الجزء الثاني

موسوعة الفلسفة والفلاسفة

ط:ى

جماع المذاهب والأنساق والمدارس المختلفة فى الفلسفة، وفى نظرياتها فى الشرق والغرب، وعند فلاسفة اليهودية والنصرانية والإسلام، وفلاسفة العربية، والفلاسفة المصريين.

تأليف
دكتور / عبد المنعم الحفنى

مكتبة مدبولى

باب الطاء

طاغور Tagore

(١٨٦١-١٩٤١) **رابندرانات طاغــــور**، هندى، يُعتَبر فى رأى **راداكــريشـنان** أعـظـم الشخصيـات فى البحث الهندى، وفى رأى **رومان رولان** أبرز الذين أسـهـمـوا فى مـزج الشـرق بالغرب. وُلِدَ فى كلكتا، ودرس بلندن، وحصل على جائزة نوبل للآداب (١٩١٣م). أهم كتبه **« ديانة الإنسـان Religion of Man »** (١٩٣١م)، وفلسـفتـه جُـماعٌ من كل الفلسـفـات البـارزة، أوروبيـة وشـرقـيـة، وهو يقـول عن ذلك **« إن وجهات النظر كثيرة، ولكن الحقيقة واحدة »**، وموقفه موقف المقدّر للآراء المتعارضة فى الموضوع الواحد، وفى فلسفته الاجتماعية والميتافيزيقية حاول ان **يؤلّف** بينها جميعاً. وهو يؤيد **الإصلاح** بالتـدريج، ولا ينتـمى تمامـاً للمـحـافظين ولا للأحرار.



مراجع

- Tagore: Sadhanta, the Realisation of Life.
- : Personality.
- : Creative Unity.
- Radhakrishnan,S.: The Philosophy of Rabindranath Tagore.



الطبائعية

Humorismo; Humorismus; Humorisme; Humorism

مذهب القائلين **بالطبائع الأربع**، اى الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، أنها أصل الوجود، إذ العالم مركب منها، فكانوا يتعبّدون لها. وفى الفلسـفـة اليـونانيـة، وفى القـرآن الكثيـر من الطبائعية.



طاليس الملطى

Thales aus Milet; Thalès de Milet; Thales of Miletus

(٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) من ملَطية، أحد ثغور اليونان فى آسيا الصغرى، **حكيم sophos** من الحكماء السبعة، اشتهر بانه **منشىء الفلسفة اليونانية**، لأنه حاول أن يفسّر العالم **تفسيراً عقلياً**، بان ردّ كل شىء إلى الماء، وقال إن **العالم** تولّد منه ويعيش عليه، بمعنى أن المـاء جـوهر أصلى يشيع فى الطبيعة، وهو أصل كل الظواهر الطبيعية. وقال إن العالَم حافل **بالنفوس**، فـإذا كـان كل فعل مصدره النفس، وإذا كـان العالم يمـوج **بالحركـة**، فالنفْس إذن منبثة فى كل العـالم، وأن كل مـا فى العـالَم له نفْس، حـتى الجماد، وضرب المثَل بحجر المغنطيس لانه يحرّك الحديد ومن ثم تكون له نفْس، فمبدأ الحركة هو النفْس، والحـركـة كلّيـة، ومن ثم تـكون النـفْس كلّية.

وكـان **طاليس** مهندساً بارعاً ورياضياً ممتازاً، وفلكيـاً نابغة، جـمع علوم البـابليين والمصـريين، ونسـبـوا إليـه انه تنبـأ بكـسـوف الشـمس الكلّى

الذى وقع فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق.م، وأنه استطاع أن يحل للمصريين مشكلة قياس ارتفاع الأهرام بقياس طول ظله وقت الظهيرة، وأشياء أخرى كثيرة بُولغ فى تقديرها فيما بعد.

●●●

مراجع

- Guthrie, W.K.C: A History of Greek Philosophy. vol.1.

●●●

طنطاوى جوهرى

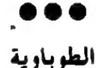
(١٨٧٠-١٩٤٠م) مصرى من مواليد قرية عوض الله حجازى من الشرقية بمصر، وتعلّم بالأزهر والمدارس الحكومية، وعلّم بالابتدائى وبدار العلوم وبالجامعة المصرية، وله فى الفلسفة **«الحكمة والحكماء»، و«بهجة العلوم فى الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية»، و«أين الإنسان»، و«نظام العالم والأمم»، و«النظام والإسلام»** وتوفى بالقاهرة.

●●●

طه حسين

(١٨٩٩-١٩٧٣م) مصرى، من دُعاة **التغريب** (الأخذ بالحضارة الغربية)، وُلد بقرية «الكيلو» من قُرى مغاغة بمحافظة المنيا، ودرس بالأزهر، وفُصل منه بسبب آرائه المتطرفة، فانتسب إلى الجامعة المصرية، وحصل على أول دكتوراه منها سنة ١٩١٤، فأوفد إلى **مونبلييه** بفرنسا، وتتلمذ فى جامعتها على **دوركايم**، وكان إعجابه بحضارة اليونان بالغاً، وأصدر ثلاثة كتب يلفت بها نظر المصريين إلى هذه الحضارة كأساس للحضارة الغربية، لكن كتابه الذى أثار السخط عليه وتسبّب فى طرده من الجامعة كان **«فى الشعر الجاهلى»** (١٩٢٦م)، وهو يقوم على فكرة واحدة، وهى أن الشعر الجاهلى لا يمثل حياة العرب قبل الرسالة، لأنه شعر مصطنع، ولذا لا يعبّر عن حقائقها، ولكن **القرآن** أصدق مرآة لهذا العصر، والتماس هذه الحياة لا يكون إلا من خلاله، فهو انطباع للحياة القائمة فى وقت **صاحبه**، وهو النبىّ، وهو يمثل لذلك بيئة خاصة فى عقيدتها ولغتها وعاداتها واتجاهاتها فى الحياة. ومنطق هذا كله أن القرآن **ليس عالمياً، وليس وحياً** لرسالة، إذ لو كان وحياً من عند الله لكان للناس جميعاً فى كل مكان وزمان. ودافع **طه حسين** عن رأيه ذاك مرة أخرى فى كتابه **«من بعيد»** (١٩٣٥) فى الفصل الذى عقده بعنوان «بين **العلم والدين**» برّر فيه التهجّم على كتابه **بالصراع بين العلم والدين**، وقال إن الدين حظ الكثرة، والعلم حظ القلّة، وأرجع عنف الصراع بينهما إلى **حقد الرعاع على الامتياز**، ووصفه بأنه فى حقيقته صراع بين الجمود والتطور، والقديم والجديد، والشعور والعقل، ثم يخلص إلى أن السبيل لإزالة تلك الخصومة بإقامة حكومة لادينية تعتمد فكرة الوطنية، لأن فكرة **الوطنية** وما يتصل بها من منافع اقتصادية وسياسية خالصة قامت الآن فى

تكوين الدول وتدبير سياستها مقام فكرة الدين والنظريات الميتافيزيقية. وفى كتابه «**مستقبل الثقافة فى مصر**» (١٩٣٦) ذهب إلى تأكيد **مصرية مصر** وليس عروبتها، وأنها **جزء من أوروبا**، وأن مستقبلها فى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية. ويحدد وسائل ذلك **بفصل الدين عن السياسة**، وأن يتعلم المصريون كما يتعلم الأوروبى، وبذلك يشعرون ويحكمون ويعملون ويتصرفون كما يفعل الأوروبى. ومع ذلك فقد كتب **طه حسين** عدداً من الكتب: «**على هامش السيرة**» (١٩٣٣)، و«**الفتنة الكبرى - عثمان**» (١٩٤٧)، و«**علىّ وبنوه**» (١٩٥٢)، و«**مرآة الإسلام**» (١٩٥٩)، و«**الشيخان**» (١٩٦١)، و«**الوعد الحق**» (حوالى ١٩٥٠)، وقد يبدو من ذلك أنه رجع إلى حظيرة الإسلام، ولكن الواقع أنه تصدّىَ لهذه الموضوعات **كأديب**، فالأساطير تُرضى ميل الناس إلى السذاجة، وترفّه عنهم حين تشق عليهم الحياة. وهو يضع **سيرة الرسول** فى مصاف الإلياذة، ويطلب من الكاتبين أن يفتتنوا فى الحديث عنها افتتان أوروبا بأساطير اليونان، ثم ينبرى فى «**الفتنة الكبرى**» فيشكّك فى فاعلية **الضمير الدينى** وقدرته على الصمود للفتنة، وفى اكتمال الشريعة وصلاحيتها لإقامة حكومة عصرية، ويبرر ذلك بمقالة **عثمان** «ما كنت لاخلع قميصاً قمّصنيه الله عزّ وجلّ»، ويردّها إلى **مبدأ الحق الإلهى** فى الحكم الذى تعلّل به ملوك أوروبا فى العصور الوسطى، ويصف **الخلافة** بأنها تجربة قد فشلت، وأنها كانت تصلح فى المجتمع البدوى، ولكن المسلمين بعد اتساع الرقعة والاحتكاك بالشعوب والحضارات، نظروا إلى سابقيهم يرفقون بهم ويرثون لهم، لأنهم يمثلون جيلاً قديماً قد انقضت أيامه أو أوشكت أن تنقضى، بما يعنى أنه لاعودة إلى التجربة الإسلامية !! غفر الله له - وهل الشعوب إلا دياناتها؟ والدين بالإجماع هو روح الحضارة !



الطوباوية

Utopianismo; Utopianismus; Utopianisme; Utopianism

اتجاه مثالى، بمعنى خيالى، حيث يشتق من **utopia** الإغريقية بمعنى المكان المتخيَّل الذى لا وجود له على أى أرض، ويرجع الفضل فى ذلك المعنى إلى الكتاب الذى وضعه **توماس مور** بنفس الاسم (١٥١٦)، حيث اليوتوبيا بمعنى **الأفضل**، من **eutopia** أى الأرض الطيبة، أو الأصل الطيب. وفى **القاموس المحيط** «**الطوبى**» شجرة فى الجنة أو الجنة نفسها، ويرجعها **الفيروزابادى** إلى لغة هندية، ومن ثم **فطوبى لك** بمعنى الخير والسعادة لك. **والطوبى** على ذلك بالمعنيين معاً هى **الخيالى والأفضل**، وهما الصفتان اللتان توردهما كل المؤلفات السياسية والاقتصادية والأدبية والفلسفية التى تنحو إلى إقامة مدينة فاضلة، **فجمهورية أفلاطون** طوباوية، وكذلك كتابه «**القوانين**»، وكتاب

«السياسة» لأرسطو، وكتاب «المدينة الفاضلة» للفارابي، وكتاب «حول التعليم الجمالي للإنسان» لشيلر، وكتاب «إيروس والحضارة» لهيربرت ماركوس، وكتاب «الحالة الإنسانية» لحنّة أرنْت، وكتاب «أسفار جليفر» لسويفت، وكتاب «أخبار من لا مكان» لوليام موريس، وكتاب «حيّ بن يقظان» لابن سينا، ولابن طفيل، و«الغُربة الغربية» للسهروردي، و«مدينة الشمس» لكامبانيلا، و«الطوبى الحديثة» لويلز، و«تشريع الطبيعة» لمورلي، و«انظر خلفك» لبيلامي، و«المنشور الشيوعي» لماركس وإنجلز، و«معالم في الطريق» لسيد قطب.



مراجع

- Buber, M.: Paths in Utopia.
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie.



الطوسي «نصير الدين»

(٥٩٧هـ/١٢٠١م-٦٧٢هـ/١٢٧٤م) أبو جعفر محمد بن محمد الحسن، وشهرته نصير الدين الطوسي، ولد ونشأ بطوس، وتوفي ببغداد، وكان من الشيعة الإمامية، وفي رأي ماسينيون أنه من الفلاسفة الكبار الذين استطاعوا التأليف بين الفلسفة اليونانية والتصوّف الإسلامي. ويعتبره سارتون «من أعظم علماء الإسلام ومن أكبر رياضييهم». ويقول عنه بروكلمان إنه «من أشهر علماء القرن السابع الميلادي، وأشهر مؤلّفيه إطلاقاً»، فكان أول من فَصَل المثلثات عن علم الفلك وجعل منها علماً قائماً بذاته، وأول من فَصَّل الكلام في المثلثات المسطحة والكُرِّية، واستدرك على إقليدس عدداً من البراهين في المتوازيات. وهو الذي أقنع هولاكو ببناء مرصد مراغة سنة ١٦٥٧م، وأسس بمراغة مكتبة مشهورة بلغ عدد كتبها أربعمائة ألف مجلد، وخصَّص بحكم منصبه ثلاثة دراهم يومياً لكل طالب فلسفة يتفرغ لدراستها. وله المصنَّفات المشهورة في الفلسفة، منها: «تجريد الاعتقاد» وهو أهمها جميعاً، و«شرح إشارات ابن سينا»، و«إثبات العقل الفعّال»، و«الحواشي على كلّيات القانون لابن سينا»، و«رسالة إلى نجم الدين الكاشي في إثبات واجب الوجود»، و«تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي»، و«رسالة في إثبات الجوهر المفارق»، و«التجريد في علم المنطق»، و«أساس الاقتباس في المنطق».



الطوطمية

Totemismo; Totemismus; Totémisme; Totemism

من الطوطم Totem، وهو الحيوان أو النبات أو سوى ذلك مما يكون مقدَّساً لدى جماعة أو قبيلة أو جنس من الشعوب البدائية، ويرمز للجماعة ويحميها، وتعاملُه بطرق مختلفة طبقاً

للعادة والتراث، وتدور حوله طقوسها الدينية وشرائعها. **والطوطمية** هي نظام القانون والعادات التي تدور حول الطوطم بوصفها قوانين وشرائع اجتماعية ودينية. وهي **أقدم ديانة** عرفها تاريخ البشرية، وهي ليست عبادة الحيوان أو النبات، لأن القبيلة التي تدين بها تعتقد أنها والطوطم من أصل واحد، فمثلاً القبيلة التي تجعل طوطمها المقدس هو **الذئب**، ترى أنها والذئب تنحدر من أب واحد. ومن أبرز الكتابات في الطوطمية ما أسهم به **دوركايم وفرويد**. واسم الطوطم ذائع في كل لغات العالم، وأول من استخدمه مؤلف إنجليزي مغمور اسمه **جون لونج**، وكان يعمل ترجماناً في شركة الهند الشرقية، في كتاب له بعنوان «**أسفار ورحلات ترجمان هندي**» (١٧٩١م)، وبعده توالت الكتب التي تستخدم هذا المصطلح. وتنتشر الطوطمية بين القبائل الأصلية في استراليا وأمريكا الشمالية والجنوبية وماليزيا وإفريقيا. وتوجد آثار لها في الديانات الكبرى، ومنها **التناول** (اقتسام جسد ودم الرّب) في المسيحية، والاعتقاد بنجاسة وطهارة بعض الحيوانات دون سبب معروف، كالخنزير، والكلب، واحترام علاقة الدم في الأنساب والعُرف الاجتماعي.



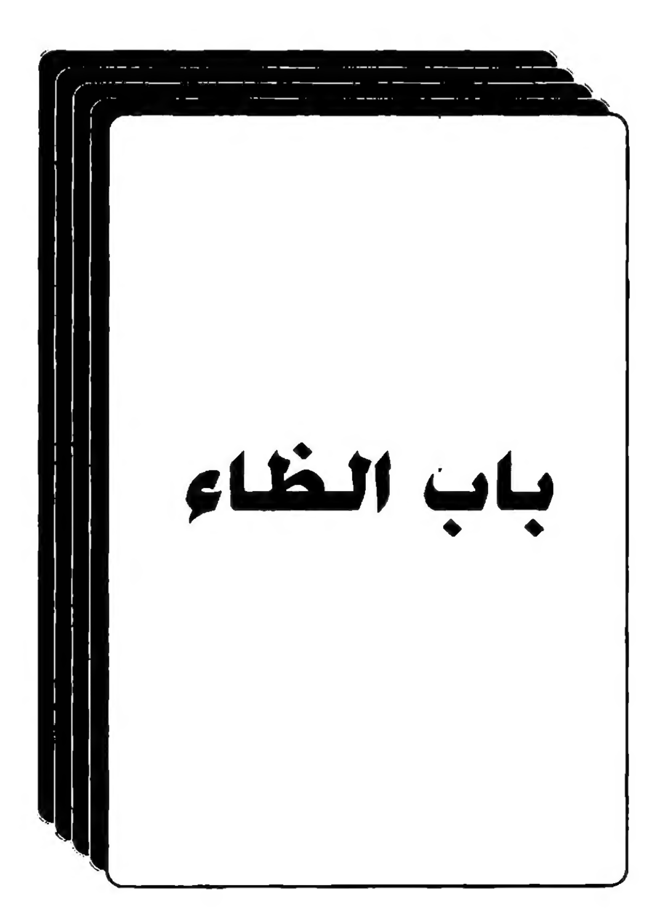
مراجع

- Frazer. J. : Totemism and Exogamy.
- Freud. S. : Totem and Taboo.

***






باب الظاء

الظاهرية

Fenomenalismo; Phänomenalismus; Phénoménisme; Phenomenalism

المذهب الذى يزعم أصحابه أن الإدراك لا يكون إلا بظاهر الأشياء، أى بما تبدو عليه لنا، بمعنى أنه إدراك بما ينطبع منها على الحسّ، وما يتخلّف عن هذا الانطباع من صور، وما يترتب عليها من أفكار، وعلى ذلك فحينما نتحدث عن الشىء فإنما نتحدث فى الواقع عن انطباعاتنا عنه، وليس عن الشىء نفسه، فكأن وجود الأشياء هو وجودها فى الوعى وليس وجودها فى الواقع، وتفكيرنا بها وحديثنا عنها هو إيجاد لها **esse est percipi**، بمعنى أن يكون موجوداً هو أن يكون مُدرَكاً بالحسّ، ويسمّى هذا القول **بالظاهرية اللغوية**، ومن القائلين بها آيير، ورسل، ونقيضها **الظاهرية الواقعية factual phenomenalism** وتقول بأن الوجود يقوم فى ذاته وليس فى كونه مُدرَكاً.

والظاهرية هم فقهاء السُّنّة المنسوبون إلى القول بالظاهر، أتباع **أبى سليمان داوود على بن خلف الظاهرى**، المتوفى سنة ٢٧٠ هـ، مؤسّس **المذهب الظاهرى**، وأول من استعمل قول **الظاهر**، وأخذ بالكتاب والسُّنّة، وألغىَ ما سوى ذلك من الرأى والقياس، واضطر إلى ذلك عندما صار التأويل أسلوباً متّبعاً أدى إلى مشاكل فكرية كادت تنتهى بالفوضى فى العقائد الإسلامية، وأدّت كما يقول ابن رشد إلى أن قلّت تقوى الناس، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبّتهم، وتفرّقوا فِرَقاً صيّرتهم إلى شنآن وتباغض وحروب، فمزقوا الشَّرْع، وفرّقوا الناس كل التفريق.



الظواهرية

Fenomenologia; Phänomenologie; Phénoménologie; Phenomenology

(أنظر علم الظاهر).







باب العين

عادل زعيتر

(١٨٩٥ – ١٩٥٧م) من أكابر المترجمين عن الفرنسية في الفلسفة، وكان عضواً بالمجمعين العلميين بدمشق وبغداد. ومولده ووفاته بنابلس بفلسطين، وتعلّم ببيروت والآستانة. وكان ضابطاً بالجيش التركي ولكنه التحق بالجيش العربي فحكموا عليه بالإعدام في تركيا غيابياً. وارتحل إلى باريس عقب الحرب العالمية وعاد إلى فلسطين مدرساً بمعهد الحقوق بالقدس، ونَقَل من الفرنسية إلى العربية ٣٧ كتاباً، منها «ابن خلدون» لبوتول، و«ابن رشد والرشدية» لرينان، و«حضارة العرب»، و«حضارات الهند»، و«روح الاشتراكية»، و«روح الثورات والثورة الفرنسية»، و«فلسفة التاريخ»، و«روح السياسة»: و«الآراء والمعتقدات»، وجميعها لجوستاف لوبون، و«حياة محمد»، لإميل درمنجهام، و«روح الشرائع»، لمونتسكيو، و«العقد الاجتماعي»، و «إميل»، لجان جاك روسو، و«كنديد أو التفاؤل»، و«الرسائل الفلسفية» لفولتير، و«مفكرو الإسلام» (جزءان) لكرادوفو.

●●●

العامري «أبو الحسن»

(توفي ٣٨١هـ) محمد بن يوسف النيسابوري، من أهل خراسان، أقام بالريّ خمس سنوات، واتصل بابن العميد، وارتحل إلى بغداد، ثم عاد إلى بلده. وله شروح على أرسطو، ومجموعة رسائل منها رسالة «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ورسالة «التقرير لأوجه التقدير»، و«النُسُك العقلي»، و«السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية». و ينقل عنه التوحيدي قوله في علاقة الكلي بالجزئي: الكلّي مفتقر إلى الجزئي، لا لأن يصير بديمومته محفوظاً، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً. والجزئي مفتقر إلى الكلّي، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً – أي أن الكلي بحاجة إلى الجزئي ليتجسّد فيه وجوداً فعلياً، والجزئي بحاجة إلى الكلّي ليدوم. والحسّي أقوى على إثبات ما هو أكثر تركيباً، وأما ماهو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته.

●●●

عباس العقّاد

(١٨٨٩ – ١٩٦٤م) عباس محمود بن إبراهيم بن مصطفى العقّاد، إمامٌ في الفلسفة والأدب، مصريٌّ، أصله من دمياط، وانتقل أسلافه إلى المحلة الكبرى، وكانوا يعملون في عقادة الحرير، ولهذا كان لقبه العقّاد. وأما والده فكان صرّافاً في إسنا وتزوّج كردية من أسوان، وَوُلِد عباس في أسوان، وتعلّم في مدرستها الابتدائية. ويورد أنيس منصور في كتابه الذي

يؤرخ به للعقاد فكرياً «في صالون العقاد كانت لنا أيام»: ان والده كان من اسوان، وأمه من الدقهلية، واجداده من السودان، وقبل السودان جاءوا من اكراد شمال العراق». والصحيح هو ما ذكرنا.

والعقاد إذا ذُكرت الفلسفة فهو صاحب مدرسة ومنهج، ومؤلفاته كثيرة بلغت ٨٣ كتاباً في مدة نصف قرن، وكان من المع مَن كتب المقالة الصحفية، وصالونه الادبي كان ملتقى اهل الفكر من مصر والعالم العربي، ومن الشرق والغرب، وتتلمذ عليه كثيرون، وعدّوه أمّة، وكانوا يلقبونه بالأستاذ، وتلميذه أنيس منصور يقول فيه - كنت اريد اباً عقلياً ووجدته فيه، وكان هو المصباح الذى هداني، وعندما انتقلتُ من بلدى إلى القاهرة، انتقلتُ إلى جامعتين في وقت واحد: جامعة القاهرة وجامعة العقّاد، وكانت جامعة العقّاد اقرب واعمق واعظم !!.

واشتهر العقاد بعبقرياته الإسلامية، ودفاعه عن الفردية، والذاتية، والحرية، والديموقراطية، ومناجزاته للمجترئين على الإسلام، من المستشرقين والماديين. ومن ابرز مؤلفاته في ذلك «الله»، و«عبقرية محمد»، و«عبقرية خالد»، و«عبقرية عمر»، و«عبقرية عليّ»، و«عبقرية الصّديق»، و«رجعة أبي العلاء»، و«ابن الرومي»، و«أبو نواس»، و«سارة»، و«سعد زغلول»، و«المرأة في القرآن»، و«إبليس»، و«الصدّيقة بنت الصديق»، و«ما يقال عن الإسلام»، و«التفكير فريضة إسلامية»، و«المطالعات»، و «الفصول»، و«الشذور»، وله ديوان شعر باسم «ديوان العقّاد»، وبعد وفاته صدر له كتاب سمّاه الناشر «أنا بقلم عباس العقاد».

والعقّاد تعلّم الإنجليزية في صباه فاجادها، وألمّ بالألمانية والفرنسية، وكان من أعضاء المجامع العربية الثلاثة - دمشق والقاهرة وبغداد. وفلسفته فيها من الإسلام شمولُه، وغاية التفلسف، بل وغاية الأديان والتاريخ، شيء يتعلق بالفرد، وشيء يتعلق بالإنسانية كلها، فأمّا ما يتعلّق بالفرد فهو حريته ومسؤوليته، وأمّا ما يتعلّق بالإنسانية جمعاء فهو اجتماعها وتواصلها وتعاونها. والذاتية هي غاية الرقيّ، وليس الترقي إلا الانتقال من الوجود المبهم السائب إلى وجود الذات، أو إلى وجود يَعْلَم ذاته. ومن غير الصواب ان يقال إن تطور الإنسان كان من القرد في اتجاه السوبرمان، ولكن الصواب أن نقول إن الإنسان قنطرة من الأرض إلى السماء. ويقيس العقاد رقيّ الافراد والمجتمعات بقدراتهم على احتمال التبعات، ولذلك كان اتجاهه إلى كتابة العبقريات، يطبق في مجالها نظرياته في الفرد ودوره في التاريخ. وذهب إلى القول بنظرية «العظيم» بوصفه الموجّه للاحداث والصانع للتاريخ. وأخذ عليه كثيرون أنه - وهو المسلم الغيور والفيلسوف الإسلامي - كان أولى به أن يكون من معتنقي نظرية «الفكرة المحرّكة» وليس «الشخصية المحرّكة»، ولذلك كانت كتاباته عن عظماء التاريخ والفكر الذين تناولهم بتحليلاته،

من منطق استعداداتهم الشخصية، ففصل بين الجوانب الاجتماعية فيهم والجوانب النفسية، ولم يتحدّث في عبقرياته الإسلامية عن أثر التربية الإسلامية في تكوينهم الذهني وتوجّهاتهم الثقافية وحركتهم في الحياة، بقدر ما تحدّث عن عوامل التكوين الجسماني والعصبي فيهم. وقد حدا ذلك بالبعض إلى أن يعتبر كتاباته الإسلامية في نطاق دفاعه عن التفرّد والعظمة ضد أخطار ثلاثة برزت في زمنه هي: **الفاشية**: وقد تصدّى لها بكتابه «**هتلر في الميزان**»؛ **والشيوعية**: وكان ردّه عليها بكتابيه «**الشيوعية والإنسانية**»، و«**أفيون الشعوب المبادىء الهدامة**»؛ **ومنظمات الإسلام السياسي الجماعية: مثل «الإخوان المسلمون»**، وهذه تصدّى لها بعبقرياته، يؤكد فيها على أولوية الفرد، وعلى ذاتيته، وأنه الأدعى للرعاية على كل التنظيمات والمذاهب. والزمن الذي عاش فيه **العقاد** كان زمن مثل هذه الحركات المذهبية القائمة على التعصّب في كل الأديان، ولعل أبرزها **الحركة الصهيونية**، فإن كان **العقاد** ضد هذه الحركة الأخيرة خصوصاً فأولى به أن يكون ضد أضرابها من حركات ديانته الإسلام، **والعقاد** كان يعادي كل ذلك ولا يراه صواباً. ومؤلفاته في العبقريات كانت بغاية تشكيك أعضاء هذه التنظيمات بهذا الجانب الجماعي، وبدور العقائد والتربية في توجيه الأشخاص، **فالعظيم** لا تصنعه تربية يؤخذ بها، ولا عقيدة يعلمها، وإنما العظيم بالفطرة، والعبقري بالنشأة، وفطرته ونشأته نسج وحده ولا يشبهه فيهما شبيه، وليس له في مثلهما ضريب. **والعظمة والعبقرية** قيمتان مرسوختان في النفس قبل أن تبرزهما الاعمال ويكتب لهما التوفيق. والأعمال لا يتوجه الناس إليها إلا حيث يسبقها في نفوسهم الاستحقاق، ويجتمع لها عندهم ما هي أهله من المزايا والأخلاق، وهما من ملكات الشخصية والسلائق النفسية الملازمة للعظيم أو العبقري حيثما كان مؤدياً للأعمال.

والنفوس مطبوعة على طبائع، ويراها **يونغ** مثلاً على أقسام. وفي عُرف **العقاد هي أربع طبائع**، الناس فيها على تباين في التفكير وحركة الحياة: طبيعة عبادة، وطبيعة تفكير، وطبيعة تعبير جميل، وطبيعة عمل وحركة. وقد تجتمع هذه الطبائع في آحاد الناس وعندئذ لابد أن تغلب واحدة سائرهن. والناس من **طبيعة العبادة** ميولهم للاتصال بأسرار الكون يتآلفون ويتعاطفون معها، وتدعونا هذه الأسرار لأن نقف من الكون كأسرة إنسانية كبيرة، فيها الإنسان بعامة في مقابل الكون بعامة. والذين تغلب عليهم **طبيعة التفكير** تُستثار فيهم ملكات الكشف والاستقصاء، وهم بإزاء الكون في معمل كبير. ومن يتسم **بطبيعة التعبير الجميل** سرائره تشتعل بالنار المقدسة، فتصهر معادن الجمال في الدنيا، وتفرغها في قوالب حسناء من صُنع القرائح والألسنة، أو القرائح والأيدي، أو

القرائع والأوصال، وحال هؤلاء مع الكون وكأنهم في متحف كبير. وأما أصحاب **طبيعة الحركة والعمل** فإنهم يؤثرون ويتأثرون بالكون، وينجذبون إلى عناصره فيجذبونها إليهم، فهم بإزاء الكون في صراع ونضال.

وأرقى الطبائع هي **طبيعة التفكير**، والتفكير يؤدي إلى المعرفة بحقائق الكون والوجود، وهي طريق الإدراك بوجود الله، ولا طريق غيره للحواس، ولا للعقل، ولا للبديهة. وليس سوى التفكير في حقائق الوجود كما نراها ونحسّها ونعقلها، وأن نؤمن بالوجود الأبدي في صفته المُثلى، فذلك قُصارى ما عند الفلسفة. والعلم ليس لديه سوى ما يتوقف عنده، وذلك هو العلم الذي يفرضه الإسلام على كل مسلم ومسلمة. وفي الأثر أن العلم أفضل من الصلاة والصيام والحجّ والجهاد، لأنه لا طريق للإيمان بالله أصلاً إلا بالعلم.

والتفكير لم يُخلَق ليوغل في الفروض وفي التشكيك. وحتى إمام المفكرين كنط انتهى إلى أن النَّفْس نفسان، نفس حسِّية ونفس حقيقية، والوجود وجودان – وجود محسوس ووجود حق هو ذات الوجود. **والنفس الحقيقية** تدرك الوجود الحقّ، أي عالم الباطن ولاتتخطّاه إلى عالَم المحسوسات، ومعنى ذلك أن النفس الحقيقية المعنية بالباطن لا غير لا تعرف إلا الإيمان، ولا يحتاج الإيمان إلى البرهان. والنفس الحقيقية مناطها ذات الوجود، أي الوجود في صورته المثالية، أي الذي لا يتطّرق إليه العَدَم، ولا تحتاج النفس لإثبات مثل هذا الوجود، لأن كل عاقل لا يحتاج إلى مقتضيات فرض الكمال وإنما الحاجة تكون دوماً لمقتضيات فرض النقص والعدم، وليس ثمة فارق بين أن تؤمن بالوجود في صفته المثلى وبين الإيمان بالله. وقصارى ما عند العقائد هو أن تؤمن بالوجود الأبدي في صفته المثلى، وهو أيضاً قصارى ما عند الفلسفة.

والإنسان يترقّى في **العقائد** كما يترقى في العلوم والصناعات. وفي الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام. والروح تجوع كما يجوع الجسد، وطلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه. والإنسان كموجود يتطلب وجوده الإيمان، وإذا لم يؤمن، أو إذا ضعف فيه الإيمان، فذلك هو الشذوذ يناقض طبيعة تكوينه ويدل على خلل في كيانه. ولا تعليل للعقيدة الدينية وتغلغلها في الإنسان إلا بأن نفترض له غريزة هي **الغريزة أو السليقة أو الوعي الكوني**، وتلك حقيقة يستلزمها العقل وتؤكدها المشاهدات في كافة الأزمان والأوطان. وكانت للعقيدة أطوار، فقد بدأت بالتّعدد **polytheism**، ثم آلت إلى التمييز والترجيح **henotheism**، وكانت في قمتها في الوحدانية **monotheism** التي بشّرت بها الأديان الكتابية. وصاحبُ الترقي هو العقلُ في كل الأطوار : ترقٍّ دينيّ تمثّل في تفسير الناس والأجيال لكلمة «إله»، فئيل الآرامية تعني البطل، ثم صارت إلى معنى بطل

الابطال او إله الآلهة. وتاريخ العقل فى الترقى إلى التوحيد هو تاريخ الارتقاء بفكرة البطل أو بطل الابطال إلى فكرة الله الحىّ القيّوم، الصمد الدائم، الاول الآخر، الذى لا شريك له. والله ذات واعية، ولا يجوز للعقل ولا فى الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة. والعقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق ذاتاً ويتطلب كائناً كاملاً يوصف بالكمال. والعقل والدين فى ذلك متفقان، فلايفهم العقل إلها بغير ذات، ولا يفهم أن الكمال المطلق يتأتىّ لغير كائن كامل، ولا يفهم أن يتأتى له الكمال ناقصاً منه الوعى ثم يوصف بغاية الكمال. والقول **بالذات الإلهية** يُبطل القول **بوحدة الوجود**، كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له، أو قوة غير واعية. **والفلسفة** على أى الأحوال تأخرت عن العقيدة فى البحث عن الله بأكثر من عشرة قرون، والفلاسفة تلقّوا فكرتهم عن الروح والله والخَلْق من الدين، وتعلّموا التفرقة بين العقل والمادة. وتعاون **الدين والفلسفة والعلم** فى الارتفاع بفكر الإنسان وضميره إلى القوة الروحية أو قوة العقل. وأثّرت **الفلسفة** على الدين والعلم، وكانت أقل الديانات تأثراً بالفلسفة هى اليهودية وأكثرها هى المسيحية، وأوسطها الإسلام، وابتدع المسلمون فلاسفة أطلقوا عليهم اسم **الكلاميين**، مازجوا بين الدين والفلسفة، والإيمان والعقل.

ووجود الله عند العقّاد مسألة وعى، والإنسان يتميّز بوعى يقينى بوجوده تعالى وبحقيقته الكونية، ووجود الإنسان يتصل بوجود الله ويقوم به. **والقرآن** من أكثر الكتب السماوية والفلسفية إيراداً للبراهين على وجوده تعالى. وتحفل مؤلفات الفلاسفة ببراهين تخصّ الفلسفة، وقصاراها فى الإقناع أنها أرجح وزناً من ردود المنكرين. ولا تناقض بين الدين والفلسفة، ولا بين العلم والدين، ولا بين الحس والعقل والوعى والبديهة جميعاً، فحيثما استقامت هذه على سواء يكون الإيمان بالله. ونحن نرى باعيننا، ونعقل بأفهامنا، ونعى وببدهتنا أن **الإنسان غير المؤمن إنسان غير طبيعى**، ولربما كان ما يبدو من نقص فى الكون، ومن شرٍّ وآلام، هو الاقرب للكمال، ويرى **العقّاد** هذا النقص وتلك الشرور والآلام وسائل ارتقاء بتنازع الاحياء، ووسائل تهذيب وازدياد فى نمو الفضائل.

والعقّاد يؤمن بالله وراثة وشعوراً وتفكيراً، فأمّا الإيمان **بالوراثة** فلانه نشأ بين أبوين ملتزمين بالفرائض والنوافل، وكان أخواله مكثرين من قراءة المؤلفات الدينية الكبرى ويتدارسونها فى حضوره طفلاً، فكان للوراثة شان فى سليقة الاعتقاد عنده. وأمّا **الإيمان بالشعور** فلان مزاج التديّن ومزاج الادب يلتقيان فيه حساً وتصوراً وشعوراً بالغيب، وربما كان وعى الحياة شُعبة من وعى الكون أو من الوعى الكونى الذى يتعلّق به كل شعور بعظمة العالَم وعظمة خالق العالَم. وهو يقول إن **الوعى الحيوى** مصدر الادب،

والوعي الكوني مصدر الدين. وأمّا **الإيمان بالله بعد تفكير طويل** فخلاصته أن تفسير الخليقة بمشيئة الخالق العالم المريد أوضح من كل تفسير يقول به الماديون، والمذاهب المادية توقع العقل في تناقض لا ينتهي إلى توفيق، أو تلجئه إلى زعم لا يقوم عليه دليل، وقد يهون معه تصديق أسخف الخرافات والأساطير، فالقول بالتطور في عالم لا أول له خرافة تعرض عنها العقول، لأن ابتداء التطور يحتاج إلى شيء جديد في العالم، وحدوث التطور بغير ابتداء تناقضٌ لا يسوغ في اللسان فضلاً عن الفكر أو الخيال، والقول بالارتقاء الدائم عن طريق المصادفة زعمٌ يهون معه التصديق بالخرافات وخوارق العادات في تركيب الأجسام أو الأحياء. والقول بأن المادة تخلق العقل، كالقول بأن الحَجَر يخلق البيت، وأن البيت يخلق الساكن فيه، وأيسر من ذلك عقلاً، بل ألزم من ذلك عقلاً أن يقال إن العقل والمادة موجودان، وأن أحدهما لابد أن يكون أسبق من الآخر ويخلقه، والأحرى أن يكون ذلك السابق هو العقل، لأن المادة لا توجِد مَن هو أفضل منها، وفاقد الشيء لا يعطيه. ويقول العقاد: **فأنا أؤمن بالله وراثةً، وأؤمن به شعوراً، وأؤمن به بعد تفكير طويل.**

وفي مجال **الأخلاق** يقول **العقّاد** أنه لا موجب عنده لعمل **الخير غير طلب الكمال**، وفَهْم الكمال. ومن الخير ما هو عسير على النفس، محفوف بالخطر، مكروه العواقب، مستهدف للنقد والمذمة بين من يجهلونه، أو يصابون في منافعهم من جرّائه، فلا باعث لعمل هذا الخير أقوى من باعث الشوق إلى الكمال، والارتفاع بالنفس إلى ما ترضاه. ولا يرائي الإنسان بحب الطعام الجيد أو الطعام المفيد، ويحبّه في السّر كما يحبّه في العلانية، ويبذل فيه ثمنه وإن غلا، ويجلبه من مكانه وإن بَعُد، ويكتفي به ويحسبه جزاءً حسناً، ولا ينتظر عليه المثوبة أو الشكران من أحد، لأنه يتناوله لنفسه ولا يتناوله مرضاةً لغيره. وهكذا **طعام العقل**، أو **طعام الروح**، حينما تعرف الروح ما يصلح لها وما يليق بها من طعام لا تستريح لغيره، ولا تتوانى عن طلبه، ولا تنتظر المثوبة أو الشكر لأنها تختار غذاءها فتحسن الاختيار ولا ترضى بما دونه، وإنما المهم أن تعرف هذا الغذاء، فإذا هي عرفته فلا باعث لها إلى الخير أقوى من الشوق إليه، ولا وازع لها ولا عقوبة تخشاها في سبيله أوجع من فواته والحرمان منه. وقد ترى الطفل يُؤجَر على تجرّع الدواء، ويُساق إليه بالحيلة والإغراء، لأنه لا يعرف ما هو الداء ولا ما هو الدواء، ولكنك تنتظره سنوات حتى يعرف هذا وذاك، فإذا هو يبذل الأجر لمن يعطيه الدواء، ويسعى إليه عند الأطباء في أبعد الأرجاء، وما تغيّر طعم الدواء، ولا تغيّر عمله، ولا تغيرت الحاجة إليه، ولكن تغيّر شعور الطفل بالصحة الجسدية، وتغيّر شعوره بالواجب لتصحيح جسده، وتغيّر فهمه للكمال في عالم الأجساد. وكما أن هناك عالماً للأجساد، فهناك عالمٌ للضمائر، وعالم للأفكار، وعالم

للأذواق والأخـــلاق، وهناك أطفـــال في هذه العوالم، كما أن هناك أطفالاً في عالم الأجساد. والأطفال يَقبلون الصحة لأنهم يشابون عليها، ويتجرّعون الدواء لأنهم يُساقون إليه، فإذا كبروا في أعمار العقل، أو في أعمار الضمير فلن نتكلف أن نعرض عليهم الدواء، ولن نلحف عليهم في تعاطيه، بل هم الذين ينشدونه حيث كان، ويبذلون فيه أغلى الأثمان. وفي عــالم الأخـــلاق لا باعث إلى الخير أقوى من شعور الإنســان بكماله، ولا وازع عن الشر أقوى من شعور الإنسان بنقصه، ولا أخلاق لمن يحسن لأنه يُؤجر على الإحســان، أو يسيء لأنه في أمان. فساعة من الغبطة ببلوغ الكمال هي غاية ما تصبو إليه النفس من مراتب السعادة، وساعة من تبكيت الضمير على النقص هي غاية ما تنحدر إليه النفس من الشقاء. والطيبة موجودة في الطبيعة الإنسانية ولكنها لا توجد في كل إنسان، ولا تجدها في جـمـيع الأوقات. ولو كنت في حاجة لمن يعينك على أمر لم تضمن وجوده حين تريده، وإذا وجدته لم تضمن أن يوافقك على رأيك ويساعدك على قصدك، ولعله يعين إذا اعتقد وجه الصلاح في العمل الذي يُدعَى إليه، ولعله لا يعتقد اعتقادك فيما ترى من الصلاح، فلا ينبغي لذلك أن نقنط من طيبة الناس كل القنوط، ولا نعوّل عليها كل التعويل، بل الذي ينبغي أن نُحسِن الظن بالناس كأنهم خير، ونعتمد على أنفسنا كأنه لا خير في الناس.

والعقاد الشاعر المفكّر يقول في ذلك:

أنا لا ألــوم ولا أُلام

حسبي من الناس السلام

أنا إن غنيتُ عن الأنام

فقد غنيت عن الملام

وإذا افتقرتُ إليهم

فاللوم من لغو الكلام

ويقول العقّاد في فلسفة الأدب: إنه رسالة عقل ووحي خاطر إلى خواطر، ونداء قلب إلى قلوب. والأدب في لبابه قيمة إنسانية وليس قيمة لفظية، فالأديب الذي يقرأه القارىء فلا يعرف شيئاً جديداً، ولا يحس بشيء جديد، سكوتُه خيرٌ من كلامه. والأديب الذي يُقصر جهده على التسلية وإزجاء الفراغ هو خادم جسد وليس بصاحب رسالة في عالم العقل والروح. والعلاقة بين الكاتب وقارئه علاقة تعاون واشتراك لا يغني فيها الجهد المفرد عن الجهدين المتساندين، فالقارىء الذي يُفرِد الكاتب بواجب التفهيم لا يستحق من الكاتب أن يلتفت إليه، لأنه واحد من ثلاثة: فإمّا رجلٌ يظن أن القراءة لا تستحق التعب وإنما التعب لطلب اللهو والتسلية، فلا نفع فيه. وإما رجل يُتعب فكره ولا يصل بالتعب إلى نتيجة، فذلك أيضاً لا نفع فيه. وإما رجل لا تهمه نتيجة القراءة التي يتسلى بها أو يتعب فيها، فهو كصاحبيه لا نفع فيه.

والشهرة عند العقاد، وكذلك الثناء، مثلهما مثل الثواب والجزاء، ولا موجب لأن نحفل من نقد ولا لأن نتوسل إلى ثناء، وما ينبغى أن يعزّينا عن كثير من الثناء أن الناس لا يبذلونه لمن يُكبرونه، بل يبذلونه لمن لا يملأ قلوبهم بالإكبار ويبلغون من إعظامه مبلغاً يحسدونه وينفسون عليه. والأدب شيء هيّن كل الهوان إن ضاعت قيمته بكلمة حاسد، أو جاءت قيمته من كلمة كاذب منافق، فإذا كانت له قيمة فلا خوف عليها، وإن لم تكن له قيمة فلا حرص عليه. والإيمان بالعقيدة والأخلاق والمعاملة والأدب جميعه يوزن بميزان واحد هو ميزان المُثل العليا أو طلب الكمال، لأنه إيمان يغنينا عن طلب الجزاء ويعزّينا عن فقدان الحمد والثناء.

ويقول فى الفلسفة الإسلامية: إن من ضروب التجنّى التى لا تُحمَد من فلاسفة الغربيين أن يقولوا إن العقل العربى لن يستطيع التفلسف، لأن الفارابى وابن سينا مثلاً كانا من سلالة فارسية على أشهر الأقوال ولم يكونا من سلالة عربية أو سامية، كأنما كانت للفرس قبل الإسلام فلسفة فارسية! والرأى السليم الذى يقبله المنطق والعلم على السواء أن موانع الفلسفة واحدة فى كل الأمم، فالإغريق فى موضع العرب ما كان من الممكن أن يتفلسفوا، والعرب لو كانوا فى موضع الإغريق لن يحجموا عن الفلسفة. ومع ذلك فقد كان الكندى الفيلسوف عربياً، وفلاسفة الأندلس كانوا عرباً، وكان هؤلاء الفلاسفة الأندلسيين هم الذين وجّهوا الأوروبيين إلى البحوث الفلسفية والدراسات المنطقية، ورغم عقلانية الفلسفة الغربية الحالية فإن فلاسفة الغرب قد أبغضوا ابن رشد بسببها، وحرّموا كتبه بعد موته بقرون، ومع ذلك عادوا إليها من بعد واعترفوا بفضل ابن رشد. وكان إعجاب الأوروبيين بابن عربى لأنه اتجه بفلسفته إلى وحدة الوجود والتوحيد بين الأديان، وكان له فضل غير منكور على دانتى. بل إن أول الفلاسفة الصوفيين الغربيين وهو يوحنا إكهارت الألمانى لمدين لابن عربى وتعلّم عنه، وهو يقول كابن عربى: الله هو الوجود الحق ولا موجود سواه، والحقيقة الإلهية تتجلى فى جميع الأشياء ولا سيما روح الإنسان التى مصيرها إلى الاتصال بالله من طريق الرياضة والمعرفة والتسبيح، وصلة الروح بالله ألزم من صلة المادة بالصورة، والأجزاء بالكل، والأعضاء بالأجسام. ومن فلسفة ابن عربى قبسات واضحة فى مذهب سبينوزا، وكان كلام سبينوزا عن الذات والصفات، وتجلّى الخالق فى مخلوقاته، وتلقّى الخلْق نورَ المعرفة الصحيحة بالبصيرة والإلهام، نسخةً من فلسفة المتصوّفة المسلمين مع قليل من التحوير. ولاشك أن الفيلسوف المتصوّف الأسبانى رايموند لول قد اقتبس من ابن عربى خاصةً فى كتابه أسماء الله الحسنى.

ويعدّد العقاد سَبْق فلاسفة العرب على الفلاسفة الغربيين، فدافيد هيوم يقول إن حصول الأشياء فى ترتيب معين مرة أو ألف مرة لا يستلزم أن يكون السابق منها علّة للمسبوق

وسبباً لوجوده، وهذا بتفصيله ما سبق إليه **الغزالي** حين قال في **تهافت الفلاسفة**: إن الاقتران بين ما يُعتَقد في العادة سبباً وما يُعتَقد مسبّباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. وأيضاً فإن اتخاذ المصلحة قياساً للحقيقة مذهب عَرَض له ابن رشد قبل **وليام جيمس** حينما تكلّم في ختام كتابه «**تهافت التهافت**» عن الشرائع وحقيقتها ولزومها، فقال: إن الممدوح من مبادىء العمل والسنن المشروعة هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة. وايضاً يقول **الفارابي** بالتطوّر عندما يرتّب الموجودات فيقدم اخسُّها ثم الافضل فالافضل. وقال **ابن خلدون** في التدرّج: إن آخر حلقة في عالم الكائنات هو أول حلقة للكائنات التي بعدها، وتتراتب الموجودات وتتدرّج إلى ان تنتهي في القمة بالإنسان صاحب الفكر والروية. والمعروف أن **ديكارت** إمام الفلسفة الحديثة قد سبقه **الغزالي** إلى الشك كأول مراتب اليقين. وسبقه **ابن سينا** بالقول بالانيّة اى وجود النفس بمعزل عن الموجودات الخارجية، فلو اننا علّقنا إنساناً في الفضاء لا يتصل عضو منه بعضو، ولا تقع حاسةٌ له على موجود، لشعر بانيّته أو ذاته.

وهكذا كان **العقاد**: قَدَمُه راسخة في التفلسف، وباعه طويل، ولا أحد يدانيه. رَحِمَهُ اللّه رحمةً واسعة!!

●●●

عبد الحليم محمود «الإمام»

(١٩١٠ - ١٩٧٨م) صاحب الطريقة وشيخ الازهر، ولد بقرية «ابو حمد» مركز بلبيس شرقية من مصر المحروسة، وتعلّم بالازهر وحصل على الدكتوراه من فرنسا في **الفلسفة الإسلامية**، واشتغل بتدريس **الفلسفة والتصوّف**، وله في ذلك «**التصوّف عند ابن سينا**»، و«**فلسفة ابن طفيل**»، و«**الإسلام والعقل**»، و«**التصوّف الإسلامي**»، و«**الحارث بن أسد المحاسبي**»، و«**الفلسفة اليونانية**» (مترجم عن الفرنسية).

يقول: إن **الرسالة** التي كُلفت الامة الإسلامية بالقيام عليها والتبشير بها هي في الاعتقاد: **التوحيد**، وفي التشريع: **العدل**، وفي الاخلاق: **الرحمة**. **والجهاد هو الوسيلة**، وهو جهاد من اجل فكرة، وفَرْض، واستعداد في السلم لايفتر، يتوفر عليه المسلم كي يكون من جنود الله، وهو مشروعٌ للدفاع عن النفس، «وردّ الظلم، وتحرير الشعوب، وفتح الابواب للدعوة إلى الحق والهداية والخير. **والمجاهدون في سبيل الله** متآخون متوادّون. واللغة الواحدة تخلق **الأخوّة بين المجاهدين**. **والأمة الإسلامية** امة واحدة متكاملة. **والمؤمن** في عقد الإيمان باع نفسه وماله لله، والجهاد شعبة من شُعَب الإيمان.

ويقول: الإنسان لا يتأتى له أن يلج باب الله أو يسير في الطريق إليه إلا بالعبودية الخالصة له وحده لا شريك له، فإذا تحققت له العبودية تولاه الله بالإمداد بالمعرفة، والصوفي هو ذلك المتعبّد الذي لا يزال يصفّي عبوديته لله، ويصفّي قلبه عن شوائب النفس، وأوقاته عن شوْب الأقدار، ويبدي الافتقار إلى الله دوماً، وبدوام الافتقار يدرك نفسه كلما تحرّكت وظهرت بصفة من صفاتها، فيفر منها إلى ربّه، وذلك هو الجهاد أو محو الصفات المذمومة، وقطع العلائق الهابطة، والإقبال بكُنه الهمّة على الله. والمثل الأعلى للمجاهدين والصوفية إنما هو الرسول، ينهجون على نهجه، ويسيرون على منواله. ومن القمم في ذلك الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وحُجّة الإسلام الغزالي، وأبو القاسم الجنيد وأستاذه الحارث المحاسبي، وغيرهم كثيرون، ولهم المؤلفات في الفلسفة والتبصُّر والاستنتاج، ولا تزال مؤلفاتهم تُقرأ وتُتَداوَل. وأعظم الفكر الإسلامي في التصوّف، والتصوف الفلسفي هو أبلغها وأرقاها، وهو إسلامي خالص، ولا ينبغي النظر في التصوّف الفلسفي باعتباره ثقافة كسبية يتأتى فيها التأثر والتطور والتقليد، فقد يكون الصوفي قارئاً للأفلاطونية الحديثة، وقد يكون على علم بعقائد الهند أو التصوّف الفلسفي اليهودي أو المسيحي، فذلك لن يفيده في أن يكون صوفياً، وقد اطّلع الغزالي على مؤلفات الصوفية ولم يجعله ذلك متصوّفاً، وإنما التصوّف ذوق ومشاهدة، والتصوّف الفلسفي خصيصة الفلسفة الإسلامية، وهو دعوة للذوق والمشاهدة لمعايشة التوحيد، وإدخال العقل في مسائل ما وراء الطبيعة انحرافٌ به. رحِمَ الله الإمام رحمةً واسعة!

●●●

عبد الرحمن بدوى «الدكتور»

فيلسوفنا الكبير، ومُعلمنا، ومرشدنا إلى الفكر الأوروبي. ولد بقرية شرباص (فبراير ١٩١٧م) من أعمال محافظة دمياط، من أسرة ريفية موسرة، ويعيش حالياً بصفة دائمة بباريس أطال اللّه عُمرَه، وكانت دراسته للفلسفة بجامعة القاهرة، ومن أساتذته الشيخ مصطفى عبد الرازق، وأندريه لالاند صاحب المُعجم الفرنسي لمفردات الفلسفة، وباول كراوس المستشرق. واتجاهاته من البداية أوروبية، فاستغرقته الثقافة الألمانية والفرنسية، ورسالته للماجستير كانت بالفرنسية عن «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» (١٩٤١)، ورسالته للدكتوراه موضوعها «الزمان الوجودي» (١٩٤٤)، قال الدكتور طه حسين عقب الاستماع إلى مناقشتها: «اليوم وُلِد أول فيلسوف مصري»، وفي ذلك يقول أستاذنا أنيس منصور: ومن المستبعد تماماً أن يكون طه حسين قد فهم رسالة عبد الرحمن بدوي، لأن عبد الرحمن بدوي لا تنطبق عليه الشروط الضرورية ليكون الإنسان واضحاً، فهو متأثر ... بالفلسفة الألمانية المثالية المعقّدة، وقد اختار من بين الفلاسفة الألمان أصعبهم جميعاً – مارتن هايدجر – وجعلهَ مَثله

الأعلى. وعبد الرحمن بدوى من الذين يعرفون الكثير عن أشياء كثيرة في المذاهب الفلسفية في كل العصور». وأنا أشك مع أستاذنا أنيس منصور أن يكون طه حسين موافقاً عبد الرحمن بدوى فيما ذهب إليه في الرسالتين، فالرسالتان في الفلسفة الوجودية، وكان بدوى يريد بهما التقديم لمذهب جديد في الوجودية يقول بدوى: «سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه»، ولكنه لم ينجز ما وعد، وكان فيما كتب من بعد ذلك «مؤرخاً للفلسفة» كما وصف نفسه. غير ان الخطوط العامة لفلسفة أو مذهب بدوى يمكن استخلاصها - كما يقول - من الملخصَين اللذين أرفقهما برسالتيه السابقتين، وكما يقول ايضاً فقد تاثر فيهما الفيلسوف مارتن هايدجر (ويكتبه هيدجر)، إلا أنه اختلف معه في أشياء هي نفسها التي تصنع من فلسفة بدوى رافداً من الروافد المهمة في الفلسفة الوجودية. ومؤلفات بدوى في صميمها أوروبية الطابع، وخطابه فيها موجّه للمستشرقين، حتى فيما كتب في الثقافة العربية، ككتابه عن رابعة العدوية، فالامثلة التي يطرحها كبراهين على ما يذهب إليه، كلها أمثلة أوروبية، ونقده للثقافة والروح العربية من منطق استشراقي اوروبي، ولا يكاد بدوى يقدّم شيئاً في الثقافة المصرية، ولم يفد منه المصريون فيما طرحه من موضوعات أو إشكالات فلسفية. ولعله في رسالتيه السابقتين وفيما كتبه بعد ذلك من مؤلفات كان شديد التأثر - بخلاف هايدجر - بالفلاسفة نيتشه (وله فيه كتاب قدصاغه بلغة حماسية)، واشبنجلر، وبيرديائيف، ومين دى بيران، وسارتر. ومن أهم مصنفاته - وهي كثيرة تربو على المائة والثلاثين - ترجمته لكتاب «الوجود والعدم» لسارتر، وكتابه «منطق أرسطو» في ثلاثة أجزاء، وتحقيقاته لمؤلفات أرسطو، وأفلاطون، وابن سينا،والكندى، والفارابى، وابن خلدون، والغزالى، وابن مسكويه. وأما مؤلفاته في التصوّف فيذهب فيها مذهب الغربيين، ولقد سبق لي أن نقدتُ بشدة كتابه في رابعة العدوية، واعتبرته مسئولاً عما انزلق إليه الكاتبون المحدثون من اعتبارها من الوالغات في الإثم قبل أن تتوب وتستغفر ربَّها كما زعم بدوى!

ويبدأ بدوى فلسفته بمناقشة فكرة أو مشكلة الموت من الناحية الوجودية، وعنده أن الموت حادث كلّى، فالكل فانون، وهو أيضاً حادث جزئى شخصى، لان كلاً منا يموت وحده، ولا يمكن أن يموت واحد عن الآخر، ولذلك يكون الشعور بالشخصية والذاتية أقوى ما يمكن في الموت، لانه وقتها يستشعر الموت كَحَدث متعلق به وحده، وكلما كان قوى الشخصية كلما كان إدراكه وشعوره بالموت أقوى، ولهذا فالبدائى والساذج لا يستشعران الموت إلا بدرجة ضعيفة، وفي اللحظة التي يبدأ يعى الإنسان شخصيته يكون وعيه بالموت، ووعيه هذا يعنى أنه بدأ يتحضّر. والتفكير في الموت كمشكلة يقترن دائماً بميلاد الحضارات الجديدة، وإضعاف

الشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، ويظهر ذلك فى حالة إفناء الشخصية فى روح كلية (بمعنى الإيمان بالله. لاحظ الجانب الإلحادى فى فكر بدوى)، وفى حالة إفناء الشخصية فى الناس (بمعنى الإيمان بالمجتمع. لاحظ الجانب الفردى فى فلسفة بدوى الاجتماعية)، وكل مذهب فى الوجود يفنى الشخصية على هذا المنوال لن يستطيع أن يدرك حقيقة الموت. وفكرة الشخصية تقتضى بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية، وإن لم توجد المسئولية لا توجد الشخصية، ولا مسئولية إن لم توجد الحرية، والحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة لشخصية تميز، وعلى هذا يرتبط إدراك الموت بالحرية، وقدرة الإنسان على أن يموت هى أعلى درجات الحرية، فأنا حر حرية مطلقة لأننى قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر (لاحظ الجانب العدمى فى فكر بدوى، وكانت لهذه المقولة تأثير كبير على تلاميذه الشبان، والبعض مارس فعلاً الانتحار)، والحرية المقصودة هى الحرية الفردية، وهى قدرة الإنسان الحر على فعل الخير والشر معاً، أى أن الحرية هى أيضاً قدرة على فعل الشرّ، وهنا يقول بدوى إنه بهذا المعنى لا يمكن أن تكون الحرية صفة من صفات الله عند من لا يجوّزون على الله فعل الشر، ومن هنا ارتبطت الحرية بالخطيئة، ولا وجود للحرية حيث لا توجد خطيئة، وبالخطيئة ينفذ الموت فى جميع الناس، أى يصبح مكوّناً للوجود، وإذا يستشعر الناس أن بالموت يكون التكفير والخلاص من الخطيئة (لاحظ تأثير الفكر الأوروبى المسيحى على بدوى)، يكون سرورهم بالموت. والموت بالنسبة لهؤلاء قلقٌ من ناحية، وسرورٌ من ناحية أخرى، وعندئذ يكون إدراكهم له كجزء من الحياة وليس مضاداً للحياة، وحالة ضرورية من حالات الحياة، فمنذ أن يأتى الإنسان إلى الحياة يكون فى شيخوخة الموت، والوجود يجب أن يُفسَّر من جديد على أن جوهره الفناء، والفناء حالة وجودية فيه منذ كينونته، وهو ما نبّهت إليه فلسفة الوجود عند هايدجر ثم ياسبرز. والوجود الذى يقصد إليه هايدجر هو الوجود الذاتى الإمكانى أو الماهوى - يعنى المفتوح على العالم بالإمكانيات، ويسميه الوجود الآنى، أى أنه الوجود الذى لا يحيل إلى شىء خارجه وإنما يحيل إلى ذاته، وهو وجود يضمر ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار، أى أن الذات دائماً فى تصميم بالنسبة إلى ماهيتها، والتصميم يشير إلى شىء سيتحقق فى المستقبل، وإذن فالذات إمكانياتها إما قد كانت (يعنى الماضى) وإما هى حاضرة الإمكانيات (يعنى الحاضر) وإما تقصد إلى المستقبل (يعنى المستقبل)، والماضى والحاضر والمستقبل هى آنات الزمان الثلاث، وإذن فجوهر الوجود هو الزمانية، ومعنى ذلك أن الوجود والزمان شىء واحد. ومعنى المستقبلية أن هناك إمكانيات لم تتحقق بعد، يعنى أن هناك نقصاً، أو أن هناك إمكانيات مؤجلة أو أنها ليست بعد،

ولانها لم تتحقق بعد فهي قد امتنعت، وأعلى امتناع يكون لأعلى الإمكانيات، والموت هو الامتناع المطلق لهذا الوجود، وهو إذن عنصر جوهري فيه، وذلك معنى أن نقول: **إن الوجود هو وجود لفناء. ومشكلة الموت** إذن هي مشكلة ان الوجود هو وجود متناه في جوهره، وكأننا بذلك نجعل الموت مركز التفكير في الوجود، وذلك يؤذن بنهاية طور في التفكير أو في الحضارة، وميلاد تفكير أو **حضارة جديدة**، لأن روح **الحضارة** تستيقظ عندما تتجه بتفكيرها إلى الموت تحاول الكشف عنه باعتباره **سرّ الوجود**، وذلك يوجب بالتبعية ضرورة قيام مذهب جديد في التفكير يضطلع بذلك - وهو مذهب بدوى الذي يصفه بانه **وجودى**، ويطلق عليه مذهب **الزمان الوجودى** (لاحظ مصطلحات بدوى الاوروبية) . وعنده ان غاية كل موجود ان يجد ذاته وسط الوجود، والوجود **نوعان** - مطلق ومعين، **والوجود المطلق** ليس وجوداً حقيقياً (يعنى وجود الله)، وإنما الحقيقى **هو الوجود المتعيّن**، اى وجود الفردية أو الذاتية التى تقتضى الحرية، ومعنى الحرية انه **وجود إمكانيات**، ومعنى انه وجود ذاتية ان الذات فيه شاعرة بوجودها وتحيل إلى نفسها لا إلى غيرها. والذات هي الانا المريد، والشعور بالذات يتم في قولنا وأنا **أريد**، والمرء يجد ذاته في فعل الإرادة وليس في الفكر كفكر، وهذا هو الخطأ الذى تردّى فيه **ديكارت** عندما قال انا افكر فانا موجود، فالفكر لا يمكن ان يؤدى للاوجود وبالتالى يمكن ان يُثبت وجود الذات، وإنما يتم الشعور بالذات من خلال فعل الإرادة، فهو شعور **بالأنا المريد** (هذا النقد **لديكارت** هو نفسه نقد **شوبنهاور** لديكارت ولا فضل **لبدوى** فيه)، والشعور بالإرادة يقتضى **الحرية**، والشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية، ولذلك **فالذات والإرادة والحرية** معان مرتبطة، وكلما زاد الشعور بالإرادة زاد الشعور بالذات، وهذا الوجود هو ما يسميه بدوى: **الوجود الذاتى أو الماهوى**، وهو الوجود الذى تتحقق فيه إمكانياتى وماهيتى، وهو وجود أصيل أكون فيه مع نفسى وحدنا، وتحقيق الذات لإمكانياتها في العالم **هو الآنية**، أى الوجود الحاضر في الآن أو الزمان، **والآن أو الزمان** هو شرط تحقيق وجود الذات، **فهو ذات موجودة في الزمان**، وأى وجود خارج الزمان أو فوق الزمان، أو وجود أزلى أبدى، هو وجود زائف (يعنى أن **بدوى** ينكر وجود الله)، وتفسير الوجود على أساس الزمانية أو الزمان يشكّل عند بدوى ثورة في الفلسفة، وهو يفرّق بين زمانين: الزمان الزائف والزمان الذاتى (أى الموجود على الحقيقة)، ويسميه لذلك **الزمان الوجودى**. ويقول بدوى **بمنطق وجودى**، فالفكر فقط لا يدرك الوجود كاملاً، لأن الفكر انتزاع للنفس من تيار الوجود، وإنما الشعور بالوجود يكون قوياً في التجارب الحية، وفي فعل التوتر، عن طريق **الوجدان**. والوجود ليس منظوراً وإنما يعانَى (يعنى انه وجود للمعاناة)، وليست النسبة فيه بين ذات وموضوع، وإنما هو استبطان مباشر من

الذات لنفسها (لاحظ أن هذا المنطق الأنانى هو إفراز رأسمالى يناسب أوروبا)، وعالم الإدراك يتهيأ فيه لخدمة عالَم الوجدان، ومقولات هذا الإدراك إذن ليست مقولات العقل (لاحظ أن ذلك نفسه منطق فلسفة العبث)، لأن نسيج الوجود لا تجتمع فيه الأضداد كما فى دياليكتيك **هيجل**، ولا يتردد الموجود بين قطبين متنافرين، وإنما نسيجه **متقابلات**، الحركة بينها ليست ساكنة كما عند **هيجل** - وإنما دينامية، وهى انسياق وجودى صادر عن العاطفة والإرادة، ويطلق **بدوى** على ذلك اسم **التوتر**. وعندما تسقط الذات فى آنيّة العالَم تفتقد بعض إمكانياتها وتنقصها أشياء، وهذا النقص هو **العدم**، والعدم يُشعِر الإنسان **بالقلق**، والقلق يُشعِره بالعدم، والإنسان يعيش آنات الزمان ليس فى اتصال، ولكن فى **طفرة**، ويكون على اتصال بالآخرين بالطفرة، لأنه إذا كان الآخرون ذواتاً فكل ذات بمعزل عن الذوات الأخرى، ولكى يجتاز الإنسان الهوة بين هذه الذوات لابد له من الطفرة. والطفرة فى **المنطق الوجودى** هى طفرة تتم فى تعالٍ، لأن فى تحقيق الذات لإمكانياتها عن هذا الطريق سمواً وارتفاعاً بالذات وإثراءً لمضمونها، و**بدوى** إذن يختلف مع **هايدجر**، ويقول عن الوجود إنه محاولة الذات أن **تعلو** على نفسها، وتوجُّهُها لذلك نحو المستقبل أى **الآن المقبل**. و**بدوى** يلغى **مبدأ المنطق التقليدى** ويستبدل به **المبدأ الوجودى**: توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار. **والأحكام** تبعاً لذلك تكون أحكاماً وجودية وليست أحكامَ هوية، وتقسيمُها زمانىٌ إلى حضور ومُضِىّ واستقبال. والصلة بين **الموضوع والمحمول** ليست صلة تداخل أو إضافة، وإنما **صلة توتر**. وليس فى المنطق الوجودى تقسيم **للقضية** من حيث الكم، وإنما الذى يلزم فى شرح الوجود هو **الكيف**، وفكرة **السلب** فكرة رئيسية فى هذا الشرح، وهى تعبير عقلى عن **العدم**. وفكرة العدم تناظرها فكرة **اللامعقول**، وهى فكرة تؤيدها الكشوف العلمية التى أكدت وجود الانفصال فى تركيب الضوء والمادة على السواء.

ومن كل ما سبق يتبين أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد أن يتزمّن بالزمان، وذلك ما يسميه **بدوى**: **تاريخية الوجود**. وتتكيف آنات الزمان بالطابع الإرادى العاطفى، وبذلك يكون الوجود **كيفية تاريخية** أيضاً ولا شىء أكثر من ذلك، وهو ما أرفضه كنتيجة وإن كنت أوافق على المنهج الذى اتّبعه فيه، إلا أنه بهذا المنهج ذاته توصّل آخرون إلى نتائج مختلفة، ومن هؤلاء الوجودى الأسبانى **زوبيرى** مثلاً.

●●●

عبد السلام ياسين

المرشد المنظر **لجماعة العدل والإحسان** بالمغرب، إسلامى، له مؤلفات كثيرة لعل أهمها كتابه «**حوار مع الفضلاء الديموقراطيين**»، سحبته الحكومة من الأسواق، وحدّدت إقامة

صاحبه في بيته فلا يبارحه، وله إضافات كثيرة في الاصطلاح الفلسفي الإسلامي، ويطلق على المسلمين الملتزمين «جماعة المسلمين»، ويقول إن الحوار مع الفضلاء الديموقراطيين هو الجمع السبل لجلاء الحقيقة حول مشروع المجتمع المسلم، وعَرْض القضية الإسلامية، وأن الدين ما هو أيام الزينة والصلاة في التلفزيون يتظاهر به من يعلم الله ما في قلوبهم، وإنما الدين حُكمٌ بما أنزل الله، تُطبَّق به الشورى، ويُختار الحاكم، وتُدار البلاد بالشرع، وتُراقِب الامة، وتامر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، ويشارك في البناء النزهاء المجاهدون. وفلسفة الفضلاء هي ما يسميه اللايكية، اى العلمانية، ويطلقون على انفسهم اسم التنويريين، وعلى الإسلاميين اسم الظلاميين، ويصفونهم بانهم الخطر الأصولي. والكتاب في التربية الحزبية الإسلامية، ففي البداية يكون توزين الذات، لتمحيص الصف، وصقل القلوب، وتجديد الإيمان، وضبط التنظيم وتطعيمه بالوعي السياسي. والتربية تكون شاملة عميقة، قلبية، نفسية، ربّانية، ثم فكرية، عقلية، حركية، تنظيمية، تحت لواء قيادة طليعية محبوبة وقدوة. وعلى محك التجربة، وفي ميدان الصراع والمدافعة والمجاهدة يتّضح خط جُند الله ومسار الصفّ الإسلامي، ويُواجَهون بدعوات أخرى منصوبة على غير الأساسيات التي جعلت من الامة الإسلامية أمة عظيمة، ينهض عليها نُخَبٌ مُغرَّبة، ودعاة وطنية وحرية وديموقراطية وحقوق إنسان من النوع الغربي، وجُلُّهم يعبدون التاريخ وينسبون له حتمية، والإسلاميون يعبدون الله ويوقنون أنه ما من حركة في الكون إلا بإذنه وتدبيره وفعله. والحوار الذى يقترحه ياسين هو حوارٌ رفيق، لا محاكمة فيه على النيات وإنما على البرامج. واللايكيون يصرّون على أن يكون الحوار حول «ديموقراطية إسلامية» أو «إسلام ديموقراطي»، والإسلاميون يقولون بل هى الشورى، ولا خَلْط في الالفاظ. ومن مصطلحات ياسين «المثقف المُستَلَب» وهو الذى يعيش في شبكة فكرية شاملة، إجاباتها نسبية شاكة شكاً منهجياً، خلا الداروينية التى أعطته اليقين أن الإنسان قرد تطور، والفلسفات الوضعية والطبيعية التي قررت أن التطور الفكرى الاجتماعي الاقتصادى تطور من البدائية إلى التديّن ثم إلى العلم. ومن مصطلحاته كذلك «المثقف المُغرَّب الليبرالي التوَجُّه»، وهو الفيلسوف التقدّمي المادى الذى لا يعرف لله وجوداً، ولا لنفسه معنى، ولا يريد أن يعرف. والمسلم الحقّ عكس هؤلاء، لانه حامل رسالة للبشرية، وداعى إلى الله، يمدّ الجسور إلى الناس برفق ومحبة وحدب، ليحفظ على الناس سمعتهم، وعلى المجتمعات اعتدادها بنفسها، ليكون العبور من الخطأ إلى الصواب، ومن الشك إلى اليقين، ومن اللاأدرية العبثية إلى الإيمان. ومن واجب المسلم الرسالى أن يبلّغ الناس ويتألّفهم ويدارى شِرّة نفوسهم. والمشكلة في الحوار مع اللايكيين ان لغتهم مغتربة وليس بينها وبين لغة الإسلام مشاركة، فهم

يستخدمون كلمات مثل: الميتافيزيقا، والماورائية، والحداثة، والمعاصرة، والمشروع الحضارى، والإسلام السياسى إلخ. ويقول ياسين عن المسلمين- الذين يتشدّوق بأنهم مسلمون، فإذا سُئلوا عن رأيهم فى المجاهدين افتوا بتكفير «النهضة» فى تونس، و «جبهة الإنقاذ» فى الجزائر- إن إسلامهم هو **الإسلام اللايكىّ**، كما كان إسلام الذين اصطفوا مع **عبد الناصر** وكفّروا الإخوان المسلمين فى مصر. **واللايكىّ** القُح هو الذى يرفض الإقرار بالإسلام أساساً، وبأى برنامج إسلامى، ويقول إن الفلسفة الوضعية روّجت التأمل الفلسفى بالكشف العلمى منذ القرن التاسع عشر، وأثبتت أنه لا حقيقة وراء الحس والتجارب الحسية والواقع الحسىّ، وأن مرحلتى الأديان والميتافيزيقا تجاوز العقل العلمى طفولتهما. وبرامج هؤلاء جميعاً تنشد اللحاق بالفكر الغربى، والركب الحضارى الغربى، لتجعل من مجتمعاتنا الإسلامية مجتمعات **استهلاكية** تنبنى على المقدمات الفلسفية الوضعية المنكرة لكل معنى غير الحس والكم والمنظور والمسموع والمطعوم والمشروب، ثم المصلحة المتحررة من وصاية الدين، فالمقترَح مجتمَع الإنسانُ فيه إله: الإنسان، الفرد، الأنانى. والبرنامج الإسلامى خلاف ذلك، ولا مُرجَع فيه لحظيرة الأسياد المحتلين للبلاد والعباد والعقول، فبينما المثقف **اللايكىّ** يقول بسيادة **العقل**، يقول الإسلاميون بسيادة **الشريعة**، ولا يرفضون العقل العلمى التجريبى، ولا المعاشى، والعقلانية عندهم هى **توظيف العقل لمقاصد الشريعة** لا لمقاصد الهوى والأنانية الفردية أو الطبقية البورجوازية أو الأرستوقراطية، وهى ليست العقلانية الفلسفية التى تشمت بالدين وتُقرن الكفر الفلسفى بازدهار العلوم. والاجتهاد فى الإسلام يقوم على العقل، وكذلك عند **اللايكىّ**، ولكن أى اجتهاد يقصد هذا وذاك؟ **الاجتهاد اللايكىّ** قاصر على مستحدثات العلوم، والاجتهاد فى الإسلام كذلك بالإضافة إلى الأخذ بالتراث، ويضبط ذلك علم أصول الدين، وله قواعدُه المؤصّلة التى تستنطق إرادة المسلمين ليكون بذل الجهد واستقصاء الوسع. والإسلاميون ليسوا أعداء **الديموقراطية**: فهى مطلبهم، وهى اختيارهم للحُكم بما أنزله الله، يشرحون من خلالها برنامجهم العام وآفاق مشروعهم للتغيير، وهى وسيلة نجاتهم من الاستبداد التقليدى العتيق أو الانقلابى الطارىء، وهى حوار بهدف حلّ الخلاف السياسى بالوسائل السياسية المتحضرة لا بالدبأبات، وهى استنطاق للشريعة واستضاءة بالسُنّة، والوفاء لله بالميثاق معه: أن لا نظلم أحداً، ولا نبخس أحداً حقّه، وأن نتآمر بالمعروف، ونتناهى عن المنكر، وذلك ما يقصده الإسلاميون **بدولة القانون** لا دولة التحكّم والاستبداد. ولقد ترك قوله تعالى **«وأمرُهم شورى بينهم»** المجال فسيحاً لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتىّ فى الزمان والمكان. وروح **الشورى** أن تتطابق مقاصد المسلمين مع مقاصد القرآن، وعلى هذا تختلف الشورى مع

الديموقراطية: فالديموقراطية بتواضع الناس عليها لكيلا يتظالموا، والشورى تترتب على الإيمان، ويتعامل بها أهل الإيمان القائمون بالقسط بمقتضى الإيمان. ولا يضير روح الشورى أن يُستشار الشعب فيمن يحكمه، ولا يجرح في توكل المؤمنين على الله واستجابتهم لربهم أن يستعيروا من أشكال الديموقراطية عن وعي وحذر من أمثال المجالس النيابية، وحرية التعبير والاعتراض والاختلاف، وتداول السلطة، والرجوع إلى الدستور والمؤسسات، واستقلال القضاء. والاختيار بين الديموقراطية التي قاعدتها المجتمع المدني والشورى القائمة على جماعة المسلمين هو اختيار مصيري بين نوعين متباينين من المجتمع. وإنه لاختلاف شاسع البون بين دستور أساسه المجتمع المدني وبين ميثاق يقوم به جماعة المسلمين، مسلم المعنى، والمبنى، والقيادة، والقاعدة، والمبادىء، والأهداف، آصرته الولاية بين المسلمين، وسعيه السياسي التآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر. وميثاقٌ هذا شأنه هو ميثاق غليظ يحتاج إلى تعبئة وتغيير شامل في الأمة، وتوبة انقلابية لا توبة جزئية من ذنوب وما في حكمها، والتوبة الانقلابية كما يقول عبد القادر الجيلاني هي «قلب الدولة»، فهي توبة تنقل المؤمن من عالم إلى عالم، ويتعبأ بها المؤمنون والمؤمنات، ويَستضرب لها المحيطون المفلسون من الخوالي السالين. وليست جماعة أهل المسجد مجرد حشد من المصلين اعتادوا ارتياد بيوت الله وكفى، وإنما بالتأثير الخُلُقي للمسلم التائب توبة انقلابية تسري حياة جديدة في الجسم التقليدي البارد، وتُتقبَّل الكلمة السواء التي هي عبادة الله وحده لا شريك له. ولا يُفرَض التغيير بانقلاب من أعلى يُفرَض بوازع السلطان، وإنما بتنشئة بطيئة صابرة لأجيال الخير حتى يأتي التحوّل من الجذور، وقد يكون الانقضاض على السلطة مقيداً في زمان دون زمان، وصدق سيدنا عثمان بن عفان عندما قال في محنة الاضطراب «يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن». و الجمع بين المذهبين يقدّره أهل الزمان والمكان. وللتعليم مكان الصدارة في أولويات البناء، وبه يكون الصراع بين العلمانيين ورجال الدعوة، وبين جيش المغرَّبين المخلصين وبين ثُلّة الإسلاميين الطليعيين. وأول ما يتعيّن على المتعلّم الناشىء هو أن يتقن لغة القرآن، فلا أمل لأمة لا تقرأ ولا تكتب ولا تشارك شعوبها بما يجري في العالم وما تفرضه ضرورات الصراع فيه، فكسْب العلوم والجهاد في تحصيلها قضية حياة أو موت في حقّ أمة الإسلام. ولا عبرة بمسألة أسْلَمة العلوم، لأن العلوم مسلمة لولا نتائجها التي يسخّرها المستكبرون في الأرض بغير الحق لأهداف العلو في الأرض. وكل العلوم مسلمة لولا القصد الكافر والاستعمال الفاجر. ولكل تعليم هدفان: الأول غرس الولاء المبكر في النفوس إمّا للحضارة والتقاليد القومية، وإمّا للدين، وإمّا لشخص الحاكم، والثاني هو إكساب الناشئة المهارات العقلية العملية المطلوبة اجتماعياً واقتصادياً. وفي المجتمع الإسلامي لا

يُقْبل أى تعليم إن لم يكن ولاؤه لله وحده، وما سوى ذلك فهو تفرّعات تقتبس الحُرمة فى النفوس من انبثاقها وانبعاثها عن هذا الولاء. **والتنمية** نوع من الجهاد، **والوحدة الاقتصادية** ضرورة عقائدية وحيوية، ومسألة حياة أو موت. وفى التنمية لابد من استغلال المخزون النفسى للشعوب الإسلامية. **وجهاد التنمية** واجب لنزع ربقة التبعية، والتنمية الاستهلاكية السرطانية نمط جاهلى أساسه التبذير والتكاثر وإفساد البيئة، وإفراز للرأسمالية العادية. ولا تنمية بدون ضمانات لحقوق الإنسان، ولا ازدهار لهذه الحقوق بدون الرخاء والعدل والحريات. ويضمن **الإسلام حقوق النصارى وغير النصارى** فى بلاد المسلمين، والحديث عن حقوق الإنسان بدون توثيقه بوثاق الوفاء بالعهود مروءة وديناً إنما هو مناغمة سياسية، والمعول عليه هو ذمة المؤمن والمؤمنة، **وتضمن الشريعة الحقوق** ونعتبرها واجبات.



عبد العزيز جاويش

(١٢٩٣-١٣٤٧هـ/١٨٧٦-١٩٢٩م) **عبد العزيز بن خليل جاويش**، مصرى، من رجالات الحركة الوطنية. ولد بالإسكندرية وتعلّم بالأزهر ودار العلوم، وعلّم بكيمبردج، ورأس جريدة اللواء (١٩٠٨). **وفلسفته مثالية إسلامية**، توجه بها لاستنهاض همم الناس ضد الاحتلال، ورأى أن تعليم المرأة هو إنقاذ نصف الأمة من ظلام الجهل، وأن التربية الإسلامية هى مناط أى تعليم وأى كلام فى السياسة، وسُجن بسبب مقالاته مرات، وكان ضمن الذين سُجنوا بسبب مقالاتهم عن دنشواى، وسُجن بسبب مقدمته لديوان **الغاياتى** الذى عنوانه «**وطنيتى**»، ورحل عن مصر لفترة، وأقام فى الآستانة وأصدر فيها مجلة **الهلال**، ثم مجلة **الهداية**، ثم **العالم الإسلامى**، وكان يقول إنه مصرى مسلم: وهو مصرى يطالب لمصر بالاستقلال، ومسلم يرجو تضامن العالم الإسلامى، ويرى فى المسلمين كافة أمة واحدة، وشارك لذلك فى إنشاء جمعية الشبان المسلمين. وله «**أثر القرآن فى تحرير الفكر البشرى**»، و«**خواطر فى التربية والسياسة**»، و«**أبحاث عن المرأة المصرية والشئون العامة**»، و«**غنية المؤدِّبين فى الطرق الحديثة للتربية والتعليم**»، و«**الإسلام دين الفطرة**».



عبد القادر عودة «الشهيد»

القاضى المصرى الذى حوكم أمام محكمة الثورة فى عهد **جمال عبد الناصر**، بتهمة انتمائه للإخوان المسلمين، واشتراكه فى مؤامرة إطلاق الرصاص على الزعيم الراحل فى المنشية بالإسكندرية، فكانت أغرب محاكمة لقاض نابه يَمثُل فيها أمام ثلاثة من الضباط الشبان، كان رئيسهم **جمال سالم**، وكان يسخر من المتهمين ويطلب إليهم أن يقرأوا عليه الفاتحة بالمقلوب!

وحُكم على عودة بالإعدام وتمّ شنقه سنة ١٩٥٤.

ولعبد القادر عودة تصانيف كثيرة: منها «الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه»، و«المال والحكم في الإسلام»، و«الإسلام وأوضاعنا السياسية»، و«الإسلام وأوضاعنا القانونية»، و«التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» (جزءان).

ويكتب عودة في الفلسفة السياسية للإسلام، فالشريعة نزلت كاملة لا نقص فيها، وشاملة لأمور الأفراد والجماعات والدول، ولم تأت لوقت دون وقت، أو لعصر دون عصر، وإنما هي شريعة كل وقت، وصيغت بحيث لا يؤثر عليها مرور الزمن، ولا يُبلي جدّتها، ولا يقتضي تغيير قواعدها ونظرياتها، فجاءت نصوصها من العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة. ولا يجوز الادعاء بأن بعض أحكام الشريعة مؤقت، أو لا يستطاع تطبيقها. وما نحن فيه الآن سببه تجاهل هذه الشريعة، والمسلمون جميعهم مسئولون عمّا نحن فيه، وما انتهى إليه أمر الإسلام، ورؤساء الدول أكثر الناس مسئولية. والله خلق البشر من الأرض واستعمرهم فيها، وخلق آدم ليكون خليفة في الأرض، والاستخلاف نوعان، استخلاف عام، واستخلاف خاص، فالعام استخلاف البشر في الأرض: «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (هود ٦١)، والخاص هو الاستخلاف في الحكم، وهو نوعان: استخلاف الدول، واستخلاف الأفراد، كلاهما مِنّة من الله على مَن يشاء من عباده أمماً وأفراداً. واستخلاف الدول معناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها، واتساع سلطانها، ولا يأتي هذا الاستخلاف إلا بالعمل والمشقة. واستخلاف الأفراد هو استخلاف الرئاسة، وقد يُسمّى المستخلَف خليفة كما سُمّي داود عليه السلام «يا داود إنا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكم بين الناس بالحق» (ص ٢٦). وقد يُسمّى المستخلَف إماماً «وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلمات فأتمهن، قال إني جاعلك للناس إماماً» (البقرة ١٢٤). وقد يُسمّى المستخلَف مَلِكاً «وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً» (المائدة ٢٠). والله باعتباره خالق كل شيء فله المُلْك في الحقيقة، وهو قد سخّر كل شيء للبشر في الأرض، وجعله مشاعاً بين عباده الذين استخلفهم، وعارية ينتفع بها البشر، وعلى كل فرد في يده شيء من المال الذي هو مال الله، أن يطيع أمر الله فيه، والإسلام وإن كان يبيح حرية التملّك إلى غير حدّ، إلا أنه يجيز للجماعة بواسطة ممثليها باعتبارها القائمة على حقوق الله أن تحدد ما يملكه الشخص من مال معين إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة كتحديد الملكية الزراعية بقدر معين أو ملكية أراضي البناء. وللغير حقوق في مال الله، والزكاة فريضة في هذا المال، وإنفاق المال صفة من الإيمان، والإنفاق نوعان، إنفاق فريضة وإنفاق

تطوّع، والأول هو ما يجب إنفاقه وما للحاكم أن يأخذه، والثانى ما تُرك للمستخلَف أن ينفقه من غير إجبار عليه من أحد. والإنفاق فى سبيل الله فريضة واجبة، ويدخل الإنفاق على ذوى الحاجة تحت بند الإنفاق فى سبيل الله، والإنفاق العادى هو لما يزيد عن الحاجة، «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو»(البقرة ٢١٩). ومن كل ما سبق نعلم أن الحُكم من اختصاص الله، فهو الحاكم فى الكون ما دام هو خالقه ومالكه، وعلى البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به. والشريعة التى أنزلها الله وألزمنا اتباعها والعمل بها ليست إلا كتابه «فإن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول» (النساء ٥٩)، «وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله»(الشورى ١٠)، و الإسلام يُلزم الناس باتّباع ما أنزل الله، ويوجب عليهم أن يتحاكموا إلى ما جاء من عند الله ويحكموا به وحده. والإسلام ليس عقيدة فقط ولكنه عقيدة ونظام، وليس ديناً فحسب ولكنه دين ودولة. وإذا وجب أن يقوم الحكم طبقاً لشريعة الإسلام فقد وجب أن تكون الحكومة إسلامية، وكذلك إذا وجب أن يكون الحكم اشتراكياً فمن البلاهة أن يُترك الحُكم لمن لا يؤمنون بالاشتراكية، وذلك هو منطق الأمور وطبائع الأشياء، فمن أراد أن يقيم الإسلام بحكومة تتحاكم إلى غير شريعة الإسلام فإنما يعمل على تحطيم الإسلام. والحكومة الإسلامية يفترض فيها القرآن أن تقضى على الشرك وتمكّن للإسلام، وتُقيم الصلاة، وتأمر بالمعروف وتنهىَ عن المنكر، وتتميز بثلاث صفات: أنها حكومة قرآنية، وحكومة شورى، وحكومة خلافة أو إمامة. والقرآن هو الدستور الأعلى للحكومة الإسلامية. والشورى من لوازم الإيمان «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم»(الشورى٣٨)، «وشاورهم فى الأمر»(آل عمران١٥٩). والقاضى إذا كان مسلماً لا يمكن أن يتجرّد فى أمة تنحرف عن الدين، وإنما لابد أن يحكم بشرع الله، والقانون الوضعى ليس هو شرع الله، والقانون كمعنى ضرورة لا مفر منها للجماعة، وحاجة لا غنى عنها للبشر، ولكن نصوص القانون الوضعى ومواده لا تمثل غالباً هذه المعانى التى يختص بها القانون كمعنى، وإنما تمثل آراء الحكّام والمقننين. وأصول القانون متعددة وإنما غايتها أن تخدم الأغراض التى وُجِد القانون من أجلها، وبين أصول القانون ووظيفته علاقة وثيقة هى خدمة الجماعة، والأصل أنّ قانون كل أمة قطعة منها، ويرجع إليها، وعلى هذا تختلف القوانين باختلاف الشعوب، ويُنسَب إليها فيقال القانون الإنجليزى، والقانون الفرنسى، وكلما كان القانون متصلاً بتاريخ الأمة كلما انتسب إليها، فهل القوانين فى البلاد الإسلامية تترجم عن هذا الأصل فيها: أنها بلاد إسلامية ولها هذه الخصيصة؟ والشريعة الإسلامية – لماذا وجدت إن لم يكن للتطبيق، ولكى يكون لها سلطان؟ والشريعة، وأى قانون – بلاسلطان، هى جسم بلا روح، ونصوص لا قيمة لها! والقوانين نوعان، ما

يقوم على الدين ومن هنا مُلزم، وما يقوم على الإلزام فقط. والشريعة من النوع الأول، وهي الأصلح عن القانون الوضعي، وتساوى بين المسلم وغير المسلم «الذمّي»، وتضمن للجميع حرية العقيدة. ولقد أبطل الاستعمار الشريعة وادخل في بلادنا القانون الوضعي، غير أن هذا القانون هو نفسه القانون الروماني الذى كان سبب هزيمة الرومان، بينما الشريعة هي القانون الذى كان سبباً لانتصار المسلمين الأوائل عندما كانوا قلّة، فما بالنا أخذنا بالغث وتركنا الثمين؟ ولا ينبغي أن نتناقض مع أنفسنا، فإذا كنا مسلمين ونؤمن بالقرآن، فالقانون بوضعه الحالى مخالف للقرآن والسُّنّة، والله لم يرض لمؤمن أن يحتكم إلى غير أحكام الله، والله له الحاكمية، والرضا بغير حكم الله ضلال: **«ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً»** (النساء ٦٠) . **والدستور المصرى** وهو قانون وضعي ينص على أن دين الدولة الإسلام، ومعنى ذلك أن النظام الأساسى الذى تقوم عليه الدولة هو النظام الإسلامى، وإذن فالدستور يُبطل ما يخالف الإسلام، والدولة المصرية رغم أنها تدين بالإسلام إلا أنها تعطّل الإسلام، وحكومة مصر الإسلامية تبيح المحرّمات، وتنحرف عن الدين، وتستسلم للمعتدين، وتحظر الجهاد مع أنه فرض عين فى حال المدافعة عن الدين، وما نحن فيه من فوضى وفساد ليس له علاج سوى العودة للأصول - للإسلام كما قال به الأوائل وليس إسلام **فقهاء السلطة** الخانع المهادن. والاستعمار يهمه استمرار هذا الوضع المتردّى عندنا، بتحويل المسلمين عن دينهم الذى فيه خير دنياهم وأخراهم، ويستعين فى ذلك بالحكّام المسلمين، ولتلاميذ المبشرين الذين يعلّمون الناس أن الدين شيء والعلم شيء، وأن يفصلوا بين الدين والدولة، وأن ينشروا بينهم أن الدين يؤخر الشعوب.

ولعبد القادر عودة **إعلان إسلامى** ينشره فى ختام كتابه **«الإسلام وأوضاعنا القانونية»**، صاغه على منوال الإعلان أو المانيفستو الشيوعى، أعطاه عنوان **«أيها المسلمون آن أن تعملوا!»** يقول: أيها المسلمون - هذه هى دُوَلُكم فى قبضة الاستعمار .. وهذه هى قوانينكم لا ترجع لكم .. جاءتكم مع الاستعمار .. وهذه هى حكوماتكم تحلل ما حرّم الله، وتعطّل الإسلام .. وتطارد الوطنيين والمسلمين إئتماراً بأوامر الاستعمار .. وهذه هى أوضاعكم تنكرها ألسنتكم وتاباها قلوبكم، والاستعمار يفرضها عليكم ويستعين عليكم بالطاغوت، فجاهدوا الطاغوت، واستعينوا على ذلك بتسوية صفوفكم وتوحيد مناهجكم، وأعدّوا واستعدّوا ليوم الخلاص فقد اقترب اجله: **«ولينصرن الله من ينصره»، «والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون»**.

وعلى طريقة الشيخ الإمام عبد الحليم محمود كلما سقط فى ساحة الفكر الإسلامى شهيد، نقول: تُرى هل كان عبد القادر عودة يستحق الإعدام شنقاً؟ وهل من العدل أن يحكم عليه مَن صَنْعتُهم ليست القضاء وليست لهم بالقانون دراية؟ وهل كانت المحاكمة التى عُقدت له باسم محكمة الثورة، من قبيل ما نعرفه عن المحاكمات والمحاكم؟ - وبعد : نسأل الله الرحمة للشهيد عبد القادر عودة! ونسأله المغفرة لنا لأننا نفرّط فى مفكرينا وفلاسفتنا! وما هى الأمم إنْ لم تكن هؤلاء المفكرين والفلاسفة؟!

●●●

عبد الكريم عثمان «الدكتور»

(١٩٢٩ - ١٩٧٢م) إسلامى سورى، من مواليد حماة وتوفى بها، تعلّم بالقاهرة وحصل منها على الدكتوراه، وعلّم بالرياض مدرساً للفكر الإسلامى، وله «الثقافة الإسلامية، خصائصها وتاريخها ومستقبلها»، و«سيرة الغزالى»، و«الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص».

●●●

عبد الكريم عجرد

إسلامى من الخوارج، وأصحابه يقال لهم العجاردة. يرى: أن الهجرة من دار أهل القِبْلة فضيلة لا فريضة، ويكفّر بالكبائر. وافترق أصحابه فِرَقاً: الصلتية: قالوا الرجل إذا أسلم تولّيناه وتبرأنا من أطفاله حتى يُدرِكوا فيقبَلوا الإسلام؛ والميمونية: اثبتوا القَدَر خيره وشرّه للعبْد، وأثبتوا الفعل للعبد، خَلْقاً وإبداعاً، وأثبتوا الاستطاعة قبل الفعل، وقالوا بأن الله تعالى يريد الخير دون الشر، وليس له مشيئة فى معاصى العباد؛ والحمزية: وافقوا الميمونية فى القدر؛ والخَلَفية: أضافوا القدر، خيره وشره إلى الله؛ والأطرافية: عذّروا أهل الأطراف فى ترك ما لم يَعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يُعرَف لزومه من طريق العقل، وأثبتوا واجبات عقلية كما قالت القدرية؛ والشعيبية: قالوا الله خالق أعمال العباد، والعبد مكتسب لها، قدرةً وإرادةً، ومسئولٌ عنها، خيراً وشراً، ومجازٌ عليها، ثواباً وعقاباً؛ والخازمية: قالوا بالموافاة، فالله يتولى العباد على ما عَلِم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم من الإيمان، ويتبرأ منهم على ما علم أنهم صائرون إليه فى آخر أمرهم من الكفر.

●●●

عبد الله الأبيارى

إسلامى إمامى من الأنبار بالعراق، توفى سنة ١٩٦٧م، وكانت إقامته ووفاته بواسط. وله مؤلفات فى الفلسفة، منها: «المطالب الفلسفية»، و«البيان عن حقيقة الإنسان».

●●●

عبد الله حسين المصرى

من الرعيل الأول الذين تخرّجوا من مدرسة

الالسن المصرية التى انشاها **الطهطاوى**، توفى نحو سنة ١٨٤٠م، وترجم عن الفرنسية **«تاريخ الفلاسفة اليونانيين»**.

●●●

عبد الله بن سبأ

رأس غالية الشيعة، كان يهودياً وأسلم ليفسد فى الدين، وزعم ان **علياً** حىّ لم يمت، ففيه الجزء الإلهى، وهو أول مَن اظهر القول بالنص **بإمامة علىّ**، ومنه انشعبت اصناف الغلاة، واجتمعت عليه جماعة، وهم **أول فرقة** قالت بالتوقّف والغيبة والرجعة، وقالت بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة. وابن **سبأ** توفى نحو سنة ٤٠هـ، وكان يمنياً يقال له ابن السوداء، فقد كانت أُمّه سوداء على الحقيقة. ويقال للسبائية **الطيّارة** لزعمهم أنهم لا يموتون، وإنما موتهم طيران نفوسهم فى الغلس. وعن **ابن حجر العسقلانى** ان **علياً** حرق **ابن سبأ** بالنار. وكان آخر سكناه ساباط المدائن حيث القرامطة وغلاة الشيعة.

●●●

عبد الله الكعبى

(٨٨٦ – ٩٣١م) **أبو القاسم البلخى** الخراسانى، فارسى معتزلى، كان على راس جماعة منهم تُنسب إليه وتُطلق على نفسها **الكعبية**. ووفاته ببلخ، وكانت إقامته ببغداد، وله فى الكلام **«تأييد مقالة أبى الهذيل»**، **«ومقالات الإسلاميين»**. وقال **الخطيب البغدادى**: الكعبى صنّف فى الكلام كتباً كثيرة، وانتشرت كتبه ببغداد. واثنى عليه **أبو حيان التوحيدى**. ومن أقواله : إن الله تعالى ليست له إرادة، وجميع افعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها.

●●●

عبد الله النديم «الفيلسوف الصحفى الشهيد»

(١٨٤٥ – ١٨٩٦م) **عبد الله مصباح بن إبراهيم** المشهور **بالنديم**، فقد كان يُدعَى فى بداية حياته لمجالس الخاصة، ويصاحب السادة، وينادم الكرماء، فيترسل، ويسجع، ويخطب، وينشد الشعر، ويزجل، ويطلق الأمثال والنوادر على البديهة. وفلسفته من نوع **الفلسفة الشعبية أو الفلسفة الرائجة popular philosophy** كما عند **كرستيان فون فولف** (١٦٧٩ – ١٧٥٤م)، إلا أن **النديم** كان أفصح أسلوباً، واقدر على التعبير، وأسلس فى عرض أفكاره، وتميّز عن كل الذين عرفتهم مصر من التنويريين، فكانت مواهبه متعددة، وذكاؤه متّقد، وهو أشد ذكاءً من **الطهطاوى** مثلاً، ومن **على مبارك ومصطفى كامل**، واطلق عليه الشعب المصرى لقب **«خطيب الشرق»**، **«ومحامى الوطن»**،**«وباعث الوطنية»**، وهو الذى أعاد لنداء **«مصر للمصريين»** طلاوته، وكان **«أول خطيب مصرى»** يقف بين الحُكّام الظلام ويفتح

فاه بالكلام فى مكان عام»، و«أول مصرى ينشىء محفلاً للخطابة فى ساحات المدارس ليلة الجمعة من كل أسبوع ليعلّم الشباب الخطابة»، فدعوا محفله «سوق عكاظ»، و«معرض باريس للأدب». وهو «مؤسس الجمعيات»، و«رائد الدعوة إلى الإصلاح، بالتعليم والتعاون والاتحاد»، وأول فيلسوف مصرى يُقرن الفلسفة بالعمل، وينظّر لثورة، وكان «أول عضو مدنى ينضم إلى منظمة الجيش»، ولسان الثورة العربية وخطيبها الرسمى، وداعيتها الأكبر، والمتحدّث باسمها.

والنديم مصرى صميم من صفوف العمال، فهو ابن خبّاز، من قرية الطيبة من محافظة الشرقية، وُلِد بالإسكندرية فى حيّ المنشية، وتعليمه أزهرى اكتفى فيه بالمرحلة الابتدائية بمدرسة الجامع الأنور، وأتم حفظ القرآن وهو فى التاسعة، وكانت طموحاته وعبقريته أكبر من مناهج التحصيل، فترك الدراسة ليعلّم نفسه، ويحضر على المشاهير من المفكرين والأدباء، ويؤم مجالسهم ومنتدياتهم، ويقرض الشعر، وينافس الأدباتيّة. وعرف جمال الدين الأفغانى ضمن من كانوا يستمعون إليه فى قهوة البوسطة، وانضم إلى المحفل الماسونى تحت رياسة الأفغانى، وبدا ينطلق كداعية إصلاح وثورة منذ ذلك الحين، مبشراً بمبادىء حزب الإصلاح أولاً. والأفغانى هو الذى قال فيه: «ما رأيت مثل نديم طوال حياتى، فى توقّد الذهن، وصفاء القريحة، وشدة العارضة، ووضوح الدليل، ووضع الألفاظ وضعاً محكماً بإزاء المعانى إن خطب أو كتب». ولمّا التقى به أحمد تيمور قال عنه: لقيته... فرأيت رجلاً فى ذكاء إياس، وفصاحة سحبان، وقُبح الجاحظ. أمّا شعْره فأقل من نثره، ونثره أقل من لسانه، ولسانه الغاية القصوى فى عصرنا هذا» !

وفلسفة النديم فى الاجتماع والتربية والتعليم والاقتصاد واللغة طرحها فى مجلاته التى أصدرها «التنكيت والتبكيت»، و«الطائف»، و«الأستاذ»، وفى كتابه «كان ويكون»، ومجموعة رسائله المعنونة «رياض الرسائل وحياض الوسائل»، وكان يردّ فيها على أهل الطبيعة من الفلاسفة، وعلى المعتزلة و الشيعة، ويبحث فى أصل الديانات وفلسفاتها، والتاريخ وأحداثه، والآلام واللذات فى اتصال الروح، وعقيدة التوحيد، والاستبداد، والحكم بالشورى. وانضم النديم إلى حزب مصر الفتاة، ولكنه تركه لاعتماده على السرية، وسعى إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية، بهدف منفعة الوطن، بإنشاء المدارس للبنين والبنات، لجميع أبناء الشعب، بالمجان للفقراء، وبمصروفات قليلة للقادرين، وتقديم المعونات المالية للفقراء، ودعوة الناس للاجتماع فى ندوات للبحث فى ترقية أنفسهم علمياً ومعرفياً، وتكوين رأى عام، وغرس مفهوم الحرية، وإذكاء الغيْرة الوطنية، واستنهاض النواحى الإنسانية. واستهدف من التعليم فى المدارس أن يُنَشّأ الأطفال على حب الأخوة فى الوطن، بعيدين عن التعصّب للدين أو

العنصر، بحيث ينمو الجيل الجديد المصرى وحدة متماسكة متجانسة، ويعمّق فيه مفهوم الأمة الوطنية والإنسانية، آملاً بذلك ان تحذو كل الشعوب العربية حذوه، فتُستنهض الروح العربية والغيرة القومية، ويستشعر العربُ أنهم أمة وحدة، لهم كيانهم العالمى، فالأعضاء شتىً والنفس واحدة، والعروق عِدّة والدمُ واحد، والأفكار وإن تنوعت فمصدرها لسان واحد.

وكانت جريدته التنكيت كما يقول: هى التنكيت وما أردتُ بها إلا التبكيت، وقصدت أن تكون لسانى فى كل بلد». وأسلوبه فيها هزلى، يرمى إلى تأنيب المصريين إلى ما وصلوا إليه، يقرأها المثقفون فى نواديهم، والعامة فى مقاهيهم، والفلاحون فى حقولهم، فى لغة بسيطة سهلة، يعالج بها العيوب الاجتماعية.

ومن أزجاله التى نشرها بها وذاعت ذيوعاً لا مثيل له هذا الزجل:

أهل البنوكا والأطيان

صاروا على الأعيان أعيان

وابن البلد ماشى عريان

مَمْعَاه ولا حقّ الدُخّان

شرُم بُرُم حالى غلبان

ياما نصحتك يا بَنْجَر

وقلتْ لكْ أوعا بَعْنجَر

فضلْتْ تسكَرْ وتفنْجَر

لمَا صَبح بيتك خرْبان

شرُم بُرُم حالى غلبان

ومما كتب فى اللغة: أيها الناطق بالضاد -- بما تستبدل لغتك وما لها من مثيل، وإلى مَن تتركها وأنت كفيل؟ ناشدتك الله هل وجدت فى اللغات الحديثة ما اشتملت عليه لغتك القديمة؟ أم رأيت حُسناً فى اللغات التى تُنقّح كلّ يوم بقلم المتحدّثين لم تره فى لغتك الفطرية الخَلْق، المجموعة فى زمن الهمجية كما يزعم الجاهلون ...؟ اللغة سرّ الحياة، والحدّ الفاصل بين الإنسان والبهيم، فهى أنت إنْ كنتَ لا تدرى مَن أنت! وهى وطنُك إن لم تعرف ما الوطن! والوطن يعمَّر ويُسمَّى وطناً برجال يتعاونون على إحيائه وإظهاره فى الوجود محلاً للسكنى وداراً للإقامة، وأنت بمفردك لا تهتدى لشىء، ولا تقوى على أمر ... وأسمعُك تقول : إذا فقدتُ لغتى اعتضتُ عنها بأخرى. أجل! ولكنك تُضيّع بضياعها الوطنية ومعتقداتك الدينية، ولا تخاطب بها إلا أجنبياً مغايراً فى الجنسية. وأنت تعلم أن لمعانى الألفاظ تصوّراً لا يقوم بها مقابلها فى غيرها، ومن أضاع وطنيته ومعتقداته وأفكاره فقد أضاع نفسه، وإضاعه اللغة تسليم للذات».

وكان النديم اشتراكياً، أو بلغتنا تعاونياً، يطوف بالقرى والنجوع، ويتحدث إلى الفلاحين بلهجاتهم، يبذر فيهم بذور الثورة، وينفّرهم من

حياة الأغنياء البذيخة، ومراقصهم وغانياتهم، والأموال التى ينفقونها عن اليمين والشمال ، وهي في الحقيقة ليست أموالهم: إن الفلاحين هم المنتجون، والثروة ثروتهم، والدماء التي يبذلونها في الأرض هي دماؤهم، والأغنياء يحصلون ما ليس لهم ويبعثرونه على ملذاتهم ومتعهم. ويدعو الأغنياء فيقول: وأنت أيها الغنى – تعال فانظر إلى نبع ثروتك – أخيك بل خادمك الفلاح استغفر الله. أنظر إلى ثوبه المهلهل، ولِبْدته التى لا تستر يافوخه، ورغيفه الذى لا تكسره قوتك، ومشْه الذى تعاف النظر إليه! وارقبْه وهو يسقى الزرع والطين إلى فخذيه، والشمس تشوى وجهه وجسمه، يقطع يومه فى عذاب وعمل، وهو صاحب الفضل عليك، وأنت لا تنظره إلا بعين المقت، ولا تعامله إلا بيد الإهانة ولسان السبّ، مستقبحاً صورته – صورة الفلاح».

والنديم الفيلسوف والمنظّر للثورة العرابية – عندما أرادوا نفيه لخطورة أفكاره، دافع عنه رجال الثورة، قال **على فهمى** قائد الحرس الخديوى: إن نديماً منا معشر العسكريين وإنْ لم يحمل سلاح العسكرية، ولئن أخذتموه بغتةً من البلاد حافظنا عليه بالأرواح والأجناد». ويقول «**الدكتور على الحديدى**»: لقد أثبتت التجربة وما زالت تؤكد كل يوم، أن الثورة هى الوسيلة الوحيدة التى تستطيع بها مصر أن تخلّص نفسها من الأغلال التى كبّلتها، والرواسب التى أثقلت كاهلها، وعوامل القهر والاستغلال التى تحكّمت فيها طويلاً، ونهبت ثرواتها، ولا تريد أن تستسلم بالرضا. ولابد للقوى الوطنية أن تصرعها وأن تنتصر عليها كلما أمكنها ذلك». ويقول **نجيب محفوظ** فى قصته «**الخوف**»: إن المستبدّين والفراعنة أو الفتوات – كما يسمّيهم – يتعاقبون على مصر لتحصيل الإتاوات من شعبها بالطغيان، ولا سبيل للشعب إلا أن ينتصر لنفسه ويوقع الهزيمة بالمستبدّين. **والثورة** هى وسيلة **النديم** للتغيير، والشعب المصرى زمن **النديم** أيدّ ثورة الضباط المصريين فى فبراير ١٨٨١، لأنه رأى أنها خلاصُه من آلامه، وكان **النديم** يدعو **لعرابى** كزعيم للأمة، ويدعو للحزب المصرى أو حزب الفلاحين، وهو أول من استحدث **التوكيل الوطنى**، فطاف القرى يجمع التوقيعات فى شكل مَحضَر وطنى على أن **عرابى** هو المتحدّث باسم الأمة. وكان **النديم** يخطب فى الجماهير من شعره هذا البيت المشهور له:

أرونى أمةً بلغت مُناها

بغيرِ العلْم أو حَدّ اليماني

ويقول: «قضت علينا الشقوة بوجودنا فى زمن الخسف ومدة الاستعباد، فرأينا المشنوق من أهلنا، والمصلوب والمذبوح، والمحروق، والموضوع على الخازوق، والمشرّد والمُغرّب، والمنفى والمسجون، والمنهوب والمسلوب، ولاذنب لنا فى هذا كله إلا أننا رضينا واستسلمنا ولم نثر ونعلن رفضنا».

وكان ينادى بالعدل والمساواة وهما شعار الاشتراكيين الأوائل فى زمن لم يكن فيه أحد يتحدث عن الاشتراكية فى مصر. والنديم يعرف الاشتراكية، واسمها جاء فى مقالاته، وعرف الفوضوية أو النهيليستية، وقال عن الشيوعية إنها الكومونة. ولم يكن يحتاج كالطهطاوى أن يذهب إلى باريس ليعرف ذلك، ولا ليتخصص فيه كطه حسين، ولكنه عرفه بجهده ودون أن يكون له سابق إلمام باللغات الأجنبية. يقول فى الشورى أى الديموقراطية: هى غرس الأفكار، تُسقَى بماء الحرية، وتخدمها يد الاعتدال، لتثبّت العدل، وتُزهِر الحقّ، وتُثمِر العُمران. وبلا ديموقراطية، ولا حرية، ولا عدل، ولا حقّ فلن يكون عُمران » – أى لن تكون هناك تنمية اقتصادية، ولا رقى، ولا تمدّن.

ويقول النديم فى شروط الزعيم الحقيقى: إنه حامل مشعل الشورى، عاقل، عالم بأحوال الأمم الأخرى واتجاهاتها، خبيرٌ بأحوال أمّته وحاجاتها، حُرٌّ فى فكره، لا يرى إلا منفعةَ وطنه، لاتُرهبه الظواهر، ولا تخيفه الهيئات ». وهذا الزعيم لايمكن أن يكون من طبقة الأغنياء، لأن أولاد الأغنياء مولعون بالاستبداد والاستعباد واستخدام الفقراء بلا مقابل، وضرب الضعفاء، ومنع المعارضة أو المحاكمة. والحاكم الغنى لو بحثتَ فى مصدر ثروته لوجدتها من نهب الفلاحين وظُلمهم، فهو المتسلّط الذى لا يميل للمساواة، ولا يعترف للفقير بحقٍّ معه فى الوجود. ووجود الأغنياء فى مجالس النواب علّة لزيادة هلاك الشعب، لأنهم لا يشرّعون من القوانين إلا ما يضمن مصالحهم، ليحبسوا الثروة على أنفسهم. والأغنياء قد يكون فيهم الكثير من أهل الخبرة والدراية، ولكن حبّهم لذاتهم يعطل الكثير من المنفعة ويجلب الكثير من الضرر. وإذا كانت للأغنياء السيادة فى مجلس النواب أداروه لعبةً يحرّكونها كيف شاءوا، وإذا تشكّل المجلس من هذين القسمين: الرأسماليين والأغنياء، جعلتنا الدُّوَل روايةَ تياترو يشخّصونها فى المحافل ليضحكوا على أهلها. وإذا كان المجلس مقيَّداً بما يصدر إليه من أصحاب الشأن والكلمة فى البلاد فلاتسأل عن أعضائه وأهله، فإنهم صورة وهمية لا حقيقة لها ولا أثر ».

رحم الله النديم، وما أشبه اليوم بالأمس، فقد كان يطالب بالحرية بلا قيود، والحياة الدستورية بلا تزييف، وحق الانتخاب والترشيح بلا لف ولا دوران. وعارض الشيخ محمد عبده الذى كان يرى أن يُقصَر حق الانتخاب على المتعلمين، ودفاع النديم عن ذلك أن الفلاح هو صاحب المصلحة الحقيقية فى البلاد، وجموع الفلاحين هم الغالبية العظمى من السكان، وهم أدرى الناس بمشاكلهم.

وكان النديم يهاجم أرزاء المدنية الوافدة: الدعارة والخمر والميسر، وهاجم الأغنياء لتشجيعهم الاستيراد والصناعات الأجنبية، ودعا إلى إنشاء الشركات الصناعية المساهمة، وأعلن الحرب على الرِّق، وعلى السُّخرة، وأراد أن تعلن الثورة الجمهورية الحيادية فى مصر. ولما هُزمت

الثورة وقُبض على الضباط، فرّ النديم ليواصل النضال من مكمنه، وكان اختفاؤه أغرب من الخيال، وكان فيه المصرى الصميم، الذكى، الأريب، واسع الحيلة، فاستعان بخبرته فى التمثيل، وظل يموّه على الناس أنه مرة صوفى، ومرة عربى، وأخرى مغربى، ورابعة يمنى، وتنقّل فى البلاد بين «منية الغرْقى»، و«العتوة القبلية»، و«برية المندرة»، و«الجمّيزة». والغريب أنه فيها جميعاً كان يجمع حوله المستمعين، فيطير صيته فى البلاد، وتُعرَف له العبقرية مهما كان اسمه فى التنكير. ولما قبضوا عليه بعد تسع سنوات حقق معه قاسم أمين، ونفوه ولكنه عاد، وكان يراسل عرابى فى منفاه، ويفلسف له الهزيمة بمنطقه النضالى وروحه الجهادية: قد تكون الهزيمة لتقوية العزيمة، وزيادة الاستبصار فى الأحزاب والأنصار، وتربية الأفكار فى مدرسة الإنكار!

ولما عاد اصدر مجلة الأستاذ، وكتب فيها فى الأخلاق والعادات، والاقتصاد الوطنى، والصناعات، والتعليم. وفلسفته فى ذلك أنّ عادات الأمم تبعاً لظروفها وتكوينها النفسى وتاريخها ومناخها وعقليتها ودياناتها. وكتب فى التقليد ان الضعيف يتعيّن بالقوى المتجبّر عليه، مما ذكره النفاسانيون بعد ذلك من امثال كورت ليفن واصحاب نظرية المجال فى علم النفس. وقبّح التقليد لانه يقضى على هوية الامة وسمْت الشعب، ويقتل صناعاته الوطنية، ويزيد نفقاته المعيشية. والتعليم لو اقتصر على طبقة فإن ذلك يعود بالامم إلى التخلّف. والتعليم إذا تربت عليه الامة مَلَكت زمام نفسها وصناعاتها واقتصادها الوطنى. وبدون لغة قومية تموت القومية والديانة، وطالب بإنشاء مجمع علمى للغة، وتعليم البنات ليكن مواطنات مفيدات، فالعبرة بما ينفعهن من التعليم لا بما يعرفن من المعلومات. وأطلق النديم على صحافة الشوام المهاجرين فى مصر الممالئة للاستعمار، اسم صحافة المأجورين، وفرّق بين الوطنى والمستوطن، وقال قولته المشهورة «لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا». ونُفِىَ النديم للمرة الثانية، وسافر إلى الآستانة، وانضم إلى مجلس جمال الدين الأفغانى، ودخل فى مساجلات مع الأفاقين والشُّذّاذ من المفكرين الاتراك، وقيل إنهم سَمّوه كما سَمّوا جمال الدين الأفغانى، ونشروا أنه مات بالسُّل !!!

رحم الله النديم وجعله للمصريين والمفكرين الاحرار فى كل مكان قدوة ومَثَلاً يُحتذى!

●●●

عبد الواحد بن زيد

(توفى سنة ١٧٧هـ) فيلسوف الزهّاد فى الإسلام، اشتهر بالإفراط فى البكاء والحثّ عليه، وفلسفته مدارها الرضا والمحبة يقول: «ما أحسب شيئاً من الاعمال يتقدم الصبر إلا الرضا، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا وهو رأس المحبة». وهو الراوى للحديث القدسى عن العشق الإلهى: «إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بى جعلت نعيمه ولذته فى ذكرى، فإذا

جعلتُ نعيمه ولذته فى ذكرى عَشِقَنى وعَشِقْتُه، فإذا عشقنى وعشقته رفعتُ الحجاب فيما بينى وبينه، وصرت معالم بين عينيه، فلا يسهو إذا سها الناس. أولئك الأبطال حقاً، أولئك الذين إذا أردتُ بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتُهم فصرفتُ ذلك عنهم».



عبد الوهاب الشعرانى

(٨٩٧ / ٨٩٩ - ٩٧٣ هـ) الأستاذ الإمام، مجدِّد القرن العاشر الهجرى، **عبد الوهاب أحمد على أحمد الشعرانى**، من مواليد قلقشندة من قرى القليوبية من مصر المحروسة، وانتقلت به أمه بعد وفاة أبيه إلى «ساقية أبى شعرة» حيث مسقط رأسها، وإليها ينسب الشعرانى، ويحرّف أحياناً إلى الشعراوى، ومن ذلك انتشر اسم **الشعراوى** تيمّناً، ولعله لهذا السبب كان اسم الشيخ **محمد متولى الشعراوى** أطال الله عمره وزاده علماً. ومؤلفاته تربو على الثلاثمائة، منها **«لطائف المنن والأخلاق»**، و**«الواقح الأنوار القدسية»**، و**«الطبقات الكبرى»**، و**«البحر المورود»**، و**«الجواهر والدرر»**، و**«آداب العبودية»**. ولعل أهمها **«اليواقيت والجواهر»** فى العقائد، حاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر، لأن المدار فى العقائد على هاتين الطائفتين، إذ الخلق كلهم قسمان، فإما أهل نظر واستدلال، وإما أهل كشف وعيان، وقد ألّف كل من الطائفتين كتباً لأهل دائرته، فربما ظنّ مَن لاغوْص له فى الشريعة أن كلام إحدى الدائرتين مخالف للأخرى. والكتاب بيانٌ لوجه الجمع بينهما، لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى. **والشعرانى على ذلك توليفى، وفلسفته وطريقته محاولة للتوفيق بين كل المذاهب**، وخاصة **الفلسفة**، مخالفاً **الغزالى** الذى حارب الفلسفة ولم يهادنها، وإنما **الشعرانى** لم ينكر الفلسفة وقصرها على أهلها ومن يستأهلونها من أهل الفكر والنظر. وفى مؤلفاته كان يناقش آراء الفلاسفة. وكتابه **اليواقيت** يشتمل على واحد وسبعين مبحثاً، واختار أن يكون مدار كلامه الفيلسوف الإسلامى الشيخ الأكبر **محيى الدين بن عربى**، وانتقى من بين مؤلفاته كتابه الجامع **«الفتوحات المكّية»**، ويقول فى إثبات وحدانية الله مقالة ابن عربى إنه واحد بالإجماع، ومقام الواحد أن يحلَّ فيه شيء أو يحلَّ هو فى شيء، فالحقائق لا تتغير عن ذواتها، ولو تغيرت لتغيُّر الواحد فى نفسه، وتغيُّر الواحد فى نفسه وتغيُّر الحقائق محال. وطريقة **الشعرانى** تعتمد على طرح السؤال والجواب عليه، فيقول مثلاً: فهل كوْن الحق تعالى لم يولد من خصائصه، أم يشاركه فى ذلك خلْقُه؟ ويجيب: فالجواب هو كما قاله **ابن عربى**: إن عدم الولادة ليس خاصاً بالحق تعالى، فإن آدم لم يولد، لكن لما كانت الولادة معلومة عند السائلين، خوطبوا بما هو معلوم عندهم، ونزّه الحقُّ نفسَه عن مجانسة خلْقه. وعند **الشعرانى** أن الطريقة الذوقية لها الرجل الكامل

المتخلّق بأحسن الصفات وأجملها، ويُوَفّى الروحانية حقَّها كما يوفّى الطبيعةَ حقَّها، وهو الخليفة الذى قصدتْ إليه الآية «إني جاعل فى الأرض خليفة»، وهو الصادق الصدّيق.

وكتابه «لواقح الأنوار القدسية» يتناول فيه ما ينقص الناس من الأمور الأخلاقية العالية، فقد درج الفلاسفة على أن يتكلموا فيما يكمل الإنسان، وأما هذا الكتاب فموضوعه ما ينقصه أو يقدح فيه، واهتم فيه الشعرانى بمجتمع أهل النظر وأهل الذوق.

وأما كتابه «البحر المورود فى المواثيق والعهود» فقد أشار فيه إلى مواثيق التربية التى يأخذ بها الشيخ المربّى تلاميذه ومريديه، والفرق بين العهد هنا والعهود فى «لواقح الأنوار القدسية» أن هذه الأخيرة ليست بين الشيخ وتلميذه، وإنما هى بين المربّى الأكبر والإنسان الأكمل حضرة النبىّ وصحابته من أُمّة المسلمين، والصحابى ليس مَن صحب الرسول بالجسد، بل من يصحبه بالفكر ويعيش معه بالعمل.

والشعرانى فيلسوف تربوى يقول بالنظر والعمل، فيوصى النجّار «لتكن مسبحتك منشارك»، والزارع «لتكن خلوتك حقلَك»، والتاجر «لتكن عبادتك أمانتك». وغاية كل تفلسف عنده أن يتحقق فى الإنسان الكمال، ودليلُه قوْل الحق، ورفع الظلم، وإشاعة العدل. ويقول: «إننى لأشعر بشعور المعذبين والمظلومين، حتى لكأن كل عذاب أو ظلم واقع بأحد من الناس وقع بى». وطريق الكمال النظرى والعملى عنده: «ستر عورات الناس، والرحمة بالعصاة حال تلبُّسهم بالمعصية فإنهم أشقى الناس حينئذ، والغيْرة على الأذن أن تسمع الزور، والعيْن أن تنظر المُحرَّم، وللسان أن يتكلم الباطل، والشفقة على الحيوان، وأخذ كل كلام نعظ به الناس على أنفسنا أولاً، والعفو العام عن كل مسىء إلينا، وعدم الخروج من البيت إلا إذا علمنا فى أنفسنا القدرة على ثلاث خصال: تحمَّل الأذى عن الناس، ومن الناس، وجلب الراحة لهم».

ويتفق الشعرانى مع الغزالى على أن العمل بالفلسفة أهم من الفلسفة بلا عمل، ويقول: «إن العلم الذى لا يهدى صاحبه خير منه الجهل». ويقول فى شأن الفلاسفة: «إياكم أن تبادروا إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف أو معتزلى مثلاً، وتعتذر بأن هذا مثلاً مذهب الفلاسفة أو مذهب المعتزلة، فذلك قول مَن لا تحصيل له، فليس كل ما قاله الفيلسوف مثلاً باطلاً، وعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من الحق. والحكماء من الفلاسفة كثيرون الذين وضعوا كتباً مشحونة بالحِكَم، والتبرّى من الشهوات ومكايد النفوس وما انطوت عليه من خفايا الضمائر، وكل ذلك علْم صحيح، فلا تبادرْ يا أخى إلى الردّ من مثل ذلك، وتمهل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تكون لك نظرتك فيه، فقد يكون على حق».

ولعله لهذا صحب الشعرانى ابن عربى حتى انه اعتُبر من تلاميذه وإن لم يكن من عصره، فقد كان يعتبره مُعلمه، واختصر كتابه الفتوحات وسَمّاه «اليواقيت والجواهر»، واستخدم مصطلحاته، ثم عاد فاختصر «اليواقيت» فى كتاب آخر سماه «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر»، وقال فى مقدمته: إنه رغم مطالعاته الكثيرة لم يجد أكمل ولا اعظم من الفتوحات، ولعله لهذا تصدّى للردّ على المنكرين على فلسفة ابن عربى بكتاب عنوانه «القول المبين فى الردّ عن الشيخ محى الدين».

●●●

مراجع

- الشعرانى: الدكتور توفيق الطويل.
- التصوف الإسلامى والإمام الشعرانى: طه عبد الباقى سرور.
- التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق: الدكتور زكى مبارك.
- الخطط التوفيقية: على مبارك.
- خطط المقريزى للمقريزى.
- بدائع الزهور لابن إياس.
- الموسوعة الصوفية: د. عبد المنعم الحفنى.



عبدان القرمطى

كبير الدُعاة للقرامطة، وكان متزوجاً من أخت حمدان قرمط، كما ان حمدان كان متزوجاً من اخته. يقول فيه الشريف أبو الحسين الشهير بأخى محسن - وهو أقدم مراجعنا فى فلسفة القرامطة - إنه كان رجلاً ذكياً، خفيفاً، فطناً، خبيثاً، خارجاً عن طبقة نظرائه من أهل سواد الكوفة، فكان يعمل على الا يبدو أنه ضد الإسلام، ولا يُظهر غير التشيّع والعلم. ويقول عنه ابن النديم فى الفهرست إنه كان تلميذ حمدان الاول المباشر وداعيته، وهو أكثر جماعة القرامطة كتباً وتصنيفاً، ومن مؤلفاته «كتاب المقصد»، و«كتاب الملاحم»، و«كتاب الميزان»، وفيها يصدر عن فلسفة ويدعو إليها. (أنظر حمدان قرمط).



عُبَيْد المكذِّب

متكلم من المرجئة، وقيل عُبَيْد المكتئب، تفرّد بالقول: علِم الله تعالى لم يزل شيئاً غير ذاته، وكذا باقى الصفات، وأنه تعالى على صورة الإنسان لما روى أن الله خلق آدم على صورته.



عثمان أمين «الدكتور»

مصرى من مواليد مزغونة من قرى الجيزة، من أسرة ريفية محافظة، درس الفلسفة فى جامعة القاهرة على مستشرقين، منهم لالاند، ونالينو، وجويدى، وتلقّى على منصور فهمى، ومصطفى عبد الرازق، وأحمد أمين، وشفيق غربال، وطه حسين، ويوسف كرم. وكان أساتذته فى الفلسفة عباس محمود العقاد.

ولعل أبرز مؤلفاته : «**الإمام محمد عبده: رائد الفكر المصرى**»، و«**الفلسفة الرواقية**». وكتابه الذى يطرح فيه فلسفته هو «**الجُوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة**». يقول فى هذا الكتاب الأخير برأى يختلف جذرياً مع رأى **الدكتور عبد الرحمن بدوى** فيما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة، فعند بدوى الفلسفة نَسَق مُحكم مُحيط، وعند **عثمان أمين** الفلسفة لا تركن إلى مذهب، وهى دعوة مفتوحة للتفكير، وإلى التأمل المتعمّق لاستشفاف المعانى والمقاصد، وخير من هذا هى طريقة فى التفكير تلتمس الباطن والمخْبر والماهية والروح. ونقيض الجوّانية **البرّانية**، أى التى تلتمس المظهر والخارج والعَرَض. وتؤمن **الجوّانية** بقوة الروح والمثَل الأعلى، وأن العلوم إجمالاً هى علوم روح وعلوم مادة، وأزمة الفلسفة هى النظرة السطحية المتعجّلة. والجوّانية فى **الفلسفة** تتمثّل فى المثالية، وفى **اللغة** تقدّم الماهية على الوجود. وتمتاز اللغة العربية بالحضور الجوّانى للإنّية الواعية، ومعنى هذا أن الأنا المفكرة ماثلة فى كل قضية مصاغة فى عبارة عربية، فالفعل لا يستقل بالدلالة بدون الذات، والذات متصلة بالفعل، ولا يوجود فعل مستقل عنْ ذات كالفعل المصدرى فى اللغات الأوروبية. وكذلك الإضافة فى العربية تتم بإنشاء علاقة ذهنية، أى جوّانية لا تحتاج للفظ ليشير إليها، والصدارة دائماً للمعنى لا للفظ. وفى **الأخلاق الإسلامية** فإن الجوّانية تُعنَى بالنيّة واستقامة القصد، وترتكزعلى الوعى، وخير مثال لها أخلاق الصوفية، فصوفية المحققين ليست تظاهراً ولا ادعاءً ولكنها إخلاصٌ ومحبة، وشرط العمل فيها حضور القلب. ومن رأى **عثمان أمين** أن **الأمّة العربية** صاحبة رسالة جوّانية، لأنها أمة عقيدة ودعوة إيمان، وانصرافها إلى الحق والخير والسلام. **والدين** هو البُعْد الجوّانى عند الإنسان العربى، **والمثالية الجوّانية** دعامة كل ثورة واعية.



عثمان بن الصلت

متكلّم من الخوارج، وأصحابه يلَقّبُون **بالصلتية وبالصليتية أيضاً، وهم كالعجاردة**، لكنهم قالوا: إن الأطفال سواء كانوا للمؤمنين أو للمشركين، لا ولاية لهم ولا عداوة بهم، حتى يبلغوا فيُدْعَوا إلى الإيمان، فيقبلوا أو ينكروا.



العصرانية

Modernismo; Modernismus; Modernisme; Modernism

فلسفة **دينية كاثوليكية**، تطورت فى آخر القرن التاسع عشر، واستنفدت نفسها قبل الحرب العالمية الأولى، وكانت غايتها تحديث الفكر الدينى، والتوفيق بين التراث والآراء العصرية فى الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع والعلم،

وحمل لواءها فى انجلترا: **جورج تيريل، وفون هوجل**، ومود بيتر؛ وفى إيطاليا: **أنطونيو فوجازارو، وروم‍ولو موري، وسلفاتوري مينوتشي**؛ وفى ألمانيا: **فرانتس كراوس، وهيرمان شيل**؛ وفى فرنسا: **لوروى Le Roy، ولابيرتونيير Laberthonnière**، واصدر الأخير «**حوليات الفلسفة المسيحية Annales de philosophie chrètienne**»، وقال إن هدفها تفسير الدين تفسيراً عقلياً أو علمياً، أى تفسيراً عصرانياً.

وتسببت آراء العصرانيين فى كثير من المصادمات مع الكنيسة، حتى تولى البابا **بيوس العاشر**، فاصدر سنة ١٩٠٧ منشوره الذى يحظر الكتب العصرانية، وينكر ان تكون للقساوسة اتجاهات من هذا القبيل. والتنويريون عندنا مثل الدكتور **جابر عصفور** لا شك أنهم عصرانيون. وكذلك فى مجال الدين فإن المستشار **محمد سعيد العشماوى** عصرانى صميم.

●●●

العَقْد الاجتماعى

Sozialkontrakt; Contrat Social; Social Contract

نظرية فى نشوء الدولة والقانون، تردّ الاجتماع إلى اتفاق بين الأفراد يدخلونه بمحض إرادتهم، ويتنازلون بمقتضاه عن بعضُ حرياتهم، ويتعهدون فيه باحترام حقوق وحريات وملكية الآخرين، ويعنى ذلك أنه قبل قيام هذا العَقْد كان الناس فى «حالة طبيعية»، ولم تكن هناك حكومات، كما يعنى أن وجود الفرد كان أسبق على وجود الدولة، فإذا كان الفرد قد تنازل عن بعض حريّاته للدولة فإنما لكى تكفل له الدولة بقية الحريات والأمن والرخاء، ومن ثم فقيام الحكومات واستمرارها مرهون بتحقيقها لهذه الأهداف.

ويرفض الفكر الحديث نظرية العقد الاجتماعى على أساس انها نظرية افتراضية تقدّم وجهة نظر مرفوضة فى أصل الاجتماع والدولة والقانون، فلم يحدث أن أُبرِم عقد كهذا بين الناس، ولم يثبت أن الناس قد عاشوا فى يوم من الأيام فى حرية كاملة أو عشوائية كالفوضى، ومع ذلك فإن نظرية العَقْد الاجتماعى تصلح من ناحية أخرى كنظرية إصلاحية تتحدد فى ضوء تفسيراتها واجبات الحاكمين وما ينبغي أن تكون عليه علاقاتهم بالمحكومين. ولقد كانت كذلك فى القرن السادس عشر، ولولاها لما تعايش الكاثوليك والبروتستانت برغم الحروب التى بينهما، واستعملها الفرنسيون ضد ملوكهم الطغاة، حتى لقد سُمّى الدعاة التعاقديون باسم «**حمَلة السيف ضد الملوك monarchomachi**». وكانت نظرية العقد نظرية ثورية فى هولندا، توفر على تقنينها وتطويرها **ألثوسيوس، وجروتيوس**. وكانت الأساس الفكرى لفلسفات **هوبز وسبينوزا، ولوك**. ويميّز المحدّثون بين **العقد الاجتماعى pacte d'association; Gesellschaftsvertag pactum societatis** الذى

يجمع بين الأفراد في شكل المجتمع، والعقد الحكومي **pactum subjenctionis; Herrschaftsvertag; pacte du gouvernement** أساس قيام الحكومة الرسمية. وسواء أكان العقد واحداً أم متعدد الأشكال فإن البعض يراه سارى المفعول على الفرد والمجموع، وانه فعلٌ قد تمّ في الماضى البعيد ولا رجعه فيه، بينما يرى البعض الآخر أنه عقد شَراكة أكثر منه عقد إلزام، وأن شرطه استمرار التفاهم بين الأفراد والحكومات، وانه قابل للتجديد باستمرار. ومن التعاقديين الدكتور **غالى شكرى**، وله كتابٌ بهذا المعنى، ولا يتفق ذلك مع دعوته إلى الماركسية.

مراجع

- Gough, J.W.: The Social Contract.
- Barker, E.: Social Contract; Essays by Locke, Hume, and Rousseau.



العَقَدية

Dogmatismo; Dogmatismus; Dogmatisme; Dogmatism

مذهب اليقين، أو **القطعية**، او **الوثوقية**، أو **الجَزْمية**، أو **الدوجماتية** كما يترجمها البعض، وتُشتَق من **عقيدة dogma**، وهي الحُكم الذى لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، وفي اللغات الأوروبية تشتق من أصل إغريقي وتعني النظرية التى ينعقد عليها حُكم السلطة، ويلتزم بها الأفراد الواقعون تحت سلطانها، أو هي المبدأ الذى يقوم عليه المذهب، ويسلّم معتنقوه بصحته ابتداءً كنوع من الإيمان، ولذلك فقد ارتبطت الكلمة **بالدين**، لتعني ركنه، كما نقول **أركان الإسلام**، وتعني مبادئه الإيمانية المُوحى بها التى لا تفسير لها سوى أنها أوامر من الله تعالى، وبالتسليم بها يقوم الإسلام ولا يقوم بغيرها، ومن ثم فالعقدية هي **مطلب الإيمان**، وهي تقابل **مذهب الشك**، وتزعم أن قوى العقل قادرة على بلوغ الحقيقة إذا اعتمد الإنسان عليها بطريقة منهجية. واعتبر **كنط** الفلسفات العقلية فلسفات عقدية، لأنها تقدم نظريات عن العالم تقطع بصحتها، وكأنها حقائق يقينية لا تُنازَع. ولذلك اعتُبرت العقدية المذهب المقابل للفلسفة النقدية. وتناهض العقدية الاجتهاد، وترقى أن تكون **جموداً مذهبياً**، ولذلك يترجمها البعض **بالجمود المذهبي**، ومن ذلك مثلاً أن **القطعية** فرقة من الشيعة تقطع بموت الأئمة من أهل البيت واحداً بعد واحد إلى الإمام الثاني عشر المنتظر، وقد عقدت العزم على ما قالت به اعتماداً على التشعّب الكثير وسرعة التقلّب في المذاهب والآراء الذى أخذ به الشيعةُ أنفسَهم، وبالنظر إلى ان وجهة نظر الشيعة الفكرية صَبَغتها السياسة فلجأوا إلى التكتّم حيناً والغلو حيناً. وكذلك فإن الصهيونية، والفاشية، والنازية مذاهب قطعية تقوم على دعاوى إيمانية غير قابلة للنقاش.

مراجع

- Journet, C.: What is Dogma?



العلاقات الباطنة والعلاقات الظاهرة
Relations Internes et Externes; Internal and External Relations

من تحصيل الحاصل أن نقول إن الشيء لا يستحيل هو نفسه بانتزاع صفة من صفاته، ولكن ذلك لا ينطبق على كل صفاته، ومن ثم كان ذلك أساس التمييز بين ما يسمى صفات الشيء **الجوهرية** وصفاته **العارضة**، وكذلك التمييز بين العلاقات التى تربط الصفات الجوهرية ببعضها، والعلاقات التى تكون للشيء بغيره من الأشياء، وتسمى **بعلاقاته الخارجية**. واتخذ هذا التمييز بين الفلاسفة شكل الخلاف حول **الماهية والوجود**. وقيل فى الماهية إنها مجموع خصائص الشيء الجوهرية التى ترتبط فيما بينها بعلاقات باطنية. وقيل إن الأشياء لا توجد إلا فى علاقات بغيرها، وأن كل العلاقات خارجية أو ظاهرية لأنها ظواهر خارجية ولكنها تكشف عن ماهية الشيء، والماهية إذن هى الجوهر والعَرَض معاً، أى الشيء فى ذاته غير منفصل عن وجوده الخارجى مع الأشياء الأخرى. ويصف مذهب **الظاهريات** الماهية بأنها علاقات الشيء الباطنية والخارجية،بينما يجعل ابن سينا العلاقات الداخلية هى صميم الشيء، وعلاقاته الخارجية طارئة عليه، ومن ثم يفرّق بين الشيء كمعلول لماهيته، والشيء كمعلول لوجوده، ويقول بأن كل ما لا ينتسب إلى علاقات الشيء الباطنة فإنه يأتيه من الخارج، لكنه يجعل ما يأتيه من الخارج هو الكاشف عن حقيقة ما يجرى بداخله. وشبيه بذلك ما يذهب إليه **الوجوديون** حيث يجعلون العلاقات الخارجية هى الأصل، وهى الكاشف عن الداخل والمحدِّدة له، فالموجودات لا توجد خارج علاقة، والإنسان موجود تاريخى بمعنى أنه يعيش فى المكان ويتحدّد بظروف وأحوال معينة، وأن وجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة من الماضى والحاضر والمستقبل، وأن هذه العلاقة فى الزمان تجرى فى إطار علاقاته بالآخرين وبالطبيعة، ومن ثم فالإنسان وجوده وحياته علاقات، ويفسر هذا الطبيعة الاجتماعية للوعى الإنسانى، كما يبين أهمية دراسة العلاقات الاجتماعية لمعرفة التاريخ.



مراجع

- University of Colifornia Publications in Philosphy: vol. XIII.
- Sprigge, T.: Internal and External Properties.



العلباء الدوسي

العلباء بن ذراع، من **غلاة الشيعة**، وأصحابه هم **العلبائية**، زعم أن **علياً** إله، وأنه بعث **محمداً** ليدعو له فدعا لنفسه، وكان يقول بذمّ **محمد** ﷺ، ولذلك سمّى العلبائية بالذَّمية. ومنهم من قال بإلهيتهما، ويقدّمون علياً فى

أحكام الإلهية، ويسمّونهم **العينية**، ومنهم من يفضل **محمداً** فى الإلهية، ويسمونهم **الميمية**، ومنهم من قال بإلهية **محمد، وعلىّ، وفاطمة، والحسن، والحسين**، وبحلول الروح فيهم بالسوية، وكرهوا أن يقولوا **فاطمة** بالتأنيث فقالوا **فاطم** بدون هاء أسوةً بما كان يفعله النبيء  مع **عائشة** حيث كان يناديها يا **عائش**، كالذكور، وهؤلاء هم **الخمسية أو الخمسة**.

●●●

علم الجمال

Estético; Ästhetik; Esthétique; Aesthetics

الاستطيقا أيضاً، من اليونانية **aesthesis**، ومعناها الإدراك الحسّى، وهو العلم الذى يحلل المفاهيم الجمالية ويعرض للمسائل التى يثيرها تأمل الموضوعات الجمالية، وطالما أن الموضوعات الجمالية هى نفسها موضوعات التجربة الجمالية فإنه ينبغى أن تتوجه دراساتنا أولاً إلى هذه الموضوعات لكى يتحقق لنا التعرّف على نواحى **التجربة الجمالية**. ورغم أن البعض قد ينكر وجود ما يسمى بالتجربة الجمالية إلا أنه لا ينكر أنه توجد **أحكام جمالية**، وأن لديه من الأسباب ما يبرر بها هذه الأحكام، ومن ثم تكون الموضوعات الجمالية لدى هؤلاء البعض هى نفسها الموضوعات التى يصدرون بصددها هذه الأحكام.

وتدور **فلسفة الفن** فى نطاق أضيق من النطاق الذى تدور فيه **فلسفة الجمال**، طالما أنها تُقصر نفسها على المفاهيم والمسائل التى ترتبط بالأعمال الفنية وحدها وتستبعد ما عداها كالتجربة الجمالية للطبيعة. وينبغى التمييز بين ما يسمى **بفلسفة الفن** وما يسمى **بالنقد الفنى** الذى مناطه التحليل النقدى وتقويم الأعمال الفنية نفسها، **فالناقد الفنى** مثلاً يمكن أن يصف عملاً فنياً بأنه عمل معبّر أو جميل، بينما يتساءل الفيلسوف فى مجال الفن عمّا يمكن أن يعنيه عندما يقول إن عملاً معيناً يتسم بالجمال أو أنه عمل معبّر، وعمّا إذا كان من الممكن أن ندلل على ما نزعمه، وكيف يتسنّى لنا ذلك. ولا شك أن الناقد الفنى عندما يتحدث أو يكتب عن الفن فإنه يلجأ إلى استخدام ما وضعه الفيلسوف فى مجال الفن من مصطلحات، ومن ثم فالناقد الذى يعوزه العلم بهذه المصطلحات سيعوز كتاباته الوضوح بالتالى. ولا شك أن من عمل الفيلسوف أن يتساءل عمّا إذا كانت هناك **طريقة جمالية فى النظر إلى الأشياء**، وما الذى يميّزها عن غيرها من طرق تجربة تلك الأشياء. ومن المعروف **أن المنهج الجمالى** أو الطريقة الجمالية فى النظر إلى العالم تتناقض مع **المنهج العملى** الذى يقوّم الأشياء بمقدار ما تقدّمه من منافع، فسمسار الأراضى الذى يطالع الطبيعة بمقدار ما يمكن أن يدرّه عليه ثمنها من عائد مالى لا يفعل ذلك من وجهة نظر جمالية، فلكى نطالع المنظر الطبيعى جمالياً ينبغى أن تكون هذه

المطالعة لذاتها، وليس لأى غرض آخر ابعد من ذلك. ويتميز المنهج الجمالى كذلك عن **المنهج المعرفى**، وبوسع طلبة الهندسة الملمّين بالتاريخ المعمارى أن يميزوا بسرعة بين طُرز المبانى أو الآثار وتواريخها والحضارات التى تنتسب إليها من مجرد مطالعة اسلوبها. وهم إذ يتكبدون المشاق ويعبرون المسافات للفُرجة على هذه المبانى القديمة يفعلون ذلك للاستزادة من المعلومات وليس بقصد إثراء خبراتهم الجمالية. وقد تكون قدرتهم على التمييز بين مختلف الطُرز المعمارية مهمة ومساعدة لهم على اجتياز اختباراتهم، ولكنها بالتأكيد لا ترتبط بالضرورة بالقدرة على الاستمتاع بتجربة المطالعة لهذه المبانى. وقد تُمكّن القدرة التحليلية صاحبها على زيادة خبرته الجمالية، ولكنها يمكن ايضاً أن تعوقها، فالناس الذين يبدون اهتماماً بالفن من نواحيه الحِرَفية أو التقنية قد يصرفهم هذا الاهتمام عن الطريقة الجمالية فى النظر إلى الأشياء إلى الطريقة المعرفية التى غايتها تحصيل العلم بهذه الأشياء. وليس من الطريقة الجمالية فى شىء أن يجتر المتأمل للجمال تجارب حياته الشخصية أثناء عملية استمتاعه بالعمل الفنى، كهذا الرجل الذى يتكلّف لمشاهدة مسرحية **عطيل**، ولكنه لا يصرف انتباهه إلى الرواية بقدر ما يندمج فى شخصية **عطيل** ويرى نفسه فيه وفى موقفه من زوجته، ومن ثم يصرفه الاندماج فى **عطيل** عن الاستجابة الجمالية للرواية، وهو ما يحذرنا منه النقّاد عندما يقولون قولتهم المشهورة «لا **تتورطوا شخصياً**»، ولا يعنى ذلك طبعاً أن نباعد بين أنفسنا كلية وبين ما نشاهد أو نسمع، وإنما ينبغى أن تكون هذه المباعدة **detachment** بقدر ما نعى أن ما نشاهده ليس مصيرنا وإنما هو مصير **أوديب** الملك مثلاً، وأنه لا يعدو أن يكون دراما وليس الحياة، وكان يجب أن يكون انفعالنا بها بطريقة تختلف عن انفعالنا بأحداث الحياة، وهذا هو معنى المباعدة المطلوبة فى الانفعال الجمالى. وقد يقال إن المطلوب هو **الحياد أو عدم الانحياز**، ويعنى ذلك أنه لا ينبغى أن يؤثر ما نكرهه وما نحبه وميولنا الشخصية فيما نصدره من أحكام جمالية. وقد يكون من المفهوم أن نطلب أن نكون محايدين أو غير منحازين فى أحكامنا الجمالية، لكننا قد نعجب لأمر من يطالبنا بأن نستمع إلى سيمفونية بحياد وعدم انحياز، وربما كان المقصود بالحياد فى هذه الحالة أن ننصرف إلى الموضوع الجمالى فنتبين علاقاته الداخلية وما يتحلى به من صفات، ولا ننشغل بعلاقاته الخارجية التى تتصل بنا أو بالفنان الذى أبدعه أو الثقافة التى نبت فيها. وتشكل العلاقات الداخلية أو الباطنة ما يسمى **بالموضوع الظاهرى phenomenal object**، بينما تشكل العلاقات الخارجية ما يسمى **بالموضوع الطبيعى physical object**. ونحن عندما نتوجه بانتباهنا إلى التكوينات اللونية فى الصورة فإننا نراها كموضوع ظاهر، وعندما نركز على الطريقة التى مزجت بها الألوان، وكيمياء هذه الألوان، فإننا نراها كموضوع طبيعى.

وقد يتساءل البعض عن ماهية هذا الفن الذى نتحدث عنه. ويشرحه الغالبية من الفلاسفة بأنه - بمعناه الواسع - كل شيء من صُنع الإنسان، كمقابل للأشياء التى تبدعها الطبيعة، ولأنها أشياء من صنع الإنسان تسمى **أعمالاً فنية**، فإذا ما تبين لنا أن ما حسبناه تمثالاً من خشب ليس إلا بقايا شجرة قد اتخذت هذا الشكل، فإننا سنظل نعتبرها جميلة، ولكننا لن نعدّها عملاً فنياً من تلك الأعمال التى يطلق عليها البعض اسم **الفنون الجميلة fine arts**، وهى هذا الضرب من الفنون التى تتميز عن الفن العادى بأنها قد صيغت أساساً لنقرأها ونشاهدها أو نسمعها جمالياً، وقيمة الفن الجميل ليست فيما قُصد به ولكن فيما يحققه فى تجربتنا به، فما الذى يمكن أن نصنعه بالسيمفونيات سوى أن نسمعها ونستمتع بها؟ وأى نفع آخر يمكن أن نحصله منها؟ فوظيفتها هى توليد الاستجابات الجمالية فى المستمعين وليست لها وظيفة أخرى، ومن ثم يمكن أن نعرّف **العمل الفنى** بأنه الموضوع المصنوع بشرياً، والذى ينحصر عمله تماماً، أو بشكل أساسى، فيما يستولده من استجابات جمالية يُثرى بها التجربة الإنسانية. ويمكن أن نقابل بين الفن الجميل وما يسمى **الفن المفيد useful art**، وهو هذا الفن الذى تندرج تحته كل الأعمال التى تخدم غاية فى حياة الإنسان غير غاية أن نشاهدها جمالياً، مع أنها يمكن أن تقوم بهذا الدور لكن بشكل ثانوى. ومما لاشك فيه أن هناك حالات يحار فى أمرها النقاد، ولا يعرفون هل يعتبرونها من الفن الجميل أو من الفن النافع، ومن هذه الحالات فن المعمار، فمن الناس مَن يعتبر المبانى موضوعات جمالية أصلاً، وتأتى مسألة سُكناها أو التعّبد فيها فى المرتبة الثانية، ومنهم مَن يعتبرها موضوعات للاستنفاع بها، وأن وظيفتها الجمالية مسألة لاحقة، ولكن عندما يكون العمل الجماعى هو نفسه عمل نافع، فإن العلاقة بين وظيفته العملية وسماته الجمالية تصبح علاقة مهمة. ويدور معظم النقاش فى مسألة **الدور الوظيفى functionalism** للفن، حول الخلاف على العلاقة بين الوظيفتين العملية والجمالية، وما إذا كان الشكل ينبغى أن يتبع الوظيفة دائماً، أو أن الشكل ينبغى أن يكون تقويمه مستقلاً عمّا يؤديه العمل الفنى من وظيفة عملية.

وتتعدد طرق تصنيف الفنون الجميلة، ولكن الاتجاه السائد هو ما يصنّفها إلى **فنون مسموعة auditory**: تقوم على الصوت ولها شكل الموسيقى، وتتكون الموسيقى من أنغام موسيقية، أى أصوات لها وقع معين تتخللها فترات سكون، وتتتابع فى نظام زمنى معين، **وفنون منظورة visual arts**: تتكون ظاهرياً من مدركات بصرية، وتخاطب العين، ولو أن ذلك ليس دائماً، إذ توجد حالات تخاطب فيها حاسة اللمس كذلك. ويندرج تحت الفنون المنظورة فن **التصوير painting**، **والنحت sculpture**، **والمعمار architecture**، وكل الفنون النافعة تقريباً. ومن الصعب أن نصنّف **الأدب**، فهو

بالتأكيد ليس فناً بصرياً، ولم تؤلف القصيدة أصلاً لتُكتَب. وليس الأدب فناً سمعياً كذلك، فمما يزيد في تأثير القصيدة أن تُقرأ بصوت عال، لكن قيمتها لن تتضاءل لو أنها لم تُقرأ بصوت عال، وليس من الضروري أن تُقرأ بصوت عال لتؤدي دورها كقصيدة. ولو كان الأدب فناً مسموعاً لانتمى إلى فن الموسيقى، لكن الأثر الذى تحدثه القصيدة لا يتوقف على جرس الكلمات بقدر ما يترتب على ما تتضمنه من معان. وينبّه ريتشاردز إلى أن معانى الكلمات، وما يرتبط بها من صور فى أذهان مَن يحيط باللغة التى كتبت بها القصيدة، هى ما يميز الأدب عَما سواه من الفنون الاخرى، حتى لقد أطلق على الأدب أنه فن رمزى، لان عناصره هى الكلمات، وهى ليست أصوات ولا علاقات قلمية، لكنها اصوات لها معان لابد من الإحاطة بها قبل ان نفهم القصيدة أو نستسيغها.

وتشتمل الفنون المختلطة mixed arts على الفنون التى تجمع فى نفسها على أكثر من فن من الفنون السابقة، فالأوبرا فن مختلط يتضمن الموسيقى والكلمات والتصميمات المرئية. وتغلب التكوينات المرئية على فن الرقص، بينما الموسيقى فن مصاحب له. وتستعين السينما بكل الفنون. ويتوقف العمل الذى يمكن ان يؤديه كل فن على طبيعة الوسيلة التى يلجأ إليها للتعبير عن نفسه، وعلى ذلك فالفنون المرئية بشكل عام فنون مكانية، يمكن أن تصور المظهر المرئى أو ما تبدو عليه الأشياء أفضل مما يستطيعه أى وصف بالكلمات، ولكنها على العكس لا تستطيع أن تصوّر الحركة أو تتابع الأصوات فى الزمان، وإنما يتيسر ذلك للأدب الذى يقوم على ترتيب العناصر زمنياً. ونفس الشىء فى التصوير. لو أننا فى التصوير نستطيع ان نركز على جزء، ثم الجزء الآخر من غير ترتيب، بينما فى النحت يتوقف الأثر الذى تتركه مشاهدة التمثال على زاوية الرؤية طالما أنه يستحيل مطالعة الموضوع المنحوت بأبعاده الثلاثة مرة واحدة، ولذلك فإن الترتيب الزمنى أهم فى النحت منه فى التصوير. وتعتمد الموسيقى على الترتيب الزمنى للانغام مثل اعتماد الأدب على الترتيب الزمنى للكلمات. وبسبب هذا الاختلاف فى طبيعة الوسيلة فإن لكل فن مواصفاته، ومن هذه المواصفات الموضوع subject matter، وهو ما يدور حوله الفن. وليس لكل الاعمال الفنية موضوعات معينة، فالقصيدة والمسرحية والرواية لابد أن تدور حول شىء، لكن أغلب الأعمال الموسيقية ليس لها موضوع، وليست سيمفونية بيتهوفن الخامسة عن القدر او البطولة أو أى من هذه الأشياء التى ينسبها لها البعض. وبعض اللوحات عبارة عن ألوان واشكال لا موضوع لها، وبعضها له موضوع مثل العشاء الأخير. وكثيراً ما نسمع عن الفكرة theme فى الموسيقى، ولكن الفكرة فى الموسيقى لها معنى مختلف تماماً، فهى فى الموسيقى سلسلة من الانغام داخل تركيب المعزوفة، وليست بالفكرة التى نعرفها فى الادب.

ويمكن ان نقول عن الفن المرئي انه يتمثل الأشياء في الطبيعة تمثلاً حرفياً، والمفروض أن يتمثلها **التصوير** بالألوان والأشكال، ولكنه لا يفعل ذلك دائماً، وعموماً فإن التصوير والنحت والفنون المرئية الأخرى يتمثل كل منها الطبيعة بطريقته، لكن من الصعب أن نقول إن الموسيقى تتمثل الطبيعة، فالموسيقى أنغام تستحدثها آلات من صُنع الإنسان، بينما لا يوجد في الطبيعة إلا أصوات وضوضاء.

ولعل **الأدب** هو الفن الوحيد الذى يمكن أن نبحث فيه عن **المعنى**، وعموماً فإن القيم التى يمكن أن يقدمها لنا العمل الفنى تتنوع، فقد ينصرف المشاهد للعمل الفنى إلى **قيمه الحسّية sensuous values**، فيشغله نسيجه وما فيه من ألوان أو ظلال أو أنغام، كالزرقة العميقة فى السماء، ونعومة العاج، ولمعة الرخام، ورنين الكلمات، بمعنى أنه لا تدخله البهجة من الموضوع الطبيعى فى حدّ ذاته بل من صورته الحسّية، ولكن الإعجاب بالقيم الحسية وبالألوان والظلال والأنغام قد يؤدى به إلى ملاحظة العلاقات بينها وتقدير ما فى العمل من **قيم صورية formal values**. ولكلمة **صورة form** بالنسبة للأعمال الفنية معنى يختلف عن معناها فى السياقات غير الجمالية. وليست الصورة هى الشكل **shape** حتى فى الفنون المرئية، فالصورة هى جُماع العلاقات المتداخلة بين الأجزاء، وانتظامها فى بنية عضوية واحدة، ولكن الشكل حتى فى الفنون المرئية ناحية واحدة من نواحى الصورة، فإذا كان البعض يخلط بين الصورة والشكل فى التصوير فيعرّف صورة اللوحة بأنها شكل أو مجموع الأشكال التى فيها، فإنه يتناسى الألوان التى يقوم الشكل على تخومها والحدود التى بينها. والواقع أن بعض الأعمال الفنية تشترك فى صفات تركيبية معينة فيما بينها، الامر الذى يُسلكها معاً فى شكل واحد يجعلنا نعطيها اسماً واحداً، فنقول مثلاً شكل **السوناتا**، ولكننا عندما نتحدث عن الشكل الذى ينفرد به احد الأعمال الفنية فإننا نقصد صورته المفردة وتنظيمة الخاص، وليس شكله الذى شارك به غيره من الأعمال، ومن ثم يكون من المفيد أن نميز بين الشكل فى عموميته، أو **الشكل ككل form - in - the - large**، أى **البنية structure**؛ **والشكل فى جزئياته أو تفاصيله form - in the small**، أى **النسيج texture**. وعندما نتحدث عن بنية العمل الفنى فإنما نعنى البناء العضوى ككل، الناتج من العلاقات المتداخلة للعناصر الأساسية التى يتكون منها، ولذلك فإن اللحن جزء من بناء السيمفونية، مع ان اللحن نفسه يتكون من أجزاء مترابطة، ويكون هو نفسه شكلاً مصغراً، فما نعتبره عنصراً فى البنية هو كلٌ فى النسيج، ويمكن بدوره أن يُجزأ ويُحلل إلى عناصر. وكان **بيتهوفن** من الفنانين البارعين فى مجال البِنْية، عنه فى مجال النسيج والمادة اللحنية، بينما كان **شوبير وشومان** من الفنانين الذين يُشهَد لهم بالبراعة فى مجال النسيج والمادة اللحنية، وكانا

كثيراً ما يفشلان في توحيد هذه العناصر في بِنْية كلية مُرْضِيَة جمالياً.

ويكاد ينعقد الإجماع على ان **الوحدة العضوية organic unity** هي المعيار الأساسي الذي يكون به الحكم على الشكل، أو بمعنى أصح **التنوّع في الوحدة variety in unity**، فالموضوع الموحد ينبغي أن يحتوي داخله على عدد هائل من العناصر المنوّعة التي يسهم كل منها في التكامل الكلّي للمجموع الموحّد، بحيث لا يكون هناك فوضى أو اضطراب رغم العناصر المختلفة داخل الموضوع. ومعنى «عضوي» أن كل عنصر يبادل الآخر الاعتماد عليه، ويعمل في ارتباط مع الآخر، بحيث ان اي تغيير في أحد العناصر يعتبر تغييراً فيها جميعاً، وبمعنى آخر فإن الأجزاء تترابط باطنياً وليس ظاهرياً. ولا يعني ذلك أن كل الأجزاء لها نفس الأهمية، فبعض الأجزاء لابد أن يكون أكثر أهمية، والأعمال الفنية في ذلك تشبه تماماً الكائنات الحيّة، ومن المستحيل أن نبلغ الوحدة العضوية الكاملة فهي مطلب مثالي ومستحيل، بل ربما كان مطلباً غير مرغوب فيه. وكذلك فالوحدة العضوية ليست هي المبدأ الوحيد الذي به يكون تقويم الأعمال الفنية، فهناك **الفكرة theme** التي يُبرزها العمل، والتنوّع فيها **thematic variation**، والتوازن بين الأجزاء المختلفة في نظام جمالي، وتطوّر كل جزء والتناسق بين اللاحق والسابق. وإن **الرتابة والفوضى** لهما أعدى أعداء التجربة الجمالية، ويكون التخلّص من الرتابة بالتنوّع، والوحدة هي التي تجنبنا الفوضى.

ويعكس العمل الفني إلى جانب القيم الصورية أو الحسّية قيماً أخرى يستمدها من **الحياة من خارجه life values**، وتقتضي من كل من الفنان والمتذوّق معرفة الحياة، فالعمل الفني قد يتضمن مشاعر، او يحتوي افكاراً، أو يقدم مشاهد يرجع فيها جميعاً إلى الحياة من حوله. ويرى أصحاب **النزعة الانعزالية isolationism** اننا لكي نتذوق العمل الفني لا نحتاج لأكثر من التطلّع إليه والاستماع له او قراءته، المرة بعد المرة أحياناً وبتركيز شديد. وليس ثمة حاجة إلى الخروج من إطاره لنقارن بينه وبين حقائق التاريخ والسيرة أو ما شابه، ولو فعلنا ذلك فلن يكون العمل الفني مستكفياً بذاته، ومن ثم يكون معيباً من الناحية الفنية. ويرى السياقيون أو **أصحاب النزعة السياقية contextualism** بخلاف الانعزاليين، أن العمل الفني ينبغي ان يُفهَم في سياقه أو في بيئته الشاملة، وإن الكثير من المعرفة التاريخية وغيرها تدخل في صميم العمل الفني وتثري تجربته أكثر مما لو كانت بدون مثل هذه المعرفة، ومن ثم ينبغي أن يكون تذوق كل الاعمال الفنية في سياقها، وحتى الموسيقى الخالصة والتصوير التشكيلي. ويتوقف اعتناق الناقد للانعزالية أو للسياقية على نظرته إلى طبيعة الفن ووظيفته، فإذا كانت نظرته صورية، أي إذا كان هو نفسه **صورياً formalist**، فإنه لن يهتم بقيم الحياة التي سبق أن ألمحنا إليها، كالافكار والعواطف وغيرها، وسيحيها قيماً

وسيطة **mediumistic**، وقيماً تمثيلية **represen-tational**، لا تمت بصلة للتذوّق الجمالي، ولا علاقة لها بالصورة وهي السمة التي ستخلد على مر العصور، بينما القيم التمثيلية تمثل أو تعكس أشياء وقتية تخص عصراً أو مكاناً بعينه. ولحسن الحظ فإن أغلب الفلاسفة والنقاد من معتنقي النظرية الصورية، ولكنهم يتّبعون **نظرية الفن تعبير expression theory**، فإلى جانب الصورة أو الشكل توجد قيم أخرى ترتبط بالشكل ولا يمكن فهمها إلا من خلاله، وإلى جانب إرضاء متطلبات الشكل ينبغي أن يكون العمل الفني معبّراً، وأكثر ما يكون تعبيره عن المشاعر الإنسانية. ويذهب بعض الفلاسفة إلى أكثر من نظرية التعبير، إلى نظرية أخرى تقول بأن الفن في الواقع يرمز للمشاعر ولا يعبّر عنها، بالمعنى الذى نرمز إليه بعلامات المرور، من حيث أنها تشبه بعض الشبه الشيء الذى نرمز إليه، مثلما تشبه الأيقونة ما ترمز إليه، وتسمى لذلك **رموزاً أيقونية iconic signs**، فطبقاً لنظرية المعنى تكون الأعمال الفنية رموزاً أيقونية للعمليات السيكولوجية التى تجرى فى الإنسان، وخاصةً لمشاعره، ولعل الموسيقى أبلغ مثال على ذلك،فهى فن حركى **kinetic**، زمانى **tempo-ral**، يتدفق في المكان والزمان، فيعلو ويطفر، ويتذبذب ويندفع، ويئز ويتردد ويتحرك باستمرار. وتمثل الأنماط الإيقاعية في الموسقى أنماط الحياة الإيقاعية، أو بمعنى آخر هى أيقونية أى تشبه إيقاعات الحياة، أو بها منها شبه.

ورغم أن العمل الفنى به الكثير من الحياة، وخاصةً في الادب، إلا أننا عندما نصدر أحكاماً جمالية عليه، فلن يتوجه حكمنا إلى ما فيه من خير أو شر فنصدر حكماً أخلاقياً، ولن يتوجه إلى ما فيه من شَبَه بالحياة فنصدر حكماً حول مدى صدق هذا الشَّبَه، ولن يقلل أو يزيد من قيمة العمل الفنى جمالياً أنه ينهض على وقائع وأحداث من التاريخ، أو يتضمن أوصافاً جيولوجية أو فلكية صادقة علمياً. وقد يكون أهم من تلك الوقائع والأحداث التى يتضمنها العمل الفنى صراحة، تلك القضايا التى يحتويها ضمنياً. ومما لا شك فيه أن **النظرية العامة عن الكون Weltanchuung** التى يقدمها العمل الفنى هى نظرة ضمنية، وقد يزعم البعض بحق أنه بالإمكان الكشف عن نوايا الكاتب ودوافعه الشعورية واللاشعورية وحالته النفسية العامة ورغباته وعواطفه من خلال العمل الفنى، وقد يغرينا أن نقول مع **أرسطو** أن الشخصية في المسرحية وفي القصيدة صادقة بمقدار ما يمكن أن توجد هذه الشخصية فى الحياة فعلاً فى مثل هذه الظروف، ولكن هذا المعيار نفسه كثيراً ما يخدعنا عن الشخصية وعن أنفسنا. وبالمثل فإن القيم الأخلاقية فى الأعمال الفنية قد تكون مهمة نظراً لخطورة الفن اجتماعياً وتربوياً، حتى ما كان ترفاً عقلياً بقصد إزجاء الوقت. غير أن البعض قد يرى فى التجربة الجمالية، وفيما تتجه من إثراء عقلى وروحى، أقصى ما يطمع إليه الفنان، فإذا كانت هناك جوانب أخلاقية لا

يوافق عليها البعض فإن خطورتها لتتضاءل إلى جانب ما يتيحه العمل الفنى من متعة جمالية.

ويتوسط بين النزعة الأخلاقية والنزعة الجمالية اتجاه يؤثره البعض، ويجمع بين النزعتين ويكاملهما **interactionism**، ويربط بين الفن والأخلاق، ويزعم بأنه ما من سبيل لأن ينتج أى منهما أثره مستقلاً عن الآخر. وما من شك أننا نفيد من الأدب الكثير من الدروس، وأن الأدب العظيم يمكن أحياناً أن يكون واعظاً، وأن من يقول برسالة الأدب الأخلاقية والتربوية له كل الحق فيما يذهب إليه، ولكن الأدب العظيم كذلك يخسر خسارة كبيرة لو أنه لهذه الغاية وحدها كان وجوده، وكان ما يضفيه عليه الناس من قيمة، فالأدب يمكن بحق أن يعلّم، ولكنه يقوم بهذا الدور تلميحاً وليس تصريحاً، وهو يعلّم كما تعلّمنا الحياة، ليس بالمواعظ ولكن بتهيئة المواقف والشخصيات والأزمات والصراعات، بشكل يخلف آثاره الأخلاقية، ويولّد فى نفس وذهن القارىء الوهج الذى أراده المؤلف، والذى أراد له أن يكون بمثابة تفجير لوعى القارىء، بحيث يستحيل هذا القارىء بعد قراءة هذا العمل إلى شىء مختلف عما كانه قبلها. ومن ثم يذهب البعض إلى أنه ليس من الضرورى أن تكون هناك دروس وعظية فى العمل الفنى، وإنما يُكتَفى فيه بشخصيات فى مواقف قد رُسمت بإتقان ووضوح، بطريقة تقنعنا فنتصور أنفسنا فيها، ونتبنى دفاعاتها ونظراتها، ونعيش تجاربها الشرّة، الأمر الذى يرضينا ويمنحنا بعض الراحة. وكان **أرسطو** يقول بأن عظمة العمل الفنى فى قدرته على إفراغ ما فينا من قلق، وهو قول لا يتفق وعلم النفس الحديث، علاوة على أن الفن العظيم لا يكتفى بأن يكون بمثابة الواحة التى نتفيأها من وقدة الحياة، أو المخدر الذى ننعم فى دواره اللذيذ ببضع ساعات، نتلهى فيها عن مشاكلنا، ثم نعود إليها من جديد وكأن شيئاً لم يحدث، وإنما العمل الفنى العظيم هو ذلك الذى يرهف مشاعرنا وذكاءنا ويطلق عنان خيالنا، ونستشرف منه عوالم من الأحداث والأفكار والعواطف والفلسفات، تفجر وعينا، وتزيد طاقاتنا الفكرية والانفعالية، وتلهب قدرتنا على الاستجابة للعالم المحيط بنا.

ويغالى البعض فى تقدير الأضرار الأخلاقية والاجتماعية التى يمكن أن تخلّفها الأعمال الفنية «**غير الأخلاقية**»، ولا يوجد من الناحية السيكولوجية ما يجعلنا نعتقد أن من الممكن أن يرتكب قارىء الرواية البوليسية السوىّ جرائم كالتى يقرأ عنها، فالجريمة لها دوافعها العميقة وتحتاج إلى دراسة متأنّية ومستقصية فى نفس المجرم وبيئته الوراثية والاجتماعية، ومما لا شك فيه أن القراءة فى الجريمة تزيد لدى أصحاب الميول الإجرامية، وأن الاتجاهات الإجرامية لو وُجدت تنشط بالإقبال على القراءة فى الجريمة، وربما تكون القراءة فى الجريمة منصرفاً للنوازع المكبوتة، وعاملاً من عوامل العلاج النفسى. وحتى إذا سلّمنا بوجود آثار اجتماعية وأخلاقية ضارة لبعض الأعمال الفنية، فهل يجيز ذلك

حظرها وفرض الرقابة عليها؟ وهل من الجائز أن يكون لبعض الناس الحق فى تحديد ما يقرأ الغالبية وما يشاهدون؟ ومما لا يقبل الجدل أن الرقيب إنسان يأتيه الخطأ كما يأتى البشر، ولا يوجد ما يضمن أن تجيء أحكامه أسلم من أحكام من يحدد لهم ما يقرأون ويشاهدون. ثم أليس من الأفضل أن يُترك الناس أحراراً، يطالعون الآراء، ويتعرفون على الأذواق المختلفة، ويختارون منها جميعاً ما يعمّق معرفتهم، ويزيد من ترقّى مجتمعاتهم، فإذا حظر الفيلم أو الكتاب فإن منعه يُحرمهم فرصة المفاضلة والإحاطة بالرأى الآخر والاختيار لأنفسهم.

ويقول بالقيمة الجمالية **aesthetic value** أصحاب النزعة الجمالية **aestheticism**، وهم فرقتان أو نظريتان، فأتباع النظرية الموضوعية **objectivist theory** يعرّفون الموضوعية بأنها الصفة التى تجعل من الشيء موضوعاً جمالياً، وأتباع النظرية الذاتية **subjectivist theory** يعرفون الذاتية بأنها العلاقة التى تربط الشيء بمشاهديه، كأن يربطهم به حبهم له أو استمتاعهم به، فكأن الجمال فى قاموسهم هو ما نحبه وتتحصل لنا به استجابات ممتعة، لكن عبارات كالسابقة لا تخبرنا بشيء عن العمل الفنى بقدر ما تخبرنا بأشياء كثيرة عن المشاهد لهذا العمل، واستقباله النفسى له، وهى أحكام شخصية وليست جمالية. وقد يرغب البعض لذلك أن يتجنب الحكم الشخصى فيحكم على الشيء بأنه جميل إذا اعتبرته أغلبية الناس كذلك، ورغماً عن هذا فقد تكون الأغلبية على خطأ، ومن ثم يذهب القائلون بالنظرية الذاتية إلى اعتبار الجميل ما يعتبره النقّاد جميلاً، طالما أنهم صفوة مجتمعاتهم وأعلم بهذا المجال من غيرهم وأكثر حساسية للجمال. ولكن ألم يتفق أغلب النقاد فى عصر الجريكو على أن أعماله أقل جمالاً من أعمال معاصريه، مما يعنى أن النقاد قد يخطئون كغيرهم؟ ولهذا يذهب البعض فى تعريف الجميل بأنه ما يعتبره أغلب النقاد فى كل العصور جميلاً، ومع ذلك فإننا ما نزال بصدد استجابات النقاد ولم نتعرض للعمل الفنى نفسه. ولا جدال فى أن النظرية الموضوعية تعالج القيم الجمالية فى العمل نفسه، فإذا كان الناس يقدّرون هذا العمل فليس ذلك إلا لما فى طبيعته من هذه القيم. ولا يختلف أحد فى أن ما يضفى على العمل الفنى قيمته الجمالية ليس إلاّ ما فيه من «جمال». ولقد تعرّض البعض لوصف الجمال فقالوا بأنه يُدرَك بالحدْس وليس بالعقل، وأنه لا يعرّف. وقال آخرون بأنه يتحدد بثلاثة عوامل هى الوحدة **unity**، والتعقيد **complexity**، والحدّة **intensity**. ولقد أجملنا من قبل ما يقصدونه بالوحدة والتعقيد أو التنوّع، أما الحدّة فهى الدرجة التى تكون عليها إحدى الصفات البارزة فى العمل الفنى، فمما لا شك فيه أنه بكل عمل فنى صفة تبرز على ماعداها، وأن هذه الصفة توجد على درجة من الشدّة أوالحدّة. وعلى ذلك فإننا إذا تناولنا هذه الصفة التى تميز العمل الفنى وتبرُز فيه من ناحية انتشارها

وانسياحها فى كل العمل الفنى، أو إذا تناولناها من ناحية أن هذا العمل ثرى بالمتناقضات أو شديد الرهافة، فإننا نكون بذلك منبهين إلى ما فى العمل من تعقيد وتشابك وتنوّع، وإذا تناولنا العمل الفنى من حيث انتظام عناصره فإننا ننبه إلى ما فيه من وحدة. وإذن يكون الجميل هو ما يتحلى بإمكانيات ذاتية يمكن ان تولد استجابات جمالية لدى أكبر عدد من النقّاد والناس. وتتمايز الأعمال الفنية بقدر تمايزها بهذه الصفات والاستجابات .



مراجع

- Tolstoy, L.: What is Art?
- Santayana George: The Sense of Beauty.
- Dewey, John; Art as Experience.
- Croce, Benedetto: Aesthetic.



علم الظاهر

Fenomenologia; Phänomenolgie; Phénoménologie; Phenomenology

هو علم توفرت عليه مدرسة أعضاؤها الأوائل من الجامعات الألمانية فى السنوات قبل الحرب العالمية الأولى، خاصةً جامعتى جوتنجن وميونخ، وأصدروا بين سنتى ١٩١٣ و١٩٣٠ مجموعة من الكتب بإشراف **إدموند هوسرل**، أبرز وأهم فلاسفة المجموعة الذين ضمّوا **موريتس**، **وجايجر**، **وألكسندر بفاندر**، **وماكس شيللر**، **وأوسكار بيكر**، وشاركهم **مارتن هايدجر** وإن لم يكن من المعدودين معهم، **وأدولف رايناخ**، **وهيدويج كونراد مارتيوس**. غير أن أول من استخدم الاصطلاح **يوحنا هنرى لامبرت** الذى عاصر **كنط** وتحدّث عمّا أسماه **علم الظواهر** فى كتابه «**الأورجانون الجديد**» (١٧٦٤)، ووصف **الظاهرة** بأنها ما يبدو للحسّ من الأشياء، ومن ثم فعلم الظواهر هو العِلم الذى يتخذ موضوعاً له ما تبدو عليه الأشياء. وميّز **كنط** بين الظاهر بمعنى ما يظهر من الشىء، وبين الشىء فى ذاته أو فى حقيقته، فأوضح بأن للأشياء ظاهراً وباطناً، وأن علم الظاهر هو العلم الذى يصف الظاهر دون الباطن، حيث أن الظاهر هو الشىء المتيسّر معرفته، وأن الباطن يستحيل الإلمام به. وذهب **الوضعيون** إلى إنكار الشىء فى ذاته، أو الباطن، وقالوا إن كل شىء قابل للوصف والتحليل، وأن المسألة لذلك هى فى استخدام اللغة الاستخدام الأمثل الذى يحقق تعريف الشىء كما يَمْثُل للوعى، باعتبار أن هذا التعريف هو وصف عملى يستقصى الشىء تماما. وهنا يختلف علم الظاهر عن **الفلسفة الظاهرية phenomenalism** (انظر **الظاهرية**)، لأن الأخيرة تردّ الأشياء إلى ما يبدو منها للأحاسيس، أى تردّه إلى الصفات الحسّية كالشكل واللون والصوت، بينما علم الظواهر يصف الشىء وصفاً ظاهرياً، أى وصفا شاملاً يحيط بالشىء من جهة ما يظهر منه، ويكتشفه، أى يكتشف أشياء منه لم تكن ظاهرة وصارت بذلك ظاهرة عن الشىء، بل إنه يخلق الشىء

خلقاً بالحدس الذى يركّزه عليه، فيدرك فيه مالم يدركه بالعقل، وهو يتجاوز - بما يخلقه فى الشىء أو بما يكتشفه فيه - الصفات العارضة، إلى ماهية الشىء الثابتة، وهو ما يسميه **هوسرل** وضع هذه الصفات العارضة بين قوسين، واستبعادها من التأمل، والانصراف بالوعى عن قصد إلى الماهية الخالصة. ويطلق **هوسرل** على هذه العملية اسم **الردّ الظواهرى المتعالى** الذى يتجاوز به الأنا العالَم المباشر إلى موقف يتجاوز به الأنا خبرات الواقع إلى المجرى الخالص للخبرة المعاشة. وكان **هايدجر** تلميذ **هوسرل**، واشترك معه فى تحرير مجلة **Jahrbuch**، ونشر فيها كتابه الرئيسى **«الوجود والزمان»**، ولكن **هايدجر** اختلف عن **هوسرل** فى معنى التعالى، وعرّفه بأنه الوجود، لكنه ليس الوجود كما توجد الأشياء، ولكنه الوجود فى توقع لإمكانياته، حيث يوجد الإنسان متقدماً على نفسه، هادفاً أن يكون ما لم يكنه، متجاوزاً فى ذلك العالَم الذى أعطى له، فهو يخرج عن ذاته، ولكنه يخرج إلى العالَم ليوجد فى العالَم وليس ليعرفه لمجرد أن يعيه. (**أنظر هوسرل وهايدجر وبرنتانو وهارتمان**).

● ● ●

مراجع

- Husserl, Edmund; Phenomenology and the Crisis of Philosophy.
- Ryle, Gilbert: Phenomonology.

● ● ●

على الأسوارى

متكلّم من المعتزلة وكان من أتباع **أبى الهذيل العلاّف**، ثم انتقل إلى مذهب **النظّام**، وزاد عليه بأن قال: ما عَلِمَ الله أن لا يكون لم يكن مقدوراً لله تعالى، وهو قول يوجب منه أن تكون قدرة الله متناهية، ومَن كانت قدرته متناهية كانت ذاته متناهية ولا يكون إلهاً.

● ● ●

علىّ بن أبى طالب

(٢٣ ق. هـ-٤٠هـ / ٦٠٤-٦٦٧م)، القطب الشهيد، ابن عم النبىّ، وزوج ابنته **فاطمة**، قتله ابن **ملجم** بسيف مسموم وهو خارج للصلاة وكان متفرداً بالإمامة والإمارة، لفضله السابغ وعلمه البالغ، أخذ عنه علماء الكلام قبل أن يتطرّقوا إلى علم اليونان، وكان أول من وضع أصول منطق الكلام، فلما شكا إليه **أبو الأسود الدؤلى** شيوع اللحن وفساد المعنى، قال له اكتب ما أُملى عليك، ثم أملاه أصولاً فيها أن كلام العرب يتركب من اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المُسمّى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا بفعل. والأشياء ثلاثة: ظاهر، ومضمر، وما ليس بظاهر ولا مضمر. وأطلق الإمام على ذلك المنطق اسم **النحو** فعُرِف به. وله كتاب **«نهج البلاغة»** يشهد له على علو باعه فى الحكمة، وقدرته السامقة على التفلسف، جمعه **الشريف الرضى** العباسىّ من أحفاد الإمام **علىّ**، ومن نسل الإمام **موسى الكاظم**، قيل فيه إنه

خلاصة فلسفات العصور، وفلسفته فيه أخلاقية اجتماعية دينية، واهتم العلماء بالشروح عليه، وأطال كل منهم فى بيان أسراره، وكما يقول **الشيخ محمد عبده** - وهو أيضاً من شرّاحه - إن كلاً يقصد بشرحه تأييد مذهب، وتعضيد مشرب. وانتهى **الشريف الرضى** من جمعه سنة ٤٠٠ هـ لعله به يشبع حاجة العالِم والمتعلّم إلى الحكمة المصفّاة والفلسفة الحقيقية.

يقول **الإمام علىّ: إن أول العلم معرفة الله**، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. فمَن وَصَف الله فقد قَرَنه، ومَن قرنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جَهِله، ومَن جَهِله فقد أشار إليه، ومَن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومَن قال «فيما» فقد ضمّنه، ومَن قال «علامَ» فقد أخلى منه. والله تعالى كائن لا عن حدث، موجودٌ لا عن عدم، مع كل شىء لا بمقارنة، فاعلٌ لا بمعنى الحركات، بصيرٌ دون أن يكون منظوراً إليه مِن خَلْقه، متوحدٌ لا سكن يَستأنس به ويستوحش لفقده. أنشأ الخَلْق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا روية ولا تجربة ولا حركة. أحال الأشياء لأوقاتها، ولأم بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها، عالماً قبل ابتدائها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها.

ويقول فى **العِلْم**: إنه العِلْم النفسى أو **علم القلوب**، وهناك العِلْم العقلى أو **علم الأذهان**. وأرفع العلم هو **العلم العملى** الذى يظهر أثره على الجوارح، وأوضعه **العلم النظرى النقلى**. وأفضل العلم ما نعقله عقل رعاية لا عقل رواية، فرُواة العلم كثير، ورعاتُه قليل. والعلم خير من المال، فالعلم يحرسُك وأنت تحرس المال، والمال تُنقصه النفقة، والعلم يزكو على الإنفاق، وصنيع المال يزول بزواله. والعلم يُدان به، ويَكسب به الإنسان الطاعة فى حياته، وحُسن الأحدوثة بعد وفاته. وهو حاكم والمال محكوم عليه. وخُزّان المال فى حياتهم يهلكون، والعلماء باقون ما بقى الدهر. والناس فى العلم **ثلاثة**: عالم ربّانى، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم. **والجهل** لا خير فى القول به. والناس أعداء ما يجهلون. وكل وعاء يضيق بما جُعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع. والعلم **علمان**: مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع. ولا علم بدون عمل، فالاثنان يقترنان، ومَن علِمَ عَمِلَ، فالعِلم يهتف بالعمل، وإلا ارتحل عنه.

ويقول فى **العقل**: إنه أغنى الغنى، كما أن الحُمق أكبر الفقر. والعقل عندما يتم للمرء ينقص كلامه. وهو أنفع من المال. وأكثر ما يُصرع العقل تحت بروق المطامع. والعاقل صدره صندوق سرّه، ولسانه وراء قلبه. وهو الذى يضع الشىء مواضعه.

وعلم الحكمة، أو علم الفلسفة، هو كل قول مداره الحق فهو الّيق بأن يُتّبع، والحكمة

تُؤخذ أنّى كانت، وهى ضالة المؤمن. والحكيم إذا سُئِل عَما لا يعلم لا يستحى أن يقول لا أعلم، ولا يترك قول « لا أدرى »، ولا يقول كلّ ما يعلم.

وللإمام فلسفة فى الفقر، وعنده أن الفقر منقصةٌ للدين، ومدْهَشةٌ للعقل، وداعيةٌ للمَقْت. واشتراكية الإمام تفرض للفقراء نصيباً فى أموال الأغنياء، ولو كان الغَنىّ يُخرج ما عليه مَن فرض فى ماله لما جاع فقير، ولما كانت الفتن والموبقات. والغِنَى صنو الظلم، والغَنىّ الظالم يظلم مَن فوقه بالمعصية، ومَن دونه بالغلبة، ويظاهر الظلمة من أمثاله. وتواضُعُ الأغنياء للفقراء مطلوب، والأحسن منه أن يتيه الفقراء على الأغنياء اتكالاً على الله.

والمرأة فى فلسفة الإمام شرٌّ كلُّها، وشرُّ ما فيها أنه لابد منها، ولسانها عقرب، وغيْرتها كُفر، بينما غيرة الرجل من الإيمان.

وعنده أن كل امرىء وما يختار، ولو كان الأمر قضاءً لازماً وقَدَراً حاتماً لبَطُل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد. والناس مأمورون تخييراً، ومنهيون تحذيراً، وتكليفهم يسير وليس بالعسير، والكتب السماوية لم تنزل للعباد عبثاً، ولم يُرسَل بها الأنبياء لعباً، ولم يكن خَلْق السموات والأرض باطلاً، فذلك ظنٌ من ينكر الله. والإيمان يقين وعدل وجهاد وصبر.

ولا تثريب فى الوطنية، فإنْ تحب وطنك لا يتعارض مع الإسلام، والمحب لوطنه يتدارس مع العلماء والحكماء فى تثبيت ما يصلح عليه أمر بلاده.

وتقوم البلاد على الطبقية، فالمجتمع طبقات يصلح بعضها ببعض، ولا غِنَى ببعضها عن بعض. فهناك أولاً جنود الله، ثم هناك كُتّاب العامة والخاصة أى طبقة الموظفين، ثم طبقة القضاة والمشتغلين بأمور العدالة، وطبقة التُجّار وأهل الصناعات، وطبقة العُمّال، ثم أهل الجزية والخراج من أهل الذمّة، وأخيراً الطبقة السفلى من ذوى الحاجة والمسكنة، وحقوق كل طبقة وواجباتها قد حدّدها الله فى كتابه أو سُنّة نبّيه. ويقول فى كل طبقة: إن الجنود هم حصون الرعية، والرعية هنا معناها الدولة، والدولة تُصان بهم، وواجبها أن تنفق عليهم وتجهزهم بما يفى حاجتهم. والناس - أى المجتمع - فى حاجة للقضاء والعمّال والكَتَبة. والتُجّار وذوو الصناعات يجتمع بهم المال عضد الدولة، والطبقة السفلى فيها الفائدة بما تقوم من أعمال.

ومن واجبات الحاكم أن ينفق مال الدولة فيما ألزمه به الله من الاهتمام بالناس، وأن يوطّن نفسه على لزوم الحق والصبر عليه، وأن يضع فى المناصب أنصح الناس نفساً، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حِلْما، ممن لا يثيره العنف ولا يقعد به الضعف، وأن يأتى اختياره لهم من أهل البيوت الصالحة والسوابق الحسنة.

وعلى الحاكم أن يسوس موظفيه باللُطف، فذلك أدعى ليحسنوا الظن به، ويبذلوا النصيحة

له، ولا يدع تفقُّد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإن لليسير من لُطفه موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه. وأفضل قرة عين الحاكم استقامة العدل في البلاد وظهور مودة الرعية، ولا تظهر مودتهم إلا بسلامة صدورهم وقلة استثقال دولتهم. وعليه أن يواصل حُسن الثناء عليهم، فكثرة الذكر لحُسن أفعالهم تهز الشجاع وتحرّض الناكل. واختيار الموظفين أساسه الاختبار.

وعلى الحاكم أن يبتعد عن المحاباة والأثرة فإنهما من شُعَب الجور والخيانة، وأن يأتي اختياره لأهل التجربة والحياء من البيوتات الصالحة، فإنهم أقل في المطامع، وأبلغ في عواقب النظر. وعلى الحاكم أن يجعل لهم أجوراً سابغة تنصلح بها نفوسهم، وعليه أن يبعث عليهم من يراقب أعمالهم ويتفقدها.

وليكن نظر الحاكم إلى صلاح الاقتصاد وليس ما يدر من مال ويغل من خراج، فإن استجلاب الخراج لا يُدرَك إلاّ بالعمارة، ومَن طلب الخراج بدون عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً. وحُسن العمارة فيه ثناء على الحاكم والثقة به، وإذا حدثت أمور تستوجب التعديل عليهم احتملوا ذلك عن طيب خاطر. والعُمران محتمل ما حملته الحكومة، وخراب الاقتصاد يكون من إعواز الناس، والناس يعوزون عندما يكون همّ الحكومة الجمع.

ومن واجب الحكومة أن تراعي التجّار والصنّاع، وتتفقد أمورهم، وتلبي مطالبهم. وينقد الإمام عليّ طبقة التجّار والصنّاع أن بهم شُحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكّماً في البياعات، وذلك به مضرة العامة، فلتمنع الحكومة إذن الاحتكار، وتشجّع على البيع السمح، وتراقب الموازين والأسعار فلا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع.

والحكومة ملتزمة بطبقة المحتاجين وأهل البؤس والزّمْنَى، ومن هؤلاء النافع والمعتّر، ومن الواجب تخصيص المعونة لهم فإن هؤلاء من بين طبقات الرعية هم الأحوَج إلى الإنصاف، وكذلك اليتامى وذوى الرِّقة في السن.

وليكن شعار الحكومة والحاكم حديث رسول الله لن تقدّس أمة لا يُؤخَذ للضعيف فيها حقُّه من القوى. وليحذر الحاكم خاصته وبطانته، فإن فيهم استئثاراً وتطاولاً وقلة إنصاف. وليلزم الحق مع القريب والبعيد. وليحذر سفك الدم، وأن يُعجَب بنفسه بحُبّ الإطراء له، وأن يُكثر من المنّ على الرعية بإحسانه، ويَعِدُهم فيُخلف. وليحذر العجلة، واللجاجة، والوهن، والاستئثار والتغابي. وليتدبر التاريخ ويتذكر ما مضى من حكومات.

وينهى الإمام عليّ عن الاستبداد ويأمر بالشورى: من استبدّ برأيه هَلَك، ومن شاور الرجال شاركهم في عقولهم.

ولمّا سمع قول الخوارج «لا حُكم إلاّ لله» قال: **كلمة حق يراد بها باطل**»، لأن تفسير النص

الدينى مردّه فى النهاية إلى المفسّر، فالحُكم فى الحقيقة ليس لله وإنما للمفسّر.

وكان الإمام ضد الغوغائية. ويقول فى الغوغاء وسلوكهم: هم الذين إذا اجتمعوا غلبوا، وإذا تفرّقوا لم يُعرَفوا، وإذا اجتمعوا ضرّوا، وإذا تفرّقوا نفعوا - يعنى يرجعون إلى مهنهم فيُنتَفع بهم، كرجوع البنّاء إلى بنائه، والنسّاج إلى منسَجه، والخبّاز إلى مَخْبزه.

ويحذر الإمام من الخلاف فى الرأى. يقول: الخلاف يهدم الرأى. وقال له اليهود: ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم فيه، فقال: إنما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنكم ما جفّت أرجلكم من البحر حتى قلتم لنبيّكم: إجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، فقال لكم: إنكم قوم تجهلون!

ويقول الإمام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر: مَن رأىَ عدواناً يُعمَل به، ومنكراً يُدعَى إليه، فأنكره بقلبه فقد سَلِمَ وبَرِىء، ومَن أنكره بلسانه فقد أُجِر، وهو أفضل من صاحبه. وفى قول آخر فمنهم المُنكِر للمُنكَر بيده ولسانه وقلبه فذلك المُستكمِل لخصال الخير، ومنهم المُنكِر بلسانه وقلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومُضيِّعٌ خصلة، ومنهم المُنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه فذلك الذى ضيّع أشرف الخصلتين من الثلاث وتمسّك بواحدة. ومنهم تارك لإنكار المُنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميّت الأحياء. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يُقرّبان من أجَل، ولا ينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند إمام جائر وقال: أول ما تُغلَبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروف، ولم ينكر مُنكَراً، قُلِبَ فجُعِلَ أعلاه أسفله وأسفله أعلاه»، يقصد أنه حيوان ولم يعد بعد إنساناً، لأن الأسفل هو الجزء الحيوانى فى الإنسان.

ومن أحاديثه فى آخر الزمان قوله: يأتى على الناس زمان لا يُقرَّب فيه إلاّ الماحل (أى الساعى فى الناس بالوشاية)، ولا يُظرَّف فيه إلا الفاجر (أى لا يُعَدّ ظريفاً إلا الفاجر)، ولا يُضعَّف فيه إلا المُنصف (أى لا يعدّ ضعيفاً إلا المنصف). يعدّون الصدقة فيه غُرماً، وصلة الرحم مَنّاً، والعبادة استطالة على الناس، فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء، وإمارة الصبيان، وتدبير الخصيان!» وقوله: واعجباه! أتكون الخلافة بالصحابة والقرابة» !! وقوله: يأتى على الناس زمان لا يبقى فيه من القرآن إلا رسمه، ومن الإسلام إلا اسمه. مساجدهم يومئذ عامرة من البُنى، خرابٌ من الهُدى، سُكّانها وعُمّارها شرّ أهل الأرض، منهم تخرج الفتنة، وإليهم تأوى الخطيئة، يردّون مَن شذّ عنها فيها، ويسوقون مَن تأخر عنها إليها، يقول الله تعالى: «فبى حلفتُ لأبعثن على أولئك فتنة أترك الحليم فيها حيران»، وقد فعل، ونحن نستقيل الله عَثْرة الغفلة». وقوله: يأتى على الناس زمانٌ عضُوض، يعضّ الموسر فيه على ما فى يديه، يُهَدُّ فيه الأشرار (أى يرتفع شأنهم)، ويُستذَل الأخيار، ويُبايع

المضطرون».

رحم الله الإمام ونفعنا بعلمه!



علي بن رَبَّن

أبو الحسن الطبرى، مولده ونشأته بطبرستان، وتوفى بها سنة ٢٤٧هـ (٨٦١م). وكان يقرأ على الولاة كتب الفلسفة وانفرد منها بالطبيعيات. ولما قامت الفتنة بطبرستان أخرجه أهلها فنزل بالرّى، ورحل إلى سامراء، وصَنّف فيها كتابه الذى اشتهر به «فردوس الحكمة» فى الفلسفة. وفى فهرست ابن النديم أنه أسلم على يد المعتصم، وادخله المتوكل ضمن جلسائه لمّا ظهر فضله. ومن مؤلفاته الهامة جداً وخاصة لايامنا هذه كتاب «الدين والدولة»، لا يفصل فيه بينهما، فلا قيام لدولة بلا دين، وليس الدين إلاّ سياسة، والدولة دعامة الدين، ومن لا يُزَع بالقرآن يُزَع بالسلطان.



علي عبد الرازق «الشيخ»

(١٨٨٨ - ١٩٦٦م) المفكر المصرى الحرّ، صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ذائع الصيت الذى دارت حوله مناقشات طويلة، وصُنِّفت الكتب للردّ عليه، وقضت فيه الحكومة المصرية وقتها بجمع نُسَخه وإحراقها، وسَحْب شهادة العالمية من مؤلِّفه، وفصله من وظيفته كقاضٍ شرعى فى المنصورة. والشيخ من بيت من اعرق بيوت الصعيد، فقد ولد فى أبى جرج من أعمال المنيا، وشقيقه هو الفيلسوف الإسلامى المعلّم الشيخ **مصطفى عبد الرازق**. وكان **علي عبد الرازق** عضواً بالمجمع اللغوى، وتعلّم فى اوكسفورد وإن لم يكمل تعليمه هناك بسبب اندلاع الحرب العالمية الاولى. وللاسف فإن الأزهر استغرق ٢٢سنة ليرفع الغبن الذى أوقعه عليه فى ١٣ أغسطس ١٩٢٥، واستدعى ذلك التماس الرأفة من الملك فاروق الذى أصدر عفوه عنه فى ٣ مارس ١٩٤٧، وعيّنه وزيراً للأوقاف. ولم يكن كتابه «الإسلام وأصول الحكم» بيضة الديك الواحدة كما قال عنه النقاد، فالشيخ له «الإجماع فى الشريعة الإسلامية». وكان الحاقدون عليه قد ادّعوا أنه لم يكتب إلا هذا الكتاب، وأنه من إملاء المستشرقين الذين تعلّم عليهم، ومن البديهى ان لا يؤلف الشيخ وقت اضطهاده شيئاً آخر بعد الاجتراء عليه هذا الاجتراء الفاحش وتجريده من شهادته وعمله الذى يتعيَّش منه. وقد دافع الشيخ عن نفسه انه صاحب راى وله مذهبه فى نظرية الحكم فى الإسلام وفى فلسفة الحكم عموماً. ودافع عنه الكثيرون وعلى رأسهم فيلسوفنا الإسلامى الكبير **عباس محمود العقاد**. والحقيقة التى نستقيها من تحليل اسلوب الشيخ ودفوعه التى ردّ بها على حُكم لجنه كبار العلماء، ان الشيخ هو نفسه مؤلف الكتاب ولا أحد غيره، ولو قد حَذَف من الكتاب بضع عبارات، إرضاءً لكبار العلماء الذين حاكموه، لأراح واستراح ولصار الكتاب

بعد ذلك سليماً وإن لم يكن فى الحقيقة قد تعدّل فيه شيء، فالكلام هو الكلام، والنظرية هي النظرية، والعنوان كما هو، ولكن الشيخ لم يقبل ان يحذف شيئاً، ورفض التُّهَم المنسوبة إليه، واوضح فى جلاء ان الشريعة الإسلامية بما هى كذلك لا يمكن ان تكون شريعة روحية لا علاقة لها بالحُكم كما ادّعى عليه معارضوه، فمن البديهى أن تطبيق هذه الشريعة يقتضي وجود حكومة تقوم به، ولا يمكن ان تطبّق الشريعة الإسلامية حكومة من الحكومات إلا إذا كانت هذه الحكومة إسلامية كذلك، وإنما ما كان يعارضه الشيخ هو فكرة **الخلافة**، فهو ينكر ان يكون فى القرآن أو السُنّة ايٌّ مما يشهد بهذه الخلافة ووجوبها. والحقيقة أن كل من تصدّوا بالردّ على الشيخ لم يكونوا على مستواه الجدلي، ولم يتطرّقوا للردّ عليه فيما نبّه إليه من مسائل تجاوزت الخلافة نفسها، كقوله إن زعامة النبى عليه السلام كانت زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة، فلما انتهت الرسالة بموته ﷺ انتهت الزعامة أيضاً، وما كان لاحد أن يخلفه في زعامته مثلما أنه ما كان لاحد أن يخلفه فى رسالته. وإذا كان لابد من زعامة بين أتباع النبيّ بعد وفاته، فإنما هى **زعامة جديدة** غير التى عرفناها لرسول الله ﷺ، ولا تتصل بالرسالة، وليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية - زعامة الحكومة والسلطات لا زعامة الدين، وذلك ما حدث فعلاً، فقد تمت البيعة لابى بكر وكانت **بيعة سياسية** لها كل طوابع الدولة المحدثة التى كان العرب بسبيلهم لإنشائها - دولة عربية بحكومة عربية، خلافاً للإسلام باعتباره لا هو عربى ولا هو أعجمى وإنما **ديانة عالمية**. وكان المعروف للمسلمين يومئذ انهم إنما يقدمون على إقامة **حكومة مدنية دنيوية**، ولذلك فقد خرج البعض على بيعة أبى بكر باعتبار أنهم إنما يختلفون معه في أمر من أمور الدنيا وليس من أمور الدين، ويتنازعون في شأن سياسي لا يمس الدين ولا يزعزع الإيمان، ولم يزعم ابو بكر ان إمارته دينية وقد قال «يايها الناس إنما أنا مثلكم وإنى لا أدرى لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله ﷺ يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعَصَمَهُ من الآفات، وإنما أنا مُتَّبِع ولست مبتدعاً». وكان عجيباً على ذلك أن يُختَرع لابى بكر لقب خليفة رسول الله، وأن يجيزه هو ويرتضيه، وفهمتْ الغالبية أنه طالما قد صار خليفة الرسول، وكان الرسول خليفة الله فى الأرض، فأبو بكر **خليفة الله**، وانقادتْ له على اعتبار هذا المعنى الدينى للخلافة. وكان هناك معارضون مثل **عليّ**، **وسعد بن عبادة**، والمعارضون لُقّبوا **بالمرتدين**، ومع ذلك لم ينسحب ذلك على **عليّ وسعد**، ولعل الذين حاربهم أبو بكر لانهم رفضوا تأدية الزكاة لم يكونوا يريدون بذلك ان يرفضوا الدين وأن يكفروا به، وإنما كان رفضهم الإذعان لحكومة أبى بكر، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة لعدم

اعترافهم به، والنزاع إذن لم يكن نزاعاً دينياً، وإنما كان نزاعاً بين قبائل مثل تميم وقبيلة قريش التي منها ابو بكر - نزاعاً على الحكم لا في قواعد الدين. وكان اسم المرتدّين الذي أطلق على المتنبئين من عهد النبي ﷺ هو اسم حقيقي يصفهم، وكانوا مرتدين على الحقيقة، ثم بقي الاسم لينسحب على كل مَن حاربهم أبو بكر بعد ذلك سواء كانوا مرتدّين حقيقيين، أو غير حقيقيين وهكذا صار طابع حروب ابي بكر دينياً ودخلت هذه الحروب تحت اسم الإسلام، وراج اسم الخليفة ضمن ما راج من مفاهيم خاطئة، وكان له هذا الطابع الديني. ومن مصلحة السلاطين أن يروّجوا لهذا الخطأ بين الناس ليحتموا بالدين وليزودوا عن عروشهم، وصارت الخلافة جزءاً من المباحث الدينية ومن عقيدة التوحيد، وتلك جناية الملوك باسم الدين، والدين منها براء، فلا الخلافة، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الدولة من شئون الدين، وإنما هي شئون سياسية، المرجع فيها لتجارب الأمم وأحكام العقل وقواعد السياسة. وكذلك تدبير الجيوش، وعمارة المدن، ونظام الدواوين، كلها امور يرجع فيها للعقل والتجريب، وقواعد الحرب أو هندسة المباني وآراء العارفين. ولا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما أنتجت العقول البشرية، وامتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

تلك هي دعوة الشيخ **عليّ عبد الرازق**، وذلك هو فكره المستنير: دعوة مستقيمة، صريحة، معقولة، تقدّمية، من مصري نابه كان يستحق ان يُستمع إليه وينتفع به، ولكن الرجعية المصرية - أحد مصطلحات فيلسوفنا الكبير **عباس العقاد** - كانت له بالمرصاد، واغتيل **الشيخ عليّ عبد الرازق** ادبياً وفكرياً واجتماعياً، وانتهى امره في زمنه. وكان المعتقد أنه صنّف كتابه ضد **الملك فؤاد** الذي روّجوا له ان ينتحل الخلافة لنفسه بعد إلغائها في الدولة العثمانية، ولقد انتهى أمر **الملك فؤاد** ومن روّجو له، وماتوا جميعاً كما مات **عليّ عبد الرازق**، إلا ان كتابه لم يمت، وظل حيّاً في ضمائر الناس، و نوراً يستضاء به كلما ادلهمت احوال مصر مثلما جرى مؤخراً، فاعيد طبع الكتاب من جديد مرات ومرات، وفي ذلك يقول الدكتور **جابر عصفور** - أحد أعمدة التنوير في مصر : بقي الكتاب وثيقة من وثائق التنوير يعلمنا أننا ننتمي إلى تراث عظيم، وأن لنا من المفكرين من نفخر بـه : **رفاعه الطهطاوي، ومحمد عبده**، وغيرهما، وكذلك **علي عبد الرازق** - ذلك الفقيه الأزهري والفيلسوف العظيم رئيس المحكمة الشرعية !

●●●

علي عزت بيجوفتش Begovic

الإسلامي، المناضل المجدّد، رئيس جمهورية

البوسنة والهرسك، ولد بكروبا من أعمال البوسنة سنة ١٩٢٥، من أسرة عريقة ومن أصول صقلبية من الجنوب. وتعلم بسرايفو، وحصل على الدكتوراه في القانون، ومارس المحاماة، وانخرط في الجهاد الإسلامي، يذُبّ عن الملّة، وينافح الخصوم، وهو صاحب «**الإعلان الإسلامي**»، الوثيقة الكبرى، بمثابة المانيفستو الإسلامي، يدعو **لإقامة الدولة الإسلامية** في البوسنة، ويحرّض شبيبة المسلمين على الانخراط في منظمة الشبان المسلمين، على غرار نفس المنظمة في القاهرة، وأدانته حكومة **تيتو** في يوغوسلافيا الاتحادية، وحكموا عليه بالسجن خمس سنوات، ثم قبضوا عليه مرة أخرى وحكموا عليه بالسجن أربعة عشر عاماً، وكتابه «**الإسلام بين الشرق والغرب**» ثورة إسلامية وموسوعة كبرى يعرّي به التبشير الكاثوليكي والأرثوذكسي للكروات والصربيين لسكان البوسنة المسلمين من قومه، ويقدّم فيه فلسفة إسلامية قوامها الثقافة الأوروبية. والكتاب بكل المعايير يبدو فيه **بيجوفتش** أستاذاً يملك ناصية الجدل الفلسفي كأفضل ما يكون المشتهن للفلسفة، ويبين فيه ان جوهر الإسلام الفلسفي هو الثنائية التي يقوم عليها: القرآن والسُنّة، والروح والجسد، والعقل والمادة، والدين والعلم. والمشكلة أن العقلية الأوروبية احادية تنكر هذه الثنائية وتختار إما الدين أو العلم، وإما العقل أو المادة إلخ، غير أنه جدلياً وواقعياً لا يوجد دينٌ خالص، ولا عِلْمٌ خالص، والاثنان يفسّر كل منهما الآخر، والإسلام يعني أن نفهم ونعترف بهذه الثنائية المبدئية للعالم، وأن نتغلب عليها، وهذه هي «**الوسطية**» التي يَشتهر بها الإسلام، فهو طريقة حياة، ووحدة من الحب والقوة، والتسامي والواقعية، والروحي والبشرى. ويتضح موقف الإسلام الثنائي من هجوم أهل الدين وأهل العلم الاوروبيين عليه معاً، والاولون ينكرون عليه واقعيته، والآخرون ينكرون عليه غيبيته، والماديون يرونه ديناً وغيبياً فهو يميني، والمسيحيون يرونه - كحركة اجتماعية سياسية - يساري الاتجاه. وإذن فالإسلام به من النظريتين والاتجاهين، وهذه الإثنينية في الإسلام تكشف عن توازنه الجوّاني والبرّاني، ولقد كانت أمة الإسلام دائماً هي **أمة الوسط**، وهذه رسالتها، وهو معنى **الطريق الثالث**: **طريق الإسلام**. والإنسان ليس مفصّلاً على طراز **داورن**، ولا الكون على طراز **نيوتن**، وعلم الحفريات وعلم النفس يصفان الإنسان فقط من الجانب الخارجي الآلي، غير ان الإنسان مثله كمثل اللوحة الفنية والقصيدة، هو أكثر من مجرد كمية ونوعية المادة التي يتكون منها، وهو أكثر مما تقوله عنه العلوم مجتمعة. والقول **بمذهب إنساني** ملحد ضربٌ من التناقض، لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان. وهناك دائماً خلط في المصطلحات هو الذي يتسبب في انتشار الإلحاد، فمثلاً الخلط بين الثقافة والحضارة، فالأولى موضوعها تأثير الدين على الإنسان، والثانية موضوعها تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالَم

الخارجى. والدين والعقائد والدراما والفن من الثقافة، والحضارة هى تقدّم تقنىّ لا روحى، والتقدّم تطورى داروينى، والثقافة سمة الإنسان لا الحيوان. والحيوان الذى قيل إنه أصل الإنسان ـ لا يمكن أن تكون له ثقافة أو دين. والإنسان هو حامل الثقافة. والتأمل جهد جوّانى يختص بالإنسان. والدين بمثابة ثورة، والمجتمع العاجز عن التدين يعجز أيضاً عن الثورة، وعن الفعل والحركة والتقدّم. ووجود الفن دليل على الدين، لأن الفن ثمرة الصلة بين الروح والحقيقة أى الله. وما يخبرنا به الفن كأننا بإزاء رسالة دينية، وعندما يسود الإلحاد يركد الفن. وكذلك الأخلاق، فلا يمكن ابتناء أخلاق إلا على الدين، وليست الأخلاق كما عرفها الرواقيون، هى الحياة فى انسجام مع الطبيعة، وإنما هى على الأرجح الحياة ضد الطبيعة، ولا يوجد إنسان طبيعى، ولا أخلاق طبيعية، والإنسان فى حدود الطبيعة ليس إنساناً، وإنما حيوان له عقل، وكذلك الأخلاق المحدودة بالطبيعة ليست أخلاقاً، وإنما شكل من الأنانية. وليس الدين هو الأخلاق، ولا الأخلاق هى الدين، وفى القرآن أن «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» مما يؤكد الفصل بين الإيمان (الذين آمنوا) والأخلاق (وعملوا الصالحات)، وإنما الأخلاق أساسها الإيمان، والإيمان هو الإسلام، ولقد كان للإيمان عبر العصور تاريخان، تاريخ سابق على ظهور محمد ﷺ، وتاريخ بعد ظهوره، فأمّا السابق عليه فهو اليهودية والمسيحية، والأولى تمثل الاتجاه نحو هذا العالم، وجميع أفكار اليهودية هدفها اصطناع جنّة أرضية، وسِفْر أيوب هو حُلم بالعدالة على الأرض، ويقرر موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودى أن فكرة الخلود غير ذات موضوع عند اليهود، وتنقض نفسها بنفسها، وكذلك نبّه سبينوزا اليهودى إلى خلو العهد القديم من شيء عن الخلود، واختلاف اليهودية عن المسيحية أن المسيحية تقول بتحقّق مملكة الربّ فى السماء وليس على الأرض، وفكرة الماسونية عن الصحوة الأخلاقية للناس على الأرض عن طريق العلْم هى فكرة يهودية، وكذلك كانت الفلسفة الوضعية المنطقية، وتاريخ التطور اليهودى هو تاريخ التطور التجارى. وواقعية العهد القديم ما كان يمكن ان يقابلها إلا مثالية العهد الجديد. ولأول مرة تدرك البشرية من خلال الأناجيل القيمة التى للإنسان، وبذلك تحقق للإنسانية الوعى الكيفى وليس التاريخ. غير ان الدين لا يمكن أن يؤثر فى العالم ما لم يكن دنيوياً، وعلى ذلك فالإسلام هو مسيحية أعيد تكييفها تجاه العالم. والإسلام يتضمن عنصراً واحداً يهودياً، ولكنه يشتمل على عناصر كثيرة غير يهودية، واعتبر هيجل الإسلام استمراراً لليهودية، وكان المسيح يرفض دخول المدن لأن فيها الكفار، وأما محمد فكان يتعبّد فى غار حراء ويعود إلى مكة الكافرة ليؤدى رسالته، وكان لابد له أن يعود من الغار، فلو أنه بقى لظل حنيفياً صوفياً، ولكنه عاد ليواصل الدعوة، وليمزج الجوّانى بالبرّانى، والروحانى بالواقع،

والتنسُّك بالعقل، والتأمُّل بالعقل والحركة، والإسلام بدأ صوفياً وتطور ليصبح دولة، ومعنى ذلك ان الدين تقبّل الواقع وأصبح إسلاماً، أى أصبح إنسانياً، فالإسلام نسخة من الإنسان، وفى الإسلام كل ما فى الإنسان، على عكس بالمسيحية، فعالمها سماوى ملائكى، والإسلام لاعطى قيمة مثالية لعالم الملائكة، ويجعل الملائكة تسجد للإنسان. ولم تبلغ المسيحية أبداً إلى وحدانية الله، ولا توجد بها فكرة واضحة عن الله، وكانت مهمة محمد أن يجعل الفكرة الإنجيلية عن الله أكثر وضوحاً وأقرب إلى عقل الإنسان وفكره، والله فى الأناجيل محبة، وفى القرآن هو الواحد الأحد، وفى الأناجيل هو الآب، وفى القرآن هو ربّ العباد. والإله فى المسيحية هو ربُّ عالم الروح الجوّانى، والاعتقاد المسيحى لذلك يتطلب التحرر الجوانى، وفى الإسلام الله هو رب الجوّانى. والبرّانى - ربُّ العالمين. ويرى سيد قطب ان شهادة «الله أكبر»، و«لا إله إلا الله» هما أعظم القوى الثورية فى الإسلام، فهما ثورة ضد السلطة الدنيوية التى تغتصب الحق الإلهى فى الجوّانى والبرّانى، وهاتان الشهادتان تعنيان انتزاع السلطة من الكُهان، ومن زعماء القبائل والاغنياء، وإعادتها إلى الله، ولذلك كانت لا إله إلا الله ضد جميع أصحاب السلطة فى كل عصر وعصر.

ولم تهضم المسيحية فكرة أن يظل الإنسان الكامل إنساناً، واستنتج المسيحيون من كلام عيسى فكرة الإله الإنسان، واعتبروا عيسى ابن الله، ولكن محمداً ظل إنساناً فقط، وأعطى المثل الأعلى للإنسان والمجاهد، وأما عيسى فقد كان الأثر الذى تركه فى أتباعه ملائكياً. وكذلك الشأن مع النساء، فقد احتفظ القرآن لهن بوظائفهن الطبيعية كزوجات وأمهات، على عكس صورة مارتا ومريم فى الاناجيل، ولذلك لا يحق التهجّم على صورة محمد الإنسانية الخالصة، لانه تهجّم عن سوء فهم، والقرآن نفسه يؤكد طبيعة محمد الإنسانية، ويكشف عن الاتهامات التى ستوجه إليه من بعد: «**قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق**». ولا يعرف الإسلام كتابات لاهوتية مجردة، ولا كتابات دنيوية، وإنما كل مفكر إسلامى هو عالم دين، وكل حركة إسلامية صحيحة هى حركة سياسية. وكذلك كان المسجد والكنيسة، فالكنيسة معبد الربّ، والمسجد مكان الصلاة يؤمه الناس ويناقشون فيه مشاكلهم ويتعلمون فيه. وعصمة البابا يقابلها فى الإسلام عصمة الإجماع فى الفقة «**لا تجتمع أمتى على خطأ**» كما فى الحديث. والقرآن على خلاف الأناجيل يؤكد على أن الإنسان خليفة الله فى الارض، وكل شىء على أنه لا يستهدف إنشاء ثقافة فقط وإنما بناء حضارة كذلك. والحضارة والثقافة تلزمهما الكتابة والقراءة، والإسلام اعتنى بهما من أول سورة نزلت، وكان محمد شديد الاهتمام بتدوين القرآن، وليس كذلك الشأن فى المسيحية التى لم تدوَّن فيها الأناجيل برواية أشخاص آخرين إلا بعد لأى.

وهذه الوحدة التى تجمع بين المتقابلين فصمها البعض من بعد، حينما اختزلوا الإسلام إلى دين مجرد دون الدولة، أو إلى طقوس صوفية دون الدنيا فتدهور حال المسلمين.

وهناك خطر التمادى فى الاتجاه الآخر - **مادية الإسلام**: وهى مجموعة الأفكار المادية التى تحميه من التطرّف المادى، والإسلام بذلك يحمى نفسه من أمثال **ماركس**، لأنه فيه هو نفسه ماركسيته الخاصة.

ولكل ما سبق يؤكد **بيجوفتش** على أنه لابديل عن «**الإسلام دين ودولة**»، ولا صلاح لأمة الإسلام دون التزام أن تكون دولتهم قائمة على الدين، وأن يكون دينهم قوامه الدولة الإسلامية.

●●●

علىّ مبارك

(١٨٢٣ - ١٨٩٣م) مصرى، ولد برنبال من قرى دكرنس محافظة الدقهلية، وهو بلامنازع **أبو فلسفة التعليم المعاصرة فى مصر**، فلا رقىّ، ولا تقدّم، ولا استقلال، بدون التعليم. والناس يحتاجون إلى التعليم كاحتياج الظمآن إلى الماء، وكاحتياج المسافر إلى الزاد. ولا دوام للمُلك بدون تدبير، ولا تدبير إلا **بالعلم**. وفى بلد كمصر فإن أكثر الناس حاجة للتعليم هم **الفلاحون**، ولكى يعبُر المصريون إلى الحضارة الحديثة لابد لهم من **تعليم المرأة**، وأن يأخذوا **بالتعليم الصناعى**، وفلسفة **على مبارك التربوية** أساسها اختيار المؤدِّب الصالح، والأولى التدقيق فى اختيار المعلمين، والتربية عملية تحضّر، وليس أشقى على نفسية الطالب من أن يأخذه مؤدبه بالشدّة، وأن يعاقبه بالإهانة والقسوة، وليست الشدة بالتى تمحو الأخلاق الذميمة، وإنما هى تزيدها وتقوّيها، وعلى العكس فإن الإقناع يقبّحها ويمحوها. والتعليم الذى يغرس فى النفوس **حب الوطن**، والبذل من أجله، والعمل على رفعته، هو ما تحتاجه بلادنا، وليس من المعقول أن يتعلّم شبابنا عن مشاهير العالم ويجهلون البارزين من أفراد قومهم. **والمصريون** كانوا نابهين دائماً، ولقد صحّ الحكم بأن مصر كانت ينبوع علوم الدنيا، ومعدن كثير من خيراتها، وأن أهلها هم الذين أوصلوا نوع الإنسان إلى أن تنقاد إليه آثار القدرة الإلهية. والمدافعة عن الوطن واجبة على كل مصرى، لا فرق فيها بين مالك ومملوك، وشريف وصعلوك. وقديماً قيل: من علامات الرشد أن تكون النفس إلى بلدها توّاقة، وإلى مسقط رأسها مشتاقة. ولقد جعل الله وشائج بين أفراد الأنواع والأجناس يكون بها كمال الكون، والموجودات تكون بغيرها، وهى بالنسبة لبعضها البعض كأنما هى مدينة لبعضها البعض، فيكون وفاؤها بالدين من طريق أن تُنحّل إلى بعضها البعض، وتتراكب من بعضها البعض، لاستمرار النظام وبقاء الكون إلى ما شاء الله. فإذا علمنا ذلك فى الأمور النظرية، فإنه من باب أولى أن نراعيه كذلك فى

أحوالنا الإرادية وأفعالنا الاختيارية، وكل ما يعطينا الوطن ينبغي أن نقابله بالعرفان، وأن نعوّضه، فليس أدعى من أن نقابل الإحسان بالإحسان، وكما فعل معنا الآباء نفعل نحن مع الأبناء، وكما علّمونا نعلّم نحن أبناءنا، ولا شيء أنفع وأجلب للخير والبركة من تعليم الأبناء.

وحب الوطن: ينبغي أن لا يبرح من بالنا، ولا ينبغي أن تفتر أفكارنا عن محبة أهلنا، ولا يجب أن ننسى أن **المصريين** قد أخنى عليهم الزمان، فإذا ظهروا أمام الأغيار بأخلاق ذميمة، كأن يكون بهم بعض الجُبن وضعف القلب، والسعاية والنفاق، والميل إلى الشهوات، والتهاون في الحقوق، وكثرة الأوهام وما يتلو ذلك من الصفات، فإنما ذلك بتأثير ما عانوه، وبما وقع لهم في تاريخهم من حوادث دهرية، فتوالت عليهم غارات المتغلّبين في الأزمان الغابرة، وعوملوا من الغالبين معاملة الأسد للفريسة، وقاسى أهل مصر من أنواع الشدائد حتى ضاقت قدرتهم عن المقاومة، فعوّلوا بالاضطرار إلى طرُق تمكنهم من إرضاء قاهريهم، فلم تكن إلا طرقاً غير قانونية فسلكوها، كالكذب يتخلصوا به من الشرور يقعون فيها، وكالنفاق يترضّون به قلوب المتسلّطين، والخيانة ينالون بها الأرزاق أو الجاه. وما فيه المصريون حالياً أمور طارئة مكتسبة من اختلاط الأمم التي كانت تردُ إلى بلادهم حاملةً عاداتها وأخلاقها لتُلقي بثُقلها على كواهل أبناء البلاد، فلا يستطيعون حَمْلَها ولا نبذَها بالكلية، فينحرفون في سيْرهم عن المجرى الطبيعي، وتتولد فيهم الأخلاق الرديئة التابعة في وجودها لسيَر حكوماتهم، فلو قامت على المصريين حكومات فاضلة تسنّ القوانين ولا تتخطى بها الواجب الملائم لأحوال الأهالي، فلا ريب أن تلك الأخلاق ستزول بالمرة ويخلفها ما فيه كمال الناس. ومن رأى **مبارك** أن المصريين أقرب إلى الإصلاح وأسرع إلى سبيل الفَلاَح إذا وجدوا الدواعي لذلك، والمصري من طبيعته ليّن العريكة، سهل الأخلاق، جيّد الفطنة، صبور، يرضى بالقليل، حَسَن القناعة. وهذه أخلاق قضت بها **طبيعة المكان** الذي يعيش عليه، وسهولة معيشته فيه، ولم يحدث ما يغيّرها، بل هي ثابتة له في كل الأحوال والأزمان، ومتى ما وُجِد للمصريين **القائد** تبعوه بسرعة لا يتوقفون، ولا تأخذهم في ذلك عزّة، ولا يقعد بهم عناد ولا لجاج، وإن كلّفهموا بالأعمال، الشاق منها واليسير، وتحققت لهم منه الآمال، ثبتوا عليه، وداوموا بالليل والنهار، وإذا طولبوا بأداء الكثير، واستبقاء القليل، بذلوا عن طيب خاطر، طالما في ذلك الأمن على الحقوق والأرواح. ومتى ما توجهت همة المصلحين لصلاح الأحوال فإنهم يسارعون إلى العمل، فإذا قُهروا على غير حق أو كلّفوا أعمالاً بلا غاية تعود عليهم تقاعدوا، واستعملوا الصبر والثبات من طباعهم في مقاومة القاسر، فلا يجتنبون طلبه، وراوغوا، ولجأوا إلى القناعة لوقاية الأتعاب التي لا طائل منها، واكتفوا بالضروريات تفادياً من قهر الأعمال، وسَهُل عليهم الفقر والفاقة، إلى أن

ينتهي أمر القاهر، وتدول الدوائر على دولته، وينتهي بالزوال. وهذه هي الحرب الحقيقية التي يدخلها المصريون (الحرب المعنوية أو النفسية)، وتفوق في تأثيرها حرب السيف والسنان، ولا يستطيع القاهر لذلك من مخرج إلا بأن يعاود مراعاة حقوقهم، والعدل فيهم، والسلوك في راحتهم، فيحيي فيهم الآمال، وعندئذ يظهرون صفاتهم الجليلة التي يتحقق بها التقدّم المراد.

وهذه الدراسة النفسية التي يقدّمها على مبارك للشخصية المصرية هي من أولى الدراسات التي تعرّضت لذلك. وكان على مبارك من السابقين إلى فلسفة للتاريخ ومنهج هو علامة عليه. والأمر في التاريخ هو أن لا يطالع الدارس مظاهره دون مخابره. ولقد دأب المُغرضون أن يضيّقوا الفكر فلا يرون فيه إلا ما يظهر لهم منه، فإذا تعمّقوه رأوا الأمور من جميع الجهات، فيحكموا عليها بما تستحقه. وغالب اختلاف الآراء من اختلاف النظر، والمؤرخون عن مصر نظروا إلى جهة فحكموا على كل الجهات بما حكموا به على تلك الجهة. وعندما لا يعتمد المؤرخ إلا على الأخبار التي تتناقلها الألسن تزلّ قدمُه. وقراءة التاريخ هي خير ما يمكن أن نلجأ إليه عند طلب الحقيقة والحكمة. ويمتاز على مبارك فيما كتبه من التاريخ بانفراده بالتخصّص في «الخطط» (١٨٨٩) منذ عهد المقريزي (١٣٦٤ – ١٤٤٢م) ولم يبزّه في ذلك أحد حتى الآن. وكتابة الخطط من ألوان الكتابات التاريخية التي تُرصَد فيها أحوال العمران وتُستَخلص من ذلك العِبَر، وتُعرَف ظروف الشعوب، وكيف يفكرون ويعيشون، وعلى ماذا يعوّلون، وماذا ينشدون. وسيكولوجية الشعوب تظهر في هذا الفن – فن الخطط – جليّة واضحة. وليس من مصدر لمعرفة البنية المادية التحتية التي عليها البنايات الفوقية العقائدية والفكرية والنظرية والقانونية والحياتية إلا من خلال هذه الخطط كمصدر وحيد لها في هذه الحقبة من تاريخ مصر، فهي تعرض بإسهاب للضرورات التي يحتاجها المجتمع في وقته، ولماذا كان انتقال الإنسان المصري، بقوة فكره وغزارة عقله، من حالة إلى حالة، ومن فكرة إلى فكرة. والسبب في ذلك الارتقاء الذي حقّقه المصري، أو الثبات الذي ران عليه، هو ضرورات الحياة، واحتياجاته، وميله لحب الانتفاع، والوقاية الشخصية. وقد قيل لأحد الحكماء: متى عَقَلْتَ؟ فقال: حين وُلدت. فقيل له: وكيف كان ذلك؟ قال: جُعْتُ فطلبتُ، وأُعطيت فسكتُّ!

ولمبارك فلسفة في الأخلاق بحسب المكان، وهو يقول إن الطباع والأخلاق والعادات تتولد من طبيعة القُطر الذي يسكنه الناس، وهذا قانون عام في جميع جهات الأرض، فكل سكان بقعة من مبدأ اتخاذهم لها مقراً ووطناً قد تخيّلوا حتى اهتدوا إلى ما يوافق أحوالهم بالنسبة لهذه البقعة. وأما ما زاد على ذلك من أخلاق فهو طارىء من اختلاط سكان كل بقعة بمن جاورها.

وكانت مصر بلداً زراعياً بما له من مقومات الوديان والنيل واعتدال المناخ، فراجت لدى أهله الفلاحة، والفلاحة هي سبب رقيّ المصريين، لأنها حولتهم عن صفات البهيمية، وخوّلتهم خيراتها، فكانت لهم التجارة والملاحة وسائر الفنون، فكان الفلاحة هي داعي التمدّن عندهم، وهى التى أوصلتهم إلى غوامض العلوم، فإنها دعت مثلاً إلى معرفة النجوم ومواقعها لمعرفة الفصول وأوقات الزرع، فتعلّموا علْم الحساب والهندسة والمساحة وجرّ الأثقال، وصنائع شتى اقتضتها ضرورات الفلاحة، ونشطوا فى الفلك والكيمياء والطب، فكانت معارفهم داعية إلى استقامة فكرهم فى العالَم وتمجيدهم للخالق، فقاموا له بحق العبودية، وابتنوا له الهياكل، وسبقوا غيرهم فأقروا له بالواحدية. ومن هذه المعلومات نتج الانتظام بين طبقات الناس من القوانين والروابط. وبعد أن كان المصرى هائماً كالبهيمة انقذته الفلاحة من كل ذلك، ثم بقوة الفكر وفضيلة العقل والتماس المساعدة للتعاون فى الزراعة استألف الحيوان، فصار له السلطان على الأرض وموجوداتها. وكل ما يكون للإنسان من إدراكات وإلهامات، وأخلاق وعادات، وأعمال هي أمور مكتسبة من خارجه، وانفعالات تنطبع فى ذاته من مؤثرات هى: **المكان وكيفية تعيُّشه من الأرض التى هو عليها، والدين الذى** فيه سعادته وكماله بحسب ذاته، **والحكومات السياسية** التى تسوسه. **وسلوك الحكومات** مع الأهالى يجب أن يكون مدرسة عامة لهم يتعلمون فيها كيف يكون الاجتماع، وأساتذة هذه المدرسة هم كبراء البلد وعقلاؤه وفضلاؤه، يقرّبون المطالب إلى الأفهام بالأفعال وليس بمجرد الأقوال. وبالقوانين واستقرارها يكون الأمن، وتُحفظ الحريات، وتتهيأ الجماعة للترقّى، ويصير الخير الخاص والعام للراعى والرعية، ويدوم المُلك على أحسن نظام.

ولمبارك تفسير فلسفى **للقهر والاستبداد**، ويردّهما إلى التفاوت فى عقول الناس، وجودة النظر فى صالح الأمة، والقُدرة على ضبط القوى الحيوانية المُوجبة للبغى والعدوان. وهذا التفاوت هو الذى مكّن لاستيلاء بعض الناس على بعض، وسريان القهر بينهم حتى نشأ التمييز بين الحاكم والمحكوم، والمالك والمملوك. وهذا هو أصل منشأ الحكومات، فالأصل أنها مبنية على **القهر**، غير أن القهر إذا كان نسبة كونية فما يجعله مقبولاً هو أن يداخله العدل. **والعدل أساس الملك**، والحكومات. تختلف فى ذلك، فمنها الحكومة **الجمهورية** المُنتخبة من الرعية لتحكم فى ظل القوانين، ومنها الحكومة **المَلَكية**، وقد تكون مقيّدة بقوانين، وقد تكون **مطلقة** فرأى الحاكم فيها هو القانون.

وفى كتابه «**نخبة الفكر**» (١٨٧٠) يجعل **علىّ مبارك** سعادة المجتمعات متوقفة على **العمل والعدل**، وإذا انتقص هذان المبدءان فالمسئولية تقع على الحاكم، لأن كل راع مسئول عن رعيته، فالأمم بالمدبرين لأمورها، فإنْ كانوا خيراً

فهي في خير، وإن كانوا شراً فهي في شر، والشعوب تتأخر بقيام الجهلاء عليها وتوظيفهم للمدراء على شاكلتهم، فيسود الهوىَ والغَرَض. والأمم لا تعزّ إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل والإنصاف بهما ثبات أحوال الأمة، وبغير العدل لا يتم صلاح، وهو صفة في الذات تقتضي المساواة، وهي في الفضائل أكملها لشمول أثرها وعموم نفعها، وإليها إشارة رسول الله ﷺ: «بالعدل قامت السموات والأرض»، وليس أحلى مذاقاً من العدل، ولا أمرّ من الجوْر. والعالَم الذى نعيش فيه كالشخص الواحد له أعضاء، والمصالح فيه إما عامة أو خاصة، والحكومة الرشيدة هي التى تغلّب المصالح العامة على مصالح الأفراد، ولو اقتصر الأمر في القوانين وتشريعها على المصالح الخاصة لترتب الفساد واستحكم، ولم تتم مصلحة. والمجتمعات طوائف، وأعمال الناس وظائف مقسّمة على طوائفهم، ولا تفاضل وظيفة على وظيفة، والوظائف يدوية وفكرية، والأجور بحسب العمل، والدولة تحفظ ذلك وأن تجور طائفة على طائفة، والوعّاظ وظيفتهم أن يحُولوا دون تباغض الطوائف. ولو سلك الناس سبيل الإنصاف لم يحتاجوا إلى تدخل الدولة ولا أن يلجأوا للقضاء كما قيل:

لو أنصف الناس استراح القاضي

وبات كلٌ عن أخيه راضي!

ومبارك ضد الشيوعية، وانتقد المزدكية - وهي الإباحية، لأن مزدك أباح الفروج والأموال، وقال إن الناس فيها سواء، وجعلها مشتركة بينهم بدعوى أننا جميعاً أولاد آدم وحواء. ومع ذلك ينتقد مبارك الإسراف وطبقة المترفين الذين يعتمدون على الاستهلاك، فالأمم ليست بكثرة ما تستهلك، وإنما هي بالإنتاج وكثرة المشتغلين فيه، ويجب على ولاة الأمر التنبّه لذلك، وحمل أهل البطالة على العمل، فثواب أعمال الإنسان على قدر ما يُنتج للخلْق، وخاصة في مجال الفلاحة، والحكومة التى تهمل أمر الفلاحة تكون كمن يهدم أساس بيته بفأسه.

وليس من شأن الإصلاح الذى ينشده مبارك أن يؤدى إلى ثورة، وهو يطالب بالتغيير المتدرّج، والمجتمع ما لم يقم على الحرية فَسَد واستدعى الاستبداد والقهر، ولم تزدهر أوروبا إلا لأن الناس كانت لهم حرية الكلام والنقد، فظهر فيها ذوو أفكار ألفّوا كتباً قُيِّض لها الانتشار، وتعلّم منها الناس فانجلت عنهم غياهب الجهل. ومع التعلّم تزدهر الصناعة والتجارة، وبهما يكون العمران القائم على التعاون، فتروج المبادلات، ويكتسب الناس الحِرَف والصنائع والمعارف من الاختلاط، ويطّلعون على عوائد بعضهم البعض وأخلاقهم وآدابهم وأطوارهم.

ويحسم مبارك قضية المرأة وعملها والحجاب، وعنده أن تربية المرأة أقوى في صونها من الحجاب، ولم يكن الحجاب من عادة العرب

وإنما أخذوه عن الأعاجم والأتراك، ولا نجد الحجاب في الريف: ولقد غدا تعدّد الزوجات مصدراً لفساد اجتماعي، فمع استحكام الجهالة أسيء إلى التعدد.

ويرجع مبارك تأخر المسلمين إلى اضطهادهم للفلسفة والفلاسفة واتهامهم بالكفر في بعض العصور، لدرجة أن عطّل المسلمون عقولهم عن استعمالها فيما يمكن أن يعود عليهم بالعلم. والعقل هو الذى يميز الإنسان عن الحيوان، والإنسان يسعى بالعقل إلى تحصيل مقتضيات طبعه، والذى يطيل البحث بالنظر فى أسرار مخلوقات الله هو الذى يقدّر كتاب الله حقّ قَدره. ولقد جعل الله فى بعض الحشرات قرآناً يُتلى ويُدرّس، ولكن البعض كالسوقة لا يميلون إلى المعارف، فضيّقوا الأحوال، وأنكروا كتب الفلسفة، وأمروا المحتسبين أن يشددوا على الفلاسفة، ويهجموا على البيوت إذا علموا أن بها شيئاً من تلك الكتب.

وما من شك أن «مسامرات علَم الدين» (١٨٥٨) هى تحفة مبارك فى الفلسفة، وهو يطلق على فصولها اسم المسامرات، أى أنها للتسلية، والسبب فى تلك التسمية أنه لم يُرد أن يأتى الكتاب كالمحاضرة، فجعله كما يقول فى أسلوب حكاية لطيفة ينشط الناظر فيها إلى مطالعتها، ويرغب فيها رغبته فى هذا الفن من الكتابة الفلسفية. ورغم أن رفاعة الطهطاوى قد سبقه إلى شيء من ذلك فى كتابه تخليص الإبريز، إلا أن مبارك كان موسوعياً فى المسامرات، وطرح فيها خبراته الحياتية ومطالعاته وحكاياته حتى جاء الكتاب كأنما هو الديوان للفكر المتحضّر ولفلسفة التنوير. ولا نشك كذلك أن «مسامرات علم الدين» كانت أولى محاولات التأليف الروائى المصرى. وقد جعلها فى ١٢٥ مسامرة، وتحدّث فيها على لسان أبطالها فى موضوعات كالزواج، والعائلة، والنساء، والتعلّم والتعليم، والإنسان وهيئة الاجتماع، والعادات، والحشيش، وتعدّد الزوجات، والعقائد، والتديّن، وهى بذلك من الروايات التعليمية، وكأننى بمبارك ذلك الفلاح من قرية برنبال، ومن أسفل الطبقات، وقد صنعه العلم والتعليم، يريد أن يعرّف الناس بكل ما أحاطه به علمه وتعلّمه فى المدارس المصرية وفى باريس. والمتأمل لقسمات مبارك فى صورته ليجدها تطفح بالطيبة المصرية، وبالتصميم، والنظر إلى بعيد. والمطالع لخطه ليدهش إذ يجده عبر السطور فى صعود، ويتوخى الجمال، ويفسح بين الأفكار إذا استوفاها. ومنهجه فى هذه الرواية الفلسفية هو منهج المقابلة والمقارنة، وكأنه يطبّق الديالكتيك بحذافيره. وينبّه مبارك من البداية إلى أن شخوصه من نمط هيان بن بيان، أى أنها روائية خيالية لا أصل لها فى الواقع، وغايته من هذا التفلسف الذى يطرحه فى الكتاب أن ينبّه القرائح ويستنهض الهمم، لكى يُعمل القارىء عقله، ويمعن نظره، ويستعمل بصيرته فى نقد

الأمور، والتمييز بين الخير والشر، والنفع والضُّر، وتخيُّر النافع والأنفع، والحَسَن والأحْسَن منه. ومكان الأحداث القاهرة وباريس وبذلك تستحكم المقارنة ويُكتَب لها التمام. وتحفل الرواية بالحِكَم وهي ضرب من الفلسفة العملية، كان يقول: علّموا أولادكم صغاراً، تنتفعوا بهم كباراً، ومن لم يتعلم في صغره لم يتقدم في كِبَره، وإذا كنت في قوم فصاحبْ خيارَهم، ولا تصحب الأردَى فتُرَى مع الردىّ، وعن المرأ لا تسأل وسَلْ عن قرينه، فكل قرين بالمقارَن يقتدي. والكتاب حافل بالنظريات الفلسفية في التربية، والسياسة، والحكم، والسلوك إلخ. ففي التربية مثلاً يجعل للتعلّم عشر وظائف هي: تقويم النفس من رذائل الأخلاق، وتقليل التعلّق بالدنيا والاشتغال بها، ومداومة تحصيل العلم عن اجتهاد وجِدّ، والملاسة مع المعلم، وعدم الاستكبار عن الاستفادة منه من أى سبيل، وأن لا يصغى المتعلّم فى أول أمره إلى مختلف الآراء حتى لا يرتبك تفكيره، وان لا يدع علماً إلا وحاول ان يتعلّم عنه شيئاً، وان يكون تعلّمه على مراتب فيبدأ بالأهم، وأن لا يخوض فى عِلْم حتى يستوفى الذى قبله، وان يعرف شرف العلوم بحسب نتائجها، فالطب أشرف من الحساب لأن ثمرة الطب حفظ الأبدان بينما الحساب حفظ المال، وأن يكون قصد المتعلّم فى الختام ان يعيد بالتعلّم صياغة شخصيته والتحلّي بالفضيلة.

رحم الله عليّ مبارك ونفعنا بحكمته!

●●●

مراجع

- على مبارك: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة.
- على مبارك وآثاره: دكتور محمد أحمد خلف الله.
- تاريخ حياة المغفور له على مبارك باشا. دكتور محمد بك درى الحكيم.

●●●

عمر بن الفارض

(١١٨١ - ١٢٣٥م) الشاعر الصوفى الثانى بعد جلال الدين الرومى، صاحب التائية الكبرى، كان يعيش فى غيبوبة صوفية بالأيام، فإذا أفاق أملى الشعر، وقدر على ثلاثين أو اربعين أو خمسين بيتاً فى المرة الواحدة. وتبلغ تائيته سبعمائة وستين بيتاً. وُلِد ابن الفارض وتوفى بالقاهرة، وتدور أغراضه على الحب الإلهى الذى يقوم على الاتحاد، اى الاعتقاد أن كل ما فى الوجود يتساوى فى الشرف، لأنه يمثل جوانب من الحقيقة الإلهية، فالمسجد والكنيس وبيت الأصنام والنار كلها جوانب لله، وشارب الخمر والمتعبّد فى بيت عبادته، كلاهما يمثل حقيقة واحدة فى مظهرين، والله يتبدّى لكل محبّ فى محبوبه، وواضح أن مذهبه فى الفلسفة هو وحدة الوجود مثله مِثْل ابن عربى.

●●●

عمر الخيّام

الفيلسوف الشاعر عمر الخيام، وكنيته أبو

الفتح، اشهر من يُرجَع إلى شعره فى الحكمة، والعزوف عن الدنيا، وحبّ الجمال، والشطح. ولا يختلف أهل الفلسفة فى تسميته بالقابه الجلالية والعلمية، فهو الإمام، وحُجّة الحق، وعلاّمة الزمان، والحكيم، والدستور، والفيلسوف. وله المؤلفات العديدة: فى الجبر والمقابلة، وشرح ما أشكل من مصادرات إقليدس، والطبيعيات، ولوازم الأمكنة، والموسيقى، وله الرسائل فى الفلسفة: رسالة فى **الكون والتكليف**، ورسالة فى **جواب المسائل الثلاث عن التضاد والجبرية والبقاء**، ورسالتان فى **الوجود**. ويطلق جوته على الخيّام اسم **الحكيم السعيد**، وفى كتابى عن **عمر الخيام والرباعيات** أطلقتُ عليه اسم **الحكيم الوجودى**، فالخيّام كان بحكمته بائساً شقياً، يخترمه القلق ويشمله جميعه، ويضعه ضمن الفلاسفة الوجوديين. والخيّام من أهل الرياضة والمجاهدة، وهو الحكيم الإشراقى، وبحسب تقسيم **الفارابى** لأهل الحكمة فهو الحكيم المتالهّ المتوغل فى البحث والتالهّ، وكان بسطه لفلسفته فى الوجود فى رسائله الفلسفية، إلا أنه شرحها عن حقّ فى رباعياته غير المزيفة والتى لم تُنحل عليه، وجعل فلسفته فيها كالأمثال الدارجة، وصاغها كالمواويل، وذلك ما حدا بالكثيرين أن يترجموها باللغة العامية. والخيّام متاثر فيها **بالأفلاطونية الجديدة**، وهى التى صنعت فلسفته بنزعتها الروحية، وجعلتها فلسفة مشائية وجودية إشراقية.

وميلاد الخيّام ووفاته من الأمور المختلف عليها، غير أن المعوّل عليه أنه من فلاسفة وشعراء **القرن الرابع أو الخامس الهجرى**، وأنه عاصر الدولة السلجوقية، وأن ثقافة العصر التى سادت إبّان حكم هذه الدولة هى التى تشيع فى رباعياته، وأن فلسفته تعكسها كتاباته النثرية والشعرية، وهى صدى أو ردّ فعل للفلسفات التى سادت **نيسابور وبلخ وخراسان** حيث عاش. ولقد حكى الخيّام نفسه أنه بلغ سن **الثانية والسبعين** ولم يعلم شيئاً بعد.

والخيّام عربى رغم ميلاده الفارسى وكتابته بالفارسية، ومسقط رأسه نيسابور، وفيها دفن. وفى رسالته «**فى خلق العالم**» يتبين أن الخيّام يقول بأن الإنسان **موجود تاريخى**، ولم يكن تقدمه اجتماعياً إلا لأنه يؤمن بالله، ولولا الإيمان بالله لاعتقد الإنسان أنه حرّ يفعل ويحوز ما يريد وما يشاء، وأنه من دوافع الاجتماع الإنسانى طلب الثواب وتجنّب العقاب فى الدنيا والآخرة، وأن الاعتقاد فى الله وفى البعث والحساب كان وازعاً قوياً يمنع من العدوان، ويقوّى إحساس الإنسان بالأمن وبالحق. والرسالة **الثانية** عن «**التضاد والجبر والبقاء**» يستخدم فيها **الخيّام** المنطق، ويثبت فيها أن التضاد فى الوجود ممكن وله علّته، وينتهى إلى **واجب الوجود** بذاته، وأن العناية السرمدية تتجه دوماً إلى الخير، إلا أنه خير لا يخلو من الشر، وينسب إليه الشر بالعَرَض، وفى مقابل كلّ شر هناك ألف خير، والإمساك عن إيراد

ألف خير من أجل شرّ واحد هو شرّ عظيم. وهذه الفلسفة في صميمها هي فلسفة ابن سينا في الإلهيات. ويتناول الخيّام مسألة الجبر ويرفضه. ويتناول مسأله البقاء ويفرّق بين البقاء والوجود، والبقاء ليس صفة زائدة في الله، وهو باق بحسب ذاته، ويُوجِد الموجودات بالتعاقب كيف شاء وأنىّ شاء، وذلك هو التوحيد والتنزيه لله كما ينبغي. وفي الرسالة الثالثة المعنونة «الوجود» يظهر الخيّام وكان فلسفته هي فلسفة موجود أكثر منها فلسفة وجود، فالوجود لا يتجلّى إلا في الموجودات، والخيام يبدأ مثل الوجوديين من الموجود إلى الوجود، وليس الوجود موجوداً كالموجودات، ولكنه ما يكون به كل موجود. والوجود مراتب وله أحوال. وفي رسالته الرابعة في «الوجود» أيضاً يخلص إلى أن جميع الذرّات والماهيات إنما تفيض من ذات المبدأ الأول وهو الحقّ جلّ جلاله، على ترتيب، وفي نظام، وأنها جميعاً خيرات لا شر فيها، وإنما الشرّ الذي لازمها يحصل من ضرورة التضاد.

والخيّام إذن لا ينبغي قراءته بسطحية، ويصدق عليه ما قاله عن نفسه:

يرى كل حزب فيّ رأياً ومذهباً

وإني لنفسي كيفما كنتُ يا صاح

وهو يقول في الجمال بترجمة رامي:

القلب قد أضناه عشقُ الجمال

والصدر قد ضاق بما لا يقال

ويقول في الأخلاق:

لا تنظرنّ إلى الفتى وفنونه

وانظر لحفظ عهودِه ووفائِه

فإذا رأيتَ المرء قام بعهدِه

فاحسبه فاق الكلَّ في عليائه

ويثبت وجود الله عن طريق التعالي:

يا ربّ في فهمك حار البشر

وقصّر العاجز والمقتدر

تبعث نجواك وتبدو لهم

وهم بلا سمع يعي أو بصر

بيني وبين النفس حربٌ سجال

وأنت يا ربّ شديدُ المحال

ooo

أوجدتني ياربّ من عدم ولي

أسديتَ فضلاً ماله مقدار

عُذري بأني عند حكمك عاجز

ما دام يوماً من ثراي غبار

وهو يلجأ للحج والصلاة، والحج عودة دائمة إلى الله، والصلاة تُدنيه من المتعالي، وتفتح قلبه على الحضرة الإلهية، فيفني فيها ويستحيل كلاً مع الله، فلا يعود هناك خيّام، ولا أنا ولا أنت. لقد عاد كما تعود القطرة إلى بحرها:

إن تفصل القطرة من بحرها

ففى مداه منتهى أمرها

تقاربتْ يا رب ما بيننا

مسافةُ البعد على قدرها

وإنما الدنيا خيالٌ يزول

وأمرُنا فيها حديثٌ يطول

مشرِقُها بحرٌ بعيدُ المدى

وفى مداه سيكون الأفول

يا قلبُ إن ألقيتَ ثوب العناء

غدوتَ روحاً طاهراً فى السماء

مقامُك العرش ترى حطّةً

أنك فى الأرض أطلتَ البقاء

ومقام المحبة الذى يبلغه الخيّام يشبه فيه مقام رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى التى تقول :

قد هجرتُ الخلق جميعاً ارتجى

منك وصْلاً فهو أقصى مُنيتى

والخيّام يقول :

كيف يحومُ القلبُ يوماً علىَ

غيرك أو يبغى هوىً غيرَ هواك

إن دموعى لم تدع لحظةً

عينى ترنو لحبيب سواك

رحم الله الخيام رحمة واسعة !!

●●●

مراجع

– دكتور عبد المنعم الحفنى : الإمام والحكيم، حجّة الحق، الفيلسوف العالم عمر الخيّام والرباعيات .

●●●

عنان بن داود

رأس الجالوت، خالفَ سائر اليهود، وصدّق بعيسى عليه السلام، ويقول إنه من أولياء الله الصالحين، وليس الإنجيل كتاباً أُنزل عليه وحياً، بل هو عبارة عن أحواله جمعها أربعة من أصحابه. وأصحاب عنان الذين تابعوه أطلقوا عليهم اسم العنانية .



العنترى «أبو المؤيد»

(توفى نحو سنة ٥٧٠ هـ) محمد بن المجلى بن الصائغ، من أهل الجزيرة بين دجلة والفرات، اشتهر فى بدايته بالكتابة عن عنترة العبسى فلقبوه بالعنترى، إلا أنه بعد ذلك صَنف فى الفلسفة، وله «الجُمانة» فى العلم الطبيعى والإلهى، و «العشق الإلهى والطبيعى».

***




باب الغين

غالب الأطرافى

من الخوارج العجاردة، وأصحابه يقال لهم **الأطرافية**، وهم على مذهب الحمزية، إلا أن غالب عذّر **أهل الأطراف** فيما لم يعرفوه من الشرع إذا أتوا ما يعرف لزومه من جهة العقل. وغالب يوافق أهل السُّنّة فى أصولهم، وفى نفى **القدر**، أى أنه كان من الداعين إلى فلسفة **إسناد الأفعال إلى قُدرة العبد**.



غاندى Gandhi

(١٨٦٩ - ١٩٤٨م) **موهانداس كرامتشاند غاندى، مهاتما mahatma الهند أو معلمها الروحى الكبير**، وباعث نهضتها، وصاحب أكبر حركة عصيان مدنى عبر تاريخ الإنسانية كلّه. ولد فى بندربور من إقليم جاجارات بالهند الغربية، وتعلّم القانون بانجلترا، وامتهن المحاماة فى جنوب أفريقيا، ومارس مبادىء الثورة لأول مرة (١٨٩٣) فى هذه البلاد عندما كانت مستعمرة بريطانية، وتركها نهائياً إلى بلاده سنة ١٩١٤ ليقود الهند إلى الاستقلال ويتزعم حزب المؤتمر، وفلسفته **عملية**، قال عنها سمطس- الذى كان رئيساً للوزارة فى جنوب إفريقيا وعرك ثورة غاندى وطريقته فيها: إن غاندى من الصالحين، وكان من نصيبى ان اكون خصماً لرجل أكن له اسمى آيات الاحترام. وكان تولستوى روائى روسيا الاعظم يراسله وأعجب بممارساته، وكان غاندى يحاكيه. وكان **إينشتاين** مبهوراً بفلسفته فى **العصيان المدنى** وتمنّى لو يطبّق طريقته احتجاجاً على استخدام الذرّة فى الحروب. ووصف **الاقتصادى السويدى جونار ميردال** الثورة التربوية التى أجّجها بين سكان قرى الهند وعمّال مدنها أنها طريقة ليبرالية مستنيرة لإقامة اقتصاد متوازن فى البلاد النامية. ولقد طالب غاندى **بالإصلاح الزراعى**، وتكوين تعاونيات على الأسس التى نادى بها **تولستوى**. وكتاباته كثيرة جداً، وتستوعب أربعين مجلداً، ولم يقصد إلى كتابتها أن يكون كالفلاسفة ولكنه اضطر إلى تدوينها أو إملائها على أعوانه بحسب ما تفرضه عليه المناسبات، ومن ذلك كتابه الصغير « **الحكم الداخلى للهند Indian Home Rule** » الذى أصدره وقت أن كان يعمل فى جنوب إفريقيا، وكان سلاح **غاندى** ضد الإنجليز **المسيرات الشعبية، والمقاطعة المدنية** - كمقاطعة البضائع والمؤسسات إلخ، **والصوم احتجاجاً**. وكان يعلّم شعب الهندى أن يجلسوا فى الطرقات ويسدّوها بأجسامهم، ولا يردّوا على عنف المستعمرين بعنف مماثل - حتى لو ضُربوا وأهينوا وسُجنوا جميعهم. واتخذ من قرية **سيفاجرام** بوسط الهند مركزاً لدعوته، وكان يبث دعاته فى كل مكان مبّشرين بمبادئه التى هى نفسها مبادىء **البهاجادجيتا** كتاب الهندوس. وكان **غاندى** من الصوفية الملتزمين، فلا هو يأكل اللحم، ولا هو يعتمد على أحد فى أى شىء،

وإنما يزرع حديقته التى تغله الخضروات، ويرعى عنزته التى تدر عليه اللبن، ويصنع نعاله، ويخيط حرامه، وكان يهادى خصومه فيصنع لهم مما يجيد، فصنع مثلاً لسمطس نعلين. وفى القرى التعاونية التى أقامها كان يعلّم الناس أن يأكلوا مما تصنع أيديهم، وأن لا يعولوا إلا على أنفسهم، وأن لا يخجلوا من أن يتعيّشوا من عرق جبينهم. وفلسفة غاندى تقوم على التسامح بين الأديان والأعراق، والمحبة بين البشر جميعهم، فكان يدعو لخصومه ولا يمل من تذكيرهم بأنه لا يكرههم ولا يكن لهم سوى الخير، وكان يجمع المسلمين والهندوس ويقرأ من كتبهم المقدسة كلها، ويقول إن الأديان كلها على حق، وأن توجهاتها جميعاً للخير، وأنها روحانية فى صميمها. والمبادىء التى استعان بها فى مجاهداته سواء نفسه أو مع الغير أولها «الثبات على الحق أو الساتياجراها satyagraha» بمقاومة الظلم من غير عنف ودون أن تكره ظالمك. ولقد طبّق هذا المبدأ فى جنوب أفريقيا لمدة سبع سنوات وثبتت فاعليته، وأعاد تطبيقه فى الهند. والمبدأ الثانى هو «التجرّد أو الأباريجراها aparigraha»، بعدم التملّك والزهد فى حاجات الجسد والدنيا، من مال وعيال وعقار وأرض. والمبدأ الثالث هو «السوائية أو السامابهافا samabhava» بمعنى أن يستوى عندك الفقر والغنى، واللذة والألم، والنصر والهزيمة، فالمهم أن تنهض وتقول رأيك ولا تخشى شيئاً ولا تفرح لشىء. وهذه المبادىء هندوسية، وهى من قاموس البهاجادجيتا، ومحصلتها الجهاد والصبر والاحتساب، وبمثلها تعاد تربية شعب الهند تربية من التراث. وكافح غاندى من أجل المنبوذين، وكان يقدمهم على نفسه، ويصفهم بأنهم أولاد الرحمن، وكان حزنه شديداً سنة ٤٧ عندما أعلنت باكستان عن انفصالها عن الهند وجرى التقسيم وسط مآس فظيعة، فخرج إلى التجوع والقرى والكفور يواسى المصابين ويعزّى فى المفقودين، ويطلب من الشعب أن يتجاوز المحنة، ولم يكن يرى فى ذلك إلا حصاد الطائفية الممقوتة والتطرّف البغيض، والتعصّب الكريه، ولجأ إلى الصيام، إلا أن أحد المتطرّفين فاجأه فى سيره بإطلاق الرصاص عليه، وكان ذلك فى ٣٠ يناير، فكأن الهند قد ران عليها الصمت، وكان الناس جميعاً على رءوسهم الطير، فالمصاب جلل، وروح الهند ومعلمها قد مات. وكان يقول إن الناس تصفه بأنه المهاتما أى الروح، بمعنى أنه قد أمات الجسد ولم يبق فيه إلا روح، ويحسبون أن الجسد هو مكان العذاب، وبموت الجسد ينتهى الإحساس بالعذاب، ولكن عذاب الروحانيين أوجع، لأنه ليس من خارج وإنما من داخل. وكان غاندى يطبّق على نفسه مبدأ «نبذ كل الملذّات البدنية أو البراهما كاريا brahmacarya»، ويتضمّن ذلك الجنس. ومع أنه تزوج وهو فى الثالثة عشرة إلا أنه كان يتحرّج من الفترة التى كان يعرف فيها زوجته جنسياً، وكان

يستشعر لذلك بالذنب، والذين انتقدوه قالوا إن فلسفته في **تحقيق الذات** يتصادم معها **الحرمان**، ودافع عن نفسه فقال بل إن تحقيق الذات عندى طريقه الحرمان، ولا يسميه كذلك، وإنما يطلق عليه **التعفّف والتسامي**.

ولا شك أن فلسفة **غاندى** ألهمت الكثيرين من المضطهدين فى كل العالم، ومن الذين نهجوا على منواله لمجاهدة مضطهديهم **مارتن لوثر كينج** زعيم الزنوج فى امريكا، وكان متديناً مثله.



مراجع

- Gandhi.: The Story of My Experiments with Truth.2 vols.

  : The Collected Works.

- Geoffrey Ashe: Gandhi.: A Study in Revolution.
- S. Radhakrishnan: Mahatma Gandhi: Essays and Reflections.



الغائية

Teleologie; Téléologie; Teleology

النظرية التى تزعم أن كل ما فى الطبيعة، وما يجرى بها من عمليات، إنما يتوجه إلى غرض أو غاية معينة. وكان **أرسطو** اول من طرح تعريفاً **للغائية**، وقال إنها المبدأ الذى تتحرك الأشياء بمقتضاه نحو تمام صُوَرها التى هى وجودها بالفعل، وأن كل ما فى الطبيعة يخضع لغاية واحدة أسمى. واستخدم الفلاسفة اللاحقون تعريف **أرسطو** للغائية كبرهان على وجود الله، اشتهر باسم **البرهان الغائى teleological argument**، فطالما أن كل الموجودات تفعل لغاية أو غرض فإنه يلزم أن يكون هناك موجود عاقل يوجهها نحو تلك الغاية. ويميز البعض بين النشاط الغرضى أو الغائى والنشاط الوظيفى، على أساس أن النشاط الوظيفى، كنشاط الكبد مثلاً، نشاط له دوره فى الكائنات الحية، ولكنه لا يتوجه لهدف يصر عليه فى الظروف المتغيرة، ويكّيف نفسه وفقه، وهى المواصفات **الثلاث** التى يتصف بها النشاط الغرضى أو الغائى. وقد جرّ الخلط بين النشاطين إلى الحديث عن أيهما باعتباره حديثاً عن الثانى، واحتدام الجدل بين الفلاسفة للتفريق بين النشاطين. ويقترح فلاسفة العلوم كحلّ للإشكال الاستغناء عن **اللغة الغائية** بالكفّ عن اللجوء لتعبيرات مثل «وظيفة» و«غرض» و«هدف» و«لكى»، بترجمتها إلى لغة علمية، كأن نقول «الكُلْية جهاز لازم للتخلص من البول» بدلاً من «**وظيفة** الكلية هى التخلص من البول».

●●●

مراجع

- Ernest Nagel : Teleological Explanation and Teleological Systems. (In The Structure of Science by Nagel).

- E.C. Tolman : Purposive Behavior in Animals and Men.

●●●

الغالية

هم الشيعة الذين غلوا فى حق ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم باحكام الإلهية، فربما شبّهوا واحداً من الائمة بالإله، وربما شبّهوا الإله بالخلق. ونشات شبهاتهم من مذاهب الحلولية والتناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، حيث شبّهت اليهود الخالق بالخَلق، وشبّهت النصارى الخلق بالخالق، ومن ثم سرت هذه الشبهات فى اذهان الغلاة حتى حكمت باحكام الإلهية فى حقّ بعض الائمة، وكان التشبيه بالاصل والوضع فى الشيعة. وقد قال بالغلو كثير من فرق المعتزلة والمرجئة والصوفية من اهل السُنّة. وبِدَعُ الغلاة محصورة فى : الظهور، والتشبيه، والالوهية، والحلول، والبداء، والرجعة، والتناسخ. والظهور هو أن يعتقدوا ان الذات الإلهية تظهر فى جسم النبى او الإمام فيصبح مظهراً لها. والاتحاد هو ان تحل روح الله فى جسم النبى او الإمام. والتناسخ أن تنتقل الروح من جسم النبى مثلاً بعد وفاته إلى جسم الإمام. وسبب عصمة الإمام هو ان روح الله تحلّ فيه، والائمة جسمانيون فى الظاهر، ورحمانيون ربّانيون فى الحقيقة، ولذلك فهم معصومون. والبداء هو ان يرى الله امراً ثم يبدو له ان يفعل غيره. والرجعة هى الاعتقاد بان بعض الموتى يرجعون إلى الحياة قبل يوم القيامة، ومن هؤلاء المهدى المنتظر.

●●●

الغايات والوسائل

Les Buts et Les Moyens; Ends and Means

يرى البعض ان مبدأ الغاية تبرر الوسيلة **la fin justifie le moyen** كان ولا يزال القاعدة الوحيدة الصحيحة فى الأخلاق السياسية، باعتبار ان الافعال لا تتقوم إلا بنتائجها، وهى نظرة غائية **teleological**، فى مقابل النظرة المُلزمة خُلقياً **deontological** التى ترى ضرورة الالتزام بالخير فى ذاته والإقرار بان هناك من الافعال ما هو خير فى ذاته بصرف النظر عمّا يستحدثه من نتائج طيبة، وأن الوسائل الشريرة لا تُنتج إلا نتائج شريرة من جنسها. ومن ناحية اخرى لابد من الإقرار بأن الكذب على المريض لإنقاذه معنوياً، أو الكذب على الجماهير لتبديد مخاوفها، هو امر مغتفر إن لم يكن ملزماً. وكذلك قد يكون من الواجب قتل الحاكم المستبد، والتضحية بفرقة من الجيش لإنقاذ الجيش كله، وحينئذ يبدو أن مبدا الغاية تبرر الوسيلة صحيح، ولكن الحكم على الافعال بنتائجها عملية حسابية تُخرج الاخلاق من نطاق الاوامر المُلزمة إلى نطاق المقارنات والمفاضلات العقلية رياضية. وقد يحتج البعض

على الاستثناءات السابقة بأن الوسائل الشريرة يمكن أن تكون لها نتائج خيّرة، وأن ما يبدو لنا منها انه كذب أو قتل ليس فى الحقيقة بكذب أو قتل، ولكنه خير فى ثياب شر، لانها باستحداثها للنتائج الطيبة قد دللت على انها خير فى هذه المناسبة، فلو قلنا إن الانتحار خطأ باستمرار، سنجد أن انتحار **كابتن أوتس** فى رحلة اكتشاف القطب قد استهدفت إراحة زملائه من عبئه وهو مريض، ليتيح لهم فرصة بلوغ المحطة التالية قبل ان تنفد مؤنهم فيموتوا جميعاً، وبذلك لم يكن انتحاره انتحاراً بالمعنى المعروف. وقد يبدو أن الغايات الواحدة قد تتعدد وسائل تحقيقها، ولكن ذلك إن كان صحيحاً فى كل المجالات فهو ليس بصحيح فى مجال الاخلاق، فالوسائل فيها تؤثر فى النتائج المتحققة، والوسائل المختلفة لاتؤدى إلا إلى نتائج مختلفة. ولا يجوز المقارنة والمفاضلة بين الأفعال بنتائجها فى مجال الاخلاق إلا بين قواعد خلقية ثابتة، وعندئذ تجوز المفاضلة بين فعل خيْرُه محدود وفعلٍ آخر خيْرُه اشمل وأعم. ولكن المؤيِّد لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة يلقى بكل القواعد الخُلُقية عُرْض الحائط، ويجعل منطق النتائج وحده مبداه الهادى، ويترتب على ذلك أن يعيش حياته فى توتر دائم طالما ان كل حركة يقوم بها هى حركة محفوفة بالمخاطر وفيها حياة أو موت، حتى ولو كان ذلك مجازاً وليس على الحقيقة. وقد يمضى العمر به ويسترجع ماضيه ويجد أن تقويمه للافعال بنتائجها قد تغيّر، وأن عقله الذى استهدى به كان مجنوناً إذ اختار وقتها ما اختار، وعندئذ ربما كان صحيحاً ان الإنسان لا يناسبه أن يتحرر من كل القواعد القديمة ويرفض الالتزام بالنصوص التى تقول «لا تقتل ولا تسرق ولا تكذب ولا تزنى».

●●●

الغُرابيّة

غلاة الشيعة الذين زعموا: أن الله أرسل **جبريل** إلى **علىّ** فغلط وذهب إلى **محمد**، لانه كان يشبهه. وقالوا: كان أشبه به من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب. ولذلك لعنوا **جبريل**، وفيهم يصدق قول الله «من كان عدواً لله وملائكته ورُسُله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌ للكافرين» (٩٨ سورة البقرة)، وفى هذا تحقيق اسم الكافر لمبغض بعض الملائكة. والسؤال هو كيف يكون علىّ والرسول متشابهين واحدهما كان صبياً والآخر كان رجلاً مكتملاً شارف الاربعينات !!

●●●

الغزالى «أبو حامد»

(١٠٥٧ - ١١١١م) **الإمام أبو حامد محمد بن أحمد الغزالى**، الملقّب **بحجة الإسلام** حيث كان فى كل ما كتب وأبدع مدافعاً عن الإسلام السُّنّى، ولد بقرية طوس من أعمال إقليم خراسان بفارس، من بيت دين، ودرس علم الكلام على

إمام الحرمين الجويني في نيسابور، وأتقن المذهب السُّنّي **الأشعري**، وانخرط في مساجلات سمع بأمرها الوزير السُّنّي **نظام المُلْك** فاستدعاه إلى بغداد وعهد إليه بتدريس الفقة السُّنّي، وقام بالردّ على **الشيعة الاسماعيلية**، ودوّن ملخصاً لعلوم الفلسفة بعنوان «**مقاصد الفلاسفة**» ولكنه لم يتعرّض لنقدهم، وعاتبه **الأشاعرة** لأنه يؤلف في الفلسفة فدوّن «**تهافت الفلاسفة**» نقداً لعلوم الفلسفة التي تقوم على اليقين الحسّي أو العقلي، وأنكر أن تكون **الحواس** مصدر معرفة يقينية، بدعوى أن الحواس قد تخبرنا بأشياء يكذّبها العقل من بعد، وكذلك أنكر أن يكون **العقل** مصدر معرفة نهائية، بدعوى أن العقل قد يخبرنا بأشياء ثم يعود إلى إبطالها وإخبارنا بأشياء أخرى، وأنه قد يخبرنا بأشياء يكذب فيها كما يحدث في حال النوم والمرض. وأخذ على الفلاسفة عشرين مسألة قال بوجوب تبديعهم في سبع عشرة منها، وتكفيرهم في ثلاث هي: قولهم بقِدَم العالم، وأن الله يعلم بالكليات دون الجزئيات، وأن البعث يكون بالروح دون الجسد. وقد اتهمه **ابن رشد** بعدم الإخلاص للحقّ، وأنه بينه وبين نفسه لا يؤمن بما بالغ في التعبير عنه في كتابه «**تهافت الفلاسفة**»، وردّ عليه بكتابه «**تهافت التهافت**».

وقد اعترت **الغزالي** فترة من **الشك** العنيف، وخشي أن يكون إيمانه مصدره التقليد أو التربية، واقتضاه ذلك أن ينظر في أمر التيارات الفكرية في عصره، وحَصَر طلاب الحقيقة في أربعة، فهم إما **متكلمون** يتوجهون بخطابهم للمسلمين، لكن حججهم إن أقنعت المؤمنين فهي لا تقنع غير المؤمنين، وإما **باطنية** حالهم كحال المتكلمين يدللون على صحة أقوالهم بأقوال ينسبونها إلى إمامهم المعصوم، ولا يرجعون فيها إلى العقل والإقناع، وإما **فلاسفة** سبق أن أوردنا فيهم رأيه، وإما **متصوّفة** وصفهم بأنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، طريقهم يتم بعلم وعمل، وأخص خواصهم لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال، وفارق بين العلم بحدود الصحة والشبع وبين أن يكون الجسم صحيحاً وشبعان، وبين العلم بحدّ السكر وبين أن يكون المرء سكران. ويقول **الغزالي** إنه لم يبق ما يمكن تحصيله بالعلم إلا وقد حصله، ولم يبق أمامه إلا ما لا سبيل إليه بالسماع وبالعلم، بل **بالذوق والسلوك**. وهكذا انتهى **الغزالي** صوفياً مؤثراً طريق التصوف إلى اليقين على طرق الجماعات الثلاث الأخرى المتكلمين والباطنية والفلاسفة، ودوّن «**إحياء علوم الدين**» الذي اشتهر عنه وأودع فيه خلاصة ثقافاته وتجاربه الذاتية، و«**المنقذ من الضلال**» الذي عُرف بالتشابه الكبير بينه وبين «**الاعترافات**» للقديس **أوغسطين**، وعاش عيشة الصوفية ثلاث وعشرين سنة حتى مات بمسقط رأسه طوس.

ويرى **الدكتور عبد الرحمن بدوي**: أن **الغزالي** لم يهجر مع ذلك الفلسفة إلا ليتحول

إلى فلسفة أخرى، فلقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ليتحوّل إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى النهاية.

والواقع أن هذا الرأى يخالف مضمونَ كتاب «الإحياء»، وهو آخر ما كتبه الغزالى والمعبّر شبه النهائى عن نظرياته. ويذهب الدكتور مصطفى حلمى إلى نقد هذا الرأى وتأكيد تعسفه، فالإمام كان موقفه من الفلسفة عن اقتناع تام بتهافت أسسها، والأقرب إلى الصحة أنه لم يسلم من التأثير الفلسفى. ورغم أنه فى كتاب «الإحياء» يهدف إلى بعث العلوم الدينية أو إحيائها كما يفهم من اسم الكتاب ورجع لذلك إلى الفكر السُّنِّى يلتمسه من مصادره، إلا أنه لم يكلّف نفسه عناء التثبّت من صحة النقل، وذلك ما ينبّه إليه ابن الجوزى حيث يقول: وذكر فى كتاب الإحياء من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل، فليته عرض تلك الأحاديث على مَن يعرف، وإنما نَقْل حاطب ليل» (ابن الجوزى: كتاب المنتظم). ومن معاصريه انتقده كذلك - كما يقول السبكى فى «طبقات الشافعية» - عبد الغفّار الفارسى (٥٢٩هـ)، والمازرى (٥٣٦هـ)، والطرطوشى (٥٢٠هـ). ويعدّد السبكى الاعتراضات عليه فيما كان يقع فيه من أخطاء نحوية، وفيما كان يورده من ألفاظ فارسية فى كتابه «كيمياء السعادة»، وأن كتاب الإحياء لم يسلم من أن تكون المذاهب التى يدور حولها هى نفسها مذاهب الصوفية الفلاسفة، وأن الغزالى فيه ظهر واضحاً أنه أعرف بالفقة منه بأصوله. ويذكر المازرى نقلاً عن تلاميذ الإمام أنه كان يعكف على رسائل إخوان الصفا، وتأثر بابن سينا. وقد رأى السبكى أن الغزالى بدأ تعليمه بعلم الأصول ثم الفلسفة لا العكس، ويورد رأى المازرى أن مصادر تعاليمه هى كتاب «قوت القلوب» لأبى طالب المكى، والرسالة القشيرية. ويأتى أعنف النقد للغزالى من مزجه المنطق الأرسطى بعلوم المسلمين، واعتباره للمنطق شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين (دكتور النشار: مناهج البحث). ومن رأى آخرين أن الغزالى لم يكن مخلصاً فى دعواه الالتجاء إلى الطريق الصوفى، وأن اعترافاته لا تتطابق مع واقع حياته (الدكتور البقرى: اعترفات الغزالى)، غير أن ذلك جميعه يكذّبه كتاب الإحياء، فما يعرضه الغزالى فيه يصدق مع تجاربه الشخصية ومعاناته وإخلاصه فى الدعوة، ونظريته فى التصوف تكشف عن معنى أخلاقى أولاً. وإنه لمن الغلو فى النقد أن يقال إن صوفية الفلاسفة قلّدوا الغزالى وسلكوا طريقته فى التعبير عن معانيهم بألفاظ الأنبياء والمرسلين بدعوى متابعتهم لحجة الإسلام. والحق أن ذلك اتجاه قديم فى التصوّف الفلسفى، وليس هناك ما يشابه اصطلاحات الغزالى ،واصطلاحات ابن عربى حتى يقال إن

الآخير تشجع بكتابات الغزالي على أن يقدّم نظريته في وحدة الوجود. وكانت للغزالي انتقادات واضحة لأصحاب دعاوى الشطح من الصوفية، القائلين بالاتحاد والحلول، والمدّعين لإسقاط الأعمال. وقد أيّد ابن تيمية الغزالي فيما ذهب إليه في كتابه «المنقذ» في نظريته عن المكاشفة، من أنه عن طريق المشاهدة والمكاشفة يتبين للصوفية صدق ما أخبر به الرسول ﷺ، وأن مخاطبات الأنبياء أوسع وأشمل وأعمق تأثيراً، وأن الأنبياء بذلك هم رواد هذا الطريق.

●●●

مراجع

- W. Montogomry Watt: The Faith and Practice of al - Ghazali.

– دكتور مصطفى حلمي: ابن تيمية: التصوف.

– الذهبي: سير أعلام النبلاء.

– أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم.

– ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية.

– : نقض المنطق.

– دكتور عبد الرحمن بدوي: الغزالي ومصادره اليونانية. (مهرجان الغزالي).

– دكتور إبراهيم مدكور: الغزالي الفيلسوف (مهرجان الغزالي).

– دكتور عثمان أمين: الجوانية الأخلاقية عند الغزالي.



الغزالي «الشيخ»

الداعية المجدّد الشيخ **محمد الغزالي السقا**، مصري، من مواليد قرية نكلا العنب مركز إيتاي البارود محافظة البحيرة يوم ٢٢ ديسمبر سنة ١٩١٧م، وتوفى سنة ١٩٩٦م، سمّاه والده **محمد الغزالي** تيمّناً بحجة الإسلام الإمام «**أبو حامد الغزالي**»، وتعلّم بكلية أصول الدين بالأزهر، وكان التحاقه بها سنة ١٩٣٧، وفي نفس العام التقى بالشيخ **حسن البنا** المرشد العام للإخوان المسلمين، وانتسب للجماعة، وبدأت منذ ذلك الحين أكبر التحوّلات في حياته، فقد أعجب به البنا وكتب إليه مقرّظاً كتاباته وداعياً له أن يؤيده روح القدس. ومن أجل الدعوة الإسلامية سُجن الغزالي واضطُهد، فسافر إلى السعودية والخليج لعله يجد الكرامة التي افتقدها لنفسه في وطنه، واشتغل بالتدريس الجامعي، ولاقى الحفاوة كل الحفاوة، وكان مفكراً لامعاً، وصاحب رأي متفرّد، وأصدر أكثر من خمسين مؤلفاً تمثل كما يقول الدكتور عمارة «**مشروعاً فكرياً متكاملاً**»، منها: «**الإسلام والأوضاع الاقتصادية**»، و«**الإسلام والمناهج الاشتراكية**»، و«**الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**»، و«**الإسلام في وجه الزحف الأحمر**»، و«**الإسلام والاستبداد السياسي**»، و«**من هنا نعلم**»، و«**حقيقة القومية العربية**»، و«**دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**»، و«**الغزو الثقافي يمتد في**

فراغنا»، و«خُلُق المسلم» إلخ. والشيخ فى كل ما كتب ليس مقلداً، وافكاره فيها اصالة، وفلسفته أساسها الإسلام الأصولى غير المتزمت، ودعوته تكشف عن النواحى الإيجابية فى الإسلام، وفى ذلك يقول: إن الإسلام هو صائغ الأئمة المجتهدين وهم لم يصوغوه. ومصادر الإسلام معصومة لأنها من عند الله، ولكن التفكير فيها والاستنباط منها غير معصوم. وكان الأئمة الأوائل رواداً فى تأسيس الفقه الإسلامى، والرائد قد يشغله الاكتشاف عن الموازنة والتقدير، ولعل من يجىء بعده يكون أقدر على التنظيم والمراجعة والموازنة والاختيار». والشيخ الغزالى من الرواد أصحاب الرسالة، وأصحاب المنهج، ورسالة الشيخ الغزالى متشعبة لها جوانبها العقدية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، والسياسية، والجهادية ضد الشيوعية والاستشراق والعلمانية. ومنهجه فيها يقوم على التنظيم والمراجعة والموازنة والاختيار، ومدرسته التى ظل يتابعها خلال ما يقرب من الستين سنة فى خدمة الدعوة الإسلامية هى مدرسة الإحياء والتجديد، وذلك كان مقصوده ومبتغاه منذ البداية. ومن مبادىء مدرسته الانتفاع بكل داعية من شأن دعوته أن تدعم مسيرة المسلمين العلمية، والشيخ الغزالى يسميه «الفقيه الذكى»، ووجود الهنات فى رأى هذا أو سيرة ذاك لا تهدم عبقريته، أو تخدش تفوقه إن كان صاحب عبقرية وتفوّق. وهذه الدعوة المعتدلة الذكية حاول التطرّف أن يشوهها وأن يخدش سمعة الشيخ، وأن يصادمه بطلائع الصحوة الإسلامية ومثقفى الأمة المسلمة، واستخدم فى النيل منه أسلوباً لم يستخدم مع أعداء الإسلام من اليهود والنصارى كما يقول الشيخ. والمقصود بهذه الحملات المنظمة ليس شخص الشيخ، وإنما ما يمثله من قيم إسلامية تؤسس لاستئناف مسيرة الحضارة الإسلامية، وإقامة المشروع الحضارى الإسلامى. وما من شك أن مدرسة الشيخ هى نفسها مدرسة الأئمة محمد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وأبى الأعلى المودودى، وأبى الحسن الندوى. والخطأ الذى يرتكبه دعاة التنوير فى مصر والبلاد العربية أن يدرجوا الطهطاوى ومحمد عبده والأفغانى ضمنَ صفوفهم، فالتنوير وهو اصطلاح أوروبى، أساسه الإيمان المطلق بالعقل والعلم وإنكار الميتافيزيقا ورفضَ العلوم الإلهية، وليست كذلك دعوة هؤلاء الآخرين، والأحرى لذلك أن يقال عن دعوتهم التجديد والإحياء الدينى. ولقد أطلق الأستاذ **فهمى هويدى** على كتاب الشيخ الغزالى «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» اسم البريسترويكا الإسلامية، بمعنى أنه دعوة وصَفَها بأنها جسورة، ولولا الالتباس لقال إنها ثورة تصحيح - تصحيح للفلسفة والمنهج الإسلامى والبناء الفقهى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى الذى يتأدّى إليه الأخذ بهذا المنهج. ودعوة

الشيخ هي دعوة فلسفية أصولية، بمعنى أن يصبح القرآن هو أولاً وآخراً المرجع لكل حديث صادر عن النبيّ أو منسوب إليه، وأن أى حديث لا يكفي للاخذ به ان يكون صحيح السند، وإنما يجب ان يكون مَتْنه أو نصُّه صحيحاً بنفس المقدار. ويقول الشيخ: لقد ضقت ذرعاً بأناس قليلي الفقه فى القرآن، كثيرى النظر فى الأحاديث، يصدرون الأحكام، ويرسلون الفتاوى فيزيدون الامة بلبلة وحيرة. ولا زلت أحذر الامة من أقوام بصرهم بالقرآن كليل، وحديثهم عن الإسلام جرىء، واعتقادهم كله على مرويات لا يعرفون مكانها من الكيان الإسلامى المستوعب لشئون الحياة». مثلاً إذا قتل مسلم شخصاً غير مسلم فهل يجوز القصاص منه؟ واستناداً إلى الحديث الصحيح فإن القصاص لا يجوز، وهو الراى الذى يتبناه أهل الحديث، الذى يرون ايضاً دية المرأة على النصف من دية الرجل، ولكن الشيخ يرد حديث **«لا يُقتَل مسلم فى كافر»** رغم صحة سنده، لأنه يخالف النصّ القرآنى الذى يقرر بأن النفس بالنفس، بصرف النظر عن لون أو جنس أو دين هذه النفس، فالقصاص شريعة الله، ثم إنه حديث آحاد وليس موضع إجماع أوتواتر، وتعارضه مع النص القرآنى الذى هو الأصل والحكم، يخرجه من دائرة القبول، وهذا موقف الفقه الحنفي الذى يصفه الشيخ فى هذه النقطة بأنه أدنى إلى العدالة، وإلى احترام النفس البشرية، فالإنسان مخلوق مكرّم بنص القرآن، يستوى فى ذلك المسلم وغير المسلم، وبالتالى فكرامة الأول ليست أرفع من كرامة الثانى، ولا دم الأول أفضل من دم الثانى - وانطلاقاً من هذا المنهج فإن المسلم إذا قتل غير مسلم فيجب قتله.

وبنفس المنهج يرفض الشيخ ما يقول به أهل الحديث من حيث دية المرأة التى يحددونها بنصف دية الرجل، وقد رفض الفقهاء المحققون هذه اللامساواة الفكرية والخُلُقية، فالدية فى القرآن واحدة للرجل والمرأة، والزعم بأن دم المرأة أرخص وحقُّها أهون، زعمٌ كاذب مخالفٌ لظاهر الكتاب. والشيخ من دعاة **الفهم الصحيح**، ومقولة **الفهم** يؤسس عليها الكثير من الفلاسفة مذاهب فلسفية شامخة، وينّبه الشيخ إلى ضرورة الأخذ بالفهم والاحتكام إليه فى استيعاب معانى النصوص القرآنية والعمل بما جاء بها، ويستشهد بموقف السيدة **عائشة** عندما سمعت حديثاً يقول بأن الميت يعذَّب ببكاء أهله عليه، فقد أنكرته، وحَلَفت بأن رسول الله ما قاله، وقالت تبين رفضَها: أين منكم قول الله سبحانه **«ولا تزر وازرة وزر أخرى»؟ - وإذن فالرأى يقدَّم على الرواية التى تتصادم مع العقل والفهم الصحيح لنصوص القرآن**. ومثل هذا الرأى هو الأصوب حتى لو تخالف وما قالت به أىٌّ من المذاهب الأربعة والأئمة الكبار، فبعض أحكامهم تجافى المنقول والمعقول معاً، فالشافعية مثلاً والحنابلة أجازوا أن يُجبر الأب ابنته البالغة على

الزواج بمن تكره الزواج منه، رغم أن هناك من الأحاديث النبوية ما ينهى عن ذلك ويشترط استئذان البنت لصحة زواجها. ومثل هذه المواقف من أهل الفقه الثقات لا تفسير له إلا بأنهم كانوا – فيما خلصوا إليه ودعوا الناس له – متساوقين مع تقاليد إهانة المرأة وتحقير شخصيتها. ويردّ الشيخ على مزاعم البعض حول وجوب النقاب بدعوى أن الله قد حرّم الزنا، وكشْفُ الوجه هو ذريعة للزنا، ومن ثم كان حراماً لما ينشأ عنه من عصيان، بأن الإسلام أوجب كشف الوجه في الحجّ وفي الصلوات كلّها، أفكان بهذا الكشف في ركنين من أركانه يثير الغرائز ويمهّد للجريمة – ما أضلّ هذا الاستدلال !!! وقد رأى النبيّ وجوه النساء سافرة في المواسم والمساجد والأسواق، فما رُوِى عنه قط أنه أمر بتغطيتها، فهل الداعون إلى النقاب أغْيَر على الدين والشرف من الله ورسوله؟!! وإذا كانت الوجوه مغطّاه فلماذا طلب القرآن من المؤمنين أن يغضُّوا أبصارهم؟ هل يغضّونها عن القفا والظهر؟ الغضّ لا يكون إلا عند مطالعة الوجه بداهةً !! والشيخ يبلغ القمة في استخدام **الفهم الصحيح** لنصوص الدين عندما يقول بشأن المرأة العاملة إن الدين يأبى تقاليد أم تحبس النساء وتضيّق عليهن الخناق، وتضن عليهن بشتى الحقوق والواجبات. كما يأبى تقاليد أم أخرى أباحت الأعراض وأهملت شرائع الله عندما تركت الغرائز الدنيا تتنفس كيف تشاء. والمرأة يمكن أن تعمل داخل البيت وخارجه، بيد أن الضمانات مطلوبة لحفظ مستقبل الأسرة، ومطلوب أيضاً توفير جو من التُقَى والعفاف تؤدى فيه المرأه ما قد تُكلَّف به من أعمال. وهناك أحكام قرآنية ثابتة أُهملت كل الإهمال لأنها تتصل بمصلحة المرأة، منها أنه قلما نالت المرأة ميراثها، وقلما استشيرت في زواجها، والتطويح بالزوجة لنزوة طارئة أمر عادى. وأما قوله تعالى «**وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها**» (النساء ٣٥) فحبْرٌ على ورق! وقوامة الرجل على المرأة هى فى بيته وداخل أسرته، ولأنه المسئول الأول عن الإنفاق على البيت، وليس في الوظائف العامة. ولم يحظر ابن حزم على المرأة أن تتولى المناصب العامة باستثناء الخلافة، فقد ظن أن ذلك ما خوّف منه الرسول إذ يقول: «خاب قوم ولوا أمرَهم امرأة» فاعتبر أن الولاية المقصودة هى الخلافة، مع أن الحديث يصف حالةً ولا يقرر حُكماً، فالنبيّ كان يتحدث عن بلاد فارس ووثنيتها السياسية المستبدّة التى سلّمت الحكم لفتاة أودت بالدولة كلها. والقرآن أشاد فى سورة النمل بحكمة وذكاء بلقيس ملكة سبأ التى قادت قومها إلى الإيمان والفلاح، ومن المستحيل أن يصدر النبى حكماً فى حديث يناقض ما نزل عليه من الوحى. ويذكر الشيخ الغزالى أمثله الملكة فيكتوريا والسيدة أنديرا غاندى ورئيسة الوزراء ثاتشر، ويقول: لسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو للحكومات، ولكننا

نعشق شيئاً واحداً: ان يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة. فما دخل الذكورة والأنوثة في كفاءة الحكم؟ إنّ امرأةً ذاتَ دين خيرٌ من ذي لحيةٍ كفورا

ويقول الشيخ الغزالي بشأن الغناء والموسيقى: إن الغناء كلام، حَسَنُه حَسَن، وقبيحُه قبيح. ولا يجوز تحريم الغناء كله كما يفعل البعض في دول بعينها لهم فقههم البدوى ضيّق النطاق، فالإسلام ليس ديناً إقليمياً، ومن الغناء ما يصدر عن عاطفة دينية أو عسكرية تتجاوب معها النفوس وتمضي مع ألحانها إلى أهداف عالية. ويدحض الشيخ الغزالي الاجتهادات التي تدعو إلى عادات معينة في الأكل على الأرض أو باليد، أو ارتداء زي معيّن، فالأحاديث المعروضة في البابين باطلة وأصح ما ورد منها قوله ﷺ: «كُلْ ما شئت والبس ما شئتَ، ما أخطأتك خصلتان: سرفٌ ومخيلةٌ». وإذا كان المقصود هو أن تكون للمسلم شخصية يُعرَف بها فالأولى أن يكون ذلك بصدق اليقين وشرف السيرة، وسعة المعرفة، ودماثة الخلق. ويتساءل الشيخ عمّا يقال عن المسّ الشيطاني: هل العفاريت متخصصة في ركوب المسلمين وحدهم؟ فالشياطين لاسلطان لها على الناس مادياً طبقاً لما ورد عن ذلك في الآية ٢٢ من سورة إبراهيم، ودورهم في الغواية لا يتجاوز الوسوسة.

ويقول الشيخ الغزالي ان كتاباً كالترغيب والترهيب للحافظ المنذرى قد اورد ٧٧ حديثاً ترغّب في الزهد وترهّب من حب الدنيا والتكاثر فيها، و٧٧ حديثاً أخرى في عيشة السلف في الكفاف، وكل ذلك يساق في مجال محدد لهدف محدد بقصد الحدّ من اللهاث وراء الدنيا، ولكنها لا تصلح قاعدة لصياغة موقف الإسلام من الدنيا، والفقه الصحيح له منهج آخر، ومسلك أرشد، والمشكلة ليست في امتلاك المال عن سعة، وإنما المشكلة - في الكيفية التي يكون بها امتلاك المال، والطريقة التي ينفق بها، وأما أن تعيش صعلوكاً بمظنة ان الصعلكة طريق الجنّة فهذا جنون وفتون! وبمثل ذلك يتناول الشيخ الغزالي أحاديث الفتن والجهاد والشورى، ومسألة الجبر والاختيار، بتصحيح فهمها، وإعلاء شأن العقل في تحرّى مضمونها. والشيخ يراعى ظروف العصر والتطور الثقافي والعلمي الهائل الذى شمل الدنيا، وأحوال الناس فيها، وينشىء على التعاليم التى قال بها معلّمه مجدد القرن الرابع عشر الشهيد حسن البنا كما يصفه، ما يسميه المقررات العشر على وزن الوصايا العشر، هي قمة من قمم الفكر تؤسّس لدستور جديد، لدولة ومجتمع إسلاميين عصريين: ١- فالنساء شقائق الرجال، وطلب العلم فريضة على الجنسين، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللنساء حقّ المشاركة في بناء المجتمع: ٢- والأسرة أساس الكيان الخُلُقي والاجتماعي للأمة، وعلى الآباء والأمهات واجبات مشتركة لتهيئة الجو الصالح بينهما، والرجل هو ربّ الأسرة،

ومسئوليته محدودة بما شرع الله لأفرادها جميعاً :٣- وللإنسان حقوق مادية وادبية تناسب تكريم الله له، شرحها الإسلام ودعا إلى احترامها : ٤- والحكّام، ملوكاً كانوا أم رؤساء أجراء لدى شعوبهم، يرعون مصالحها الدينية والدنيوية، ووجودهم مستمد من هذه الرعاية المفروضة، ومن رضا السواد الأعظم بها، وليس لأحد ان يفرض نفسه على الأمة كرهاً، أو يسوس أمورها استبداداً :٥- والشورى أساس الحكم، ولكل شعب ان يختار اسلوب تحقيقها، واشرف الأساليب ما تمحض لله، وابتعد عن الرياء والمكاثرة والغش وحبّ الدنيا :٦- والملكية الخاصة مصونة بشروطها وحقوقها التى قررها الإسلام، والامة جسد واحد لا يُهمَل منه عضو، ولا تُزدرَى فيه طائفة، والأخوة العامة هى القانون الذى ينظم الجماعة كلها فرداً واحداً، وتخضع له شئونها المادية والادبية :٧- وأسرة الدول الإسلامية مسئولة عن الدعوة الإسلامية، وذود المفتريات عنها، ودفع الأذى عن أتباعها حيث كانوا :٨- واختلاف الدين ليس مصدر خصومة واستعداء :٩- وعلاقة المسلمين بالاسرة الدولية تحكمها مواثيق الإخاء الإنسانى : ١٠- والمسلمون يسهمون مع الأمم الأخرى فى كل ما يرقى مادياً ومعنوياً بالجنس البشرى.

ومن رأى الشيخ أن قلوب الناس تمتلأ بالهدى إذا امتلأت بطونهم، فلابد من التمهيد الاقتصادى والإصلاح العمرانى، ولا وجود للجو الملائم لغرس العقائد العظيمة بين الطبقات البائسة، وحيثما كان العوز تتولد الرذائل، والحكومات الظالمة يهمها أن تستبقى الناس صرعى الفقر والمسكنة، وان تجوع الجماهير. والإسلام له فلسفته فى الأموال والثروات، وهو دين الوسطية اى العدل والتوازن، والحكومة الإسلامية هى التى تحقق هذه الفلسفة، وكان هدف الديانات والرسالات دائماً هو تحقيق التوازن بإقامة العدل الاجتماعى والسياسى فى الناس، وقد قال بعض علماء الاصول : إن مصالح الناس المرسلة، لو وقف دون تحقيقها نص، أُوِّل هذا النص وأُمضِيتْ المصالح التى لابد منها. وللحكومة من وجهة النظر الإسلامية ان تقترح ما تشاء من الحلول، وتبتدع ما تشاء من ما تشاء من الانظمة لضمان هذه المصلحة. وينبغى على الأغنياء ان يُخرجوا من أموالهم المال الذى يكفى لإذهاب العيلة واستئصال الحرمان وإشاعة فضل الله على عباده، ومقادير الزكاة هى فقط الحد الادنى لما يجب إنفاقه. والمال فى الحقيقة ليس ملكاً لاحد إلاّ على التجوّز لا على الحقيقة، فنحن مستخلفون فيه. والشيخ لذلك يقترح سنة ١٩٤٧ تأميم المرافق العامة، وتحديد الملكيات الزراعية الكبرى، وفرض الضرائب على رءوس الأموال، واسترداد ما حصّله الأجانب، وتحريم ملكيتهم للأرض المصرية، وربط أجور العمال بأرباح مؤسساتهم، وفرض ضرائب على التركات. ولو لم يبق لكل فرد إلاّ قوته الضرورى

لما جاز ان تتراجع الدولة عن تحقيق هذا البرنامج الذى هو حربه على الظلم والجهالة والاستعمار.



مراجع

- فهمى هويدى: بريسترويكا إسلامية.
- دكتور محمد عمارة: الشيخ محمد الغزالى: الموقع الفكرى والمعارك الفكرية.
- د. عماد الدين خليل وآخرون: الشيخ محمد الغزالى: صور من حياة مجاهد عظيم ودراسة لجوانب من فكره.



غسّان المرجىء

ولتباعه يُطلَق عليهم اسم **الغسّانية**. كان من الكوفة ولُقِّب لذلك **بغسّان الكوفى** ايضاً. زعم: أن **الإيمان** هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله، وبما جاء الرسول، فى الجملة دون التفصيل، وأن الإيمان يزيد ولا ينقص، وأن كل خصلة من الإيمان هى بعض إيمان، وزعم بان مذهبه هذا هو مذهب ابى حنيفة، مع ان ابا حنيفة هو القائل بان الإيمان هو معرفة وإقرار، وانه لا يزيد ولا ينقص.



الغنوصية

- Gnosticismo; Gnostizismus; Gnosticisme; Gnosticism

من **gnosis** الإغريقية، اى العرفان، فهى **العرفانيّة** ايضاً، والغنوسية او الغنوسطية، وهى فلسفة صوفية بمعارف غيبية، لها تأويلاتها وطقوسها، واسمُ عَلَم على المذاهب الباطنية، غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالاستدلال، فهى المعرفة بالله التى يتناقلها المريدون سراً، وهى الوحى المتجدد الذى لا يتوقف ابداً، وتقول بإلهين، احدهما كبير، خيّر، مفارق، لايدركه العقل ولا يحيط به العلم، تفيض منه أيونات تتدرج مراتبها وألوهيتها بتدرّج بُعدها عن مصدرها، غير أن إحداها واسمها **الحكمة** (صوفيا) فاض بها الشوق إلى الله، وامتلأت بالتفكير فيه، وتجزّأت فتجاوزت حدودها ومرتبتها، فكان خروجها من مملكة السماء وسقوطها. ومن خطيئتها فاض روح الشر او إلهه الملقب **أركون archon**، ومنه خرج العالم السفلى. واستطاع **أركون** أن يحبس النفوس في اجسامها، ولهذا تهفو للخلاص، لكنها مراتب بطبيعتها، **فالإلهى** منها أو الغنوصى يصعد للسماء، **والأرضى** أو المادى يثبت على الأرض، ويتوسطها **الحيوانى**، وهذه تتنازعها السماء والارض، وصعودها إلى السماء مشروط بانتصارها على شهواتها. ولقد ظهر الغنوص أول ما ظهر فى الأديان الفارسية التى جمعها الإسلاميون تحت اسم **المجوسية**، ويبدو أن أول من نسبت إليه الغنوصية فى الاساطير الفارسية هو **كيومرث**، وقيل إنه أسم آدم، وأنه أول من قال باصلين للوجود هما يزادن

وأهرمن. ثم ظهرت طائفة **الدهريين** أو **الزروانية** نسبةً إلى زروان وهو الدهر أو الزمن الذى لا يفنَى. **والزردشتية** من الديانات الغنوصية، وقالت كذلك بإلهين للنور والظلام أو الخير والشر، وما تزال موجوده حتى أيامنا هذه فى الديانة البارسية (تحريف من الفارسية) فى الهند. **والديصانية** (نسبةً إلى **ديصان**) من الديانات الغنوصية الثنائية، وكان ظهور **ديصان** قبل **مانى** ومهّد له. وتعتبر **المانوية** (نسبةً إلى **مانى بن فاتك**) أهم الفرق الغنوصية، ورغم أنه ولد فى آذربيجان، إلا أنه نظّم المانوية تنظيماً كنسيّاً، وجعل مقر البابا بابل. وانتشرت المانوية من القرن الثالث الميلادى حتى القرن الثالث عشر، وكانت أقوى البدَع المسيحية. وكان **مزدك** الذى تُنسَب إليه **المزدكية**، مانوياً أول الأمر، ولكنه اختلف مع المانوية وقال بأصول ثلاثة بدلاً من اثنين، هى الماء والنار والأرض. وقُتل **مزدك** سنة ٥٢٣م. وعندما توجّه المسلمون إلى العراق، وخاصة فى الجنوب وفى الكوفة، كانت **المندائية** هى أولى الفرق الغنوصية التى واجهتهم، وكانت تقول بعالَم نورانى يتربعه الإله وملائكته، وأن آدم اشتُق من عالم النور، وأنه هبط وبنوه إلى الأرض. وكانت بالعراق مدرسة **الحرنانية** الغنوصية، **والصابئة** التى ورد ذكرها فى القرآن. وعرفت **اليهودية** الغنوصية، وتجلّت فيما عُرف عند اليهود باسم «**القبالة**»، وكانت القبالة أكبر غنوص عرفه تاريخ الأديان، حيث كانت تنتشر بسرعة من فلسطين إلى الإسكندرية، واختلطت بالفلسفة اليونانية عن طريق **فيلون اليهودى** الذى مهّد لظهور المسيحية وكان له أكبر الأثر فى **يوحنا الإنجيلى**. وكان المسيح نفسه، وما أحيطت به قصته كما روتها الأناجيل، غنوصياً. وكانت المسيحية، كما طرحها **بولس الرسول**، ديناً غنوصياً، واقتصر الغنوص فيها على المسيح وحده، فالاتحاد المعرفى والمادى كان بين الله والمسيح وحده، بينما كان الغنوص معرفة إلهية تُلقَى فى قلب المريد بحيث يستحيل ربّانياً، وتنتقل كلمة الله أو روح القدس من مريد إلى آخر من غير توقّف، ولذلك رفض **سمعان السامرى** أن يعترف بالغنوص وحده للمسيح، وقال إن الكشف الإلهى سيستمر للمريدين ما دامت الدنيا، ولولا قضاء أباطرة الرومان على **السمعانية** لاكتسحت المسيحية. وكان أبرز الغنوصيين المسيحيين ثلاثة، هم: **باسيليدس**، **وفالنتينوس**، **ومرقيون**، وكان ظهورهم فى القرن الثانى الميلادى، وقالوا بإلهين، واحد للعهد القديم جبّار، وآخر للعهد الجديد مُحب.

وعرف العرب الغنوصية، وتزندق منهم كثيرون، وقالوا **بالثنوية**. ولعل **أبا سفيان بن حرب** هو أعتى الزنادقة العرب. وكانت زندقته سرّ عدائه الشديد للإسلام. وكانت **الزندقة** سبب حرب **مسيلمة الكذّاب**، ولقد أخذها **مسيلمة** عن أهل الكوفة. ويذكر **ابن النديم** من الفرق الغنوصية فى الإسلام «**المغتسلة**» بنواحى

البطائح، ويزعمون ان الكونيّن ذكر وانثى؛ و«المنجيون» في جوخي على النهروان؛ و«الأزرمقانيون» نسبةً إلى خسرو الأزرمقان. ويذكر ابن النديم من الغنوصيين الجعد بن درهم، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وبشّار بن برد، وإسحق بن خلف، وابن سابة، وسلم الخاسر، وعلي بن الخليل، وأبي عيس الورّاق، وأبي العباس الناشيء، والجيهاني محمد بن أحمد، ومحمد بن عبد الملك الزيات، وحمّاد عجرد، ويحي بن زيادة، ومطيع بن إياس، وأبي العتاهية،وكلهم من المتكلمين او الشعراء او الحكام. ونفذت الغنوصية إلى غلاة الشيعة، وكانت أساس الشيعة الإمامية والاسماعيلية. وكان ابن المقفع مزدكياً وتوفّر على ترجمة كتاب «دبستان» لمزدك. وكان باب برزويه في كليلة ودمنة نقداً لاصول الاديان، وجلاء لتعارضها، وتاصيلاً لفكرة استحالة اليقين. ولم تمت المزدكية بوفاة مزدك، ولكن امرأته «خرمة» واصلت الدعوة، وانشات الفرقة الخرمية أو الخرمدينية، واتصلت بفرق الاسماعيلية والقرامطة. وكان عمّار بن بديل اول داعية عربي للمزدكية. وكان يدعو لها مع دعوته للعباسيين. وانتقلت دعوة مزدك والخرمية إلى الأبي هاشمية والحنفية وبقايا الكيسانية، وتمكنت من خراسان فظهرت في الأبي مسلمية، ومع ان أبي مسلم الخراساني حارب الدعوات الغنوصية إلا ان هذه الدعوات استخدمت اسمه وادّعت ان الإله قد حلّ فيها، وما كان اشبه دعوتهم بدعوة عبدالله سبأ للإمام عليّ، وأعلن الراوندية الوهية أبي جعفر المنصور، وادّعى فريد بن ماه فروذين، ونساذ المجوسي، النبوة، بينما ادّعى المُقنّع الخراساني الالوهية. وقاوم المتكلمون كل هذه الطوائف والدعوات الغنوصية، بل إن علم الكلام قام أساساً للردّ على هؤلاء. وما تزال الغنوصية حتى اليوم منتشرة في الهند وباكستان وإيران والعراق وسوريا ولبنان والكويت والخليج العربي، حيث الاسماعيلية، والقاديانية، والعلويون، والدروز، والبابية، والبهائية. ونفذ الغنوص إلى فكر كثير من المفكرين الإسلاميين كالغزالي الذي قيل فيه إنه باع الفقه بالتصرّف. ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية في الفلسفة الصوفية حيث قالوا بان الرسول ﷺ هو العقلُ الأول، ومنه خرج النوس او النفس، ثم اللوغوس أو الكلمة، ثم الانتروبوس أو الإنسان الكامل، ثم الأيونات أو الكائنات الروحية، حتى نصل إلى المادة أصل الشّر في العالم. وكان الحلاّج، والسهروردي، وعين القضاة الهمداني، وابن سبعين، والتشتري، ومحي الدين بن عربي، من ضحايا الغنوص، حتى ادّعى ابن عربي، والشلمغاني، حلول روح الله فيهما.

ومن المذاهب الهندية الغنوصية التي عرفها الإسلاميون «البَدَدَة» جمع «بُدّ»، تعريب بوذا، حتى أن ابن سبعين كتب كتابه «بُدّ العارف» وكان يقصد البوذية.

وانقسم الهنود إلى السمنية المعطّلة التي

تقول بالتناسخ، والبراهمة الملحدة. وقد نفذت هذه المذاهب الهندية إلى التصوّف الإسلامي، ومن ثم نجد هذا التصوف على احد امرين، إما انه تصوّف فلسفي متلق عن هؤلاء، وإما تصوّف سُنّي نشا في رحاب القرآن والسُنّة. ووقف الإسلام من الغنوص الشرقي كما وقف من الغنوص الغربي، متمثلاً في الأفلاطونية المحدثة، موقف العداء والحِجاج.



مراجع

- R.M. Grant: Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings.



غورغياس Gorgias

(نحو ٤٨٠ – ٣٧٥ ق.م) او جورجياس أيضاً، من مواليد ليونتيوم في صقلية، قَدِم إلى اثينا سائلاً العون لبلدته ضد أهل سَراقوصة، فنال إعجابَ الاثينيين ببلاغته وحكمته. ويعتبره البعض من السوفسطائيين، ويعدّه آخرون مجرد مدرّس بلاغة، لكنه اشتهر بكتابه «في اللاّوجود»، وينقسم اقساماً ثلاثة، يقول في الأول انه لا يوجد شيء، وفي الثاني انه حتى لو كان هناك شيء فالإنسان عاجز عن إدراكه، وفي الثالث إنه حتى لو أدركه فليس بوسعه ان يبلّغه لغيره!



مراجع

- Gorgias: "On that which is not". Phronesis vol.1.

●●●

غيلان الدمشقي

تُنسَب إليه فرقة الغيلانية، ويسمّيه الشهرستاني: غيلان بن مروان الدمشقي، ويسمّيه ابن المرتضى: غيلان بن مسلم الدمشقي، ووصفه بانه واحد دهره في العلم والزُهد والتوحيد والدعاء إلى الله، وعدّه من الطبقة الرابعة من المعتزلة. وقال عنه ابن الخيّاط في كتابه «الانتصار»: كان يعتقد الأصول الخمسة التي يوصف من تجتمع فيه بانه معتزلي». وقال البغدادي: إن خلاف القدرية في القدر والاستطاعة كان من معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجهني كان اول مَن تكلّم في القدر، وقالَ بحرية الاختيار، وبالإرادة، وأن الأمر أُنُفٌ، يعني بالتدبير لا بالاتّباع. وغيلان أخذ هذا القول عنه، كما يقول الأوزاعي. والقدر في مذهب غيلان – خيره وشره – من العبد، ولذلك فقد رأى ان كل الآحاد يصلحون للإمامة، فهي ليست وقفاً على القرشيين، وكل من يَقُوم بالكتاب والسُنّة يصلح لها، وليس هناك جبرٌ أن يكون الإمام من القرشيين. وقال في الإيمان إنه نتيجة المعرفة التي تتاتى بالنظر

والاستدلال وليست معرفة الاضطرار، والإيمان لذلك يكون عن حبٍّ لله، ورغبةٍ في التواصل به، والخضوع له، والله تعالى يتقبّل أو لا يتقبّل، ولهذا عدّه **الأشعرى** من المرجئة.

وغيلان عند الشهرستانى تجتمع فيه ثلاثة خصال: قوله بالقدر، ثم إنه مرجىء، والثالثة انه قد خرج، أى تمرّد على السلطة. وصدامه مع السلطة فى الحكم الاموى - هو الذى جعل **عمر بن عبد العزيز** يأتى به ويستتيبه، ثم قتله **هشام بن عبد الملك** بعد سنة ١٠٥هـ (٧٢٣م). ومن راى الشيخ الإمام **عبد الحليم محمود** فى كتابه «**التفكير الفلسفى في الإسلام**» انه رغم ما يقال ان **هشام** قتله غيْرةً على الدين، فإن **هشاماً** لم يكن اكثر تحمساً من **عمر بن عبد العزيز** للدين، وقد قال **غيلان** بالقدر فى عهد **عمر** ولم يصبه اذى. وينبغى ان نلتمس السبب إذن فى راى **غيلان** فى الإمامة - يعنى : أنها للكافة وليست حكراً على الأمويين ، ولذلك فقد خرج غيلان على حُكمهم ، فوجب ان نلتمس السبب فى مقتل غيلان فى تشنيعه على بنى امية لظلمهم وجورهم. ثم إنه كان داعية مفوّهاً جَهَر بالقول بالاختيار، ونفى الجبر الذى يدعو له بنو امية - يعنى : ان حكمهم هو قَدَر المسلمين.





باب الفاء

الفارابى «المعلم الثانى»

(نحو ۸۷۳ - ۹۵۳م) أبو نصر محمد بن طرخان الفارابى، ولد بقرية وسيج من أعمال فاراب بجنوبى تركستان وشمالى فارس، وتعلّم ببغداد، وكان من أساتذته يوحنا بن حيلان من المناطقة البارزين، وأبو بشر متّى بن يونس الأرسطاطاليسى المرموق. ودرس بالإضافة إلى الفلسفة علم الطبيعة والرياضيات والفلك والموسيقى، وبرع كعازف للقانون، وقضى فترةً ببلاط سيف الدولة الحمدانى فى حلب، ولكنه كان فى حياته كلها زاهداً ينشد السعادة فى القناعة والعزلة والتأمل، ويستغنى بالكُتب عن الصحاب. ويبدو أنه قد وفد إلى مصر لفترة كما يروى ابن خلكان، ولما خرج فى إحدى المرات يريد عسقلان قطع عليه الطريق بعض قُطّاع الطرق وجرى قتال بينه وبينهم فقتلوه، ونُقل جثمانه إلى دمشق حيث دُفن بالظاهر خارج الباب الصغير.

وسمّى الفارابى بالمعلم الثانى، وأرسطو بالمعلم الأول، بالنظر إلى أن أرسطو هو الذى أرسى قواعد المنطق بجعله فاتحة العلوم الحكيمة، ثم دوّن الفارابى ما جَمع وتُرجم من مؤلفات أرسطو فى كتابه «التعليم الثانى»، ورتّبها وهذّب مصطلحاتها العربية، وصارت طريقة الفارابى هى الطريقة المتّبعة فى شرح منطق أرسطو وتيسير دراسته للراغبين. وفى رواية ابن خلكان أنه كان لا يكتب إلا حيثما كانت الرياض والماء، ولذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق يعتور بعضها النقص. واشتهر الفارابى فى أوروبا باسم الفارابيوس Alfarabi-us، وبأبى نصر Avenassar، وهو فعلاً من أعاظم الفلاسفة، ويعدّه ابن خلدون فوق ابن سينا وابن رشد، وإنْ يكن ابن سينا قد غطى عليه فى أوروبا، ثم غطى ابن رشد عليهما معاً.

وللفارابى كتب كثيرة يربو ما نشر منها مؤخراً على الثلاثين، أشهرها «التعليم الثانى» الذى سبق ذكره، و«المدينة الفاضلة» أو «مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو»، و«تحصيل السعادة»، و«عيون المسائل»، و«إحصاء العلوم وترتيبها»، و«أغراض الحكيم»، و«كتاب الموسيقى الكبير». وفلسفته يجمع فيها بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وله عليها إضافات وإسهامات، أشهرها نظريته فى النبوّة.

والفلسفة عند الفارابى: هى العلم بالموجودات بما هى موجودة، وهى العلم الجامع الذى يعطى الإنسان صورة شاملة عن الكون، بينما تنصرف العلوم الجزئية إلى تفاصيله. ونظرته الشاملة هى التى جعلته يتجاهل الفوارق بين أفلاطون وأرسطو، وينبّه إلى أوجه الشّبه، ويؤلّف بين الفلسفات الغربية، وبينها وبين الإسلام. وله رأى فى المعانى الكلية أنها سابقة على الجزئيات، ويستخرجها العقل بالتجربة فتوجد فى الذهن بعد الجزئيات، فكأنه

جمع بين مذاهبها الثلاثة. والوجود من المعانى الكلية، بمعنى انه صفة تُحمَل على موضوع فى القضايا المنطقية، ولكنه فى الواقع لا يصدق على شيء بالذات، لانه لا معنى ان نقول عن الموجود بانه موجود، وليس وجود الشيء إلاّ الشيء نفسه. والوجود عنده ضربان، والموجودات إمّا واجبة الوجود، وإمّا ممكنة الوجود. وإذا فرضنا ان ممكن الوجود غير موجود لم يلزم عن افتراضنا شيء. وإذا وُجِد صار واجب الوجود بغيره، لان الممكن لكى يخرج إلى الوجود لابد من علّة تُخرجه، والعلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية وإلا نقع فى دوْر، ومن ثم لابد أن تنتهى إلى موجود واجب الوجود، لا علّة لوجوده، هو الموجود الأول، وهو السبب الأول لوجود الموجودات، وهو بلا مادة، ومن ثم فهو عقل بالفعل، ويعقل ذاته فهو عاقل بالفعل، وذاته تعقله فهو معقول بالفعل، فهو العقل والعاقل والمعقول بالفعل، فهو الواحد الكامل، وهو الله. ونحن نستدل على وجوده بموجوداته، والأصل فى وجودها علم الله لا إرادته، ويتأتى جميله من تعقّله لذاته، وعلمه هو قدرته، ويكفى ان يعلم الله الشيء ليتحقق علمه فى الوجود، ومن علم الله يفيض منذ الازل الموجود الثانى بعد الله، وهو العقل الأول، وهو يعقل الموجود الاول فيصدر عنه العقل الثانى، ويعقل ذاته فيصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا تصدر العقول والاجسام عن بعضها البعض فى ترتيب تنازلى. وينقسم الوجود إلى عوالم عقلية وعوالم مادية، والعوالم العقلية عددها عشرة، وهى: العقل الأول وعقول الأفلاك، والعقل الفعّال. والعوالم المادية هى الأجسام، وهى أجسام الأفلاك، فجسم الإنسان، فالحيوان، فالنبات، فالمعانى، فالعناصر الأربعة. ويتوسط العقل العاشر بين العالم العلوى والعالم السفلى. وما يسمّيه الفارابى العقل العاشر، يسمّيه علماء الكلام جبريل أو الوحى: وهو الذى يضع الصور فى أجسام العالم السفلى أو عالم ما تحت فلك القمر، وبفعله يتحوّل العقل بالقوة فى الإنسان إلى عقل بالفعل، وهو مصدر المعرفة التى يفيض بها إشراقاً أو إلهاماً أو كشفاً على الفلاسفة والعباقرة والانبياء والأولياء. وهو يهب المعرفة للفلاسفة ومن ينهج منهجهم بواسطة العقل المستفاد فى الإنسان، فكان الفارابى يضع الفيلسوف فى مرتبة أرقى من النبى، طالما أن العقل أرقى من المخيلة. وهكذا تجعل نظرية العقول العشرة السابقة العالمَ قديماً أزلياً طالما انه صادر عن الله صدور المعلول عن العلّة. وتصدر النفوس عن العقل العاشر، ولكل مخلوق نفس، وهى التى تهب العالم المادى صورته، والنفس الإنسانية صورة البدن ولا توجد بدونه، ولا تنتقل النفوس من بدن لبدن كما يقول تناسخ الارواح عند الهنود.

والعقل فى الإنسان يكون استعداداً لإدراك المعقولات مستقبلاً كما هو حاصل عند الأطفال، فإذا ما أدرك صور المحسوسات صار

بالفعل، وانتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يتم له بالإرادة، لكنه عمل العقل الفعّال الذى يُسمّى فعّالاً لأنه يفعل فى العقل الإنسانى فيتحول من الإدراك الحسّى إلى الإدراك العقلى، كما هو حاصل للراشدين. ويسمّى الفارابى العقل بالفعل عقلاً بالملَكة. وللإنسان كذلك عقل مستفاد هو أسمى درجات العقل الإنسانى، وهو نمط العقل الذى للفلاسفة والأنبياء والأولياء، يتأثر بالعقل الفعّال فيدرك المعانى الكلية، ولهذا السبب يجعل الفارابى أصحاب العقول المستفادة على رأس مدينته الفاضلة، لأنهم أقدر الناس على معرفة الخير وهداية الناس بحكم أنهم المتلقون لفيض العقل الفعّال. ولهذا أيضاً يجعل الفارابى التأمل العقلى هو طريق المعرفة والأخلاق وتحقيق السعادة، فالعقل سابق على العمل، والعمل تابع للعقل. وفلسفته فى السياسة كما يطرحها فى المدينة الفاضلة تقوم على هذا المبدأ، وهو يشبّه المدينة الفاضلة بالبدن الصحيح تتعاون أعضاؤه كلها لصحته. وتتفاضل الأعضاء ولها رئيس واحد هو القلب. وبعض هذه الأعضاء تقارب مراتبها القلب، ولكلٍّ قوةٌ يفعل بها ما هو فى خدمة أغراض الرئيس، كما أن بقية الأعضاء فى خدمة أغراض الأعضاء الأقل مرتبة من الرئيس. وكذلك المدينة، فيها رئيس وطبقة تقارب الرئيس، ودونهم من يكون فى خدمة هؤلاء. والفارق بين البدن والمدينة أن الأعضاء فى البدن تعمل بالطبع، وأعضاء المدينة يعملون بالإرادة، أو أن ملكاتهم إرادية. ونسبة الرئيس فى المدينة إلى سائر أعضائها كنسبة السبب الأول الذى هو الله إلى سائر الموجودات. وتأتى الرئاسة بالفطرة فيكون الطبع مهيأ لها، وتكون بالملكة الإرادية، أى أن تتربّى فيه مَلَكة الإرادة للقيام بمهام الرئاسة. وصناعة الرئيس تؤم كل الصناعات ويقصد إليها الجميع بأفعالهم، ولذلك ينبغى للرئيس أن تكتمل فيه الإنسانية، ومرتبته فيها أكمل المراتب، وبهذا يرأس المدينة الفاضلة، بل والأمة الفاضلة، والإنسانية جمعاء.

وبفضل الفارابى توطدت أركان الفلسفة الإسلامية، وكان لها طابعها المميز الذى مازجت فيه بين فلسفة المشّائين وفلسفة الأفلاطونيين، وهى ما عُرف من بعد باسم الأفلاطونية المحدَثة، وكانت الإشارة إليها دائماً كلما تحدّث الإسلاميون عن «الفلاسفة» أو عن مذهبهم، فالمقصود بهم هؤلاء الذين أخذوا عن اليونان وقلّدوهم وخاصةً أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وزعيمهم هو الفارابى، إلا أن الشكوى تترى دائماً من بعض الغموض فى فلسفته، ويرجعه كثيرون لروح الزهد التى كانت متملكةً من الفارابى، ولشيوع العبارات المتصوّفة فى كتاباته، على عكس ابن سينا الذى لم تعرف فلسفته التصوّف إلاّ فى نهاية حياته، كتتويج لحياته ولفلسفته معاً.

●●●

مراجع

- De Boer, T.J.: The History of Philosophy in Islam.
- Rescher, N.: Studies in The History of Arabic Logic.
- البيهقي : تتمة صوان الحكمة.
- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم.
- إبن ابى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء.
- ابن العماد : شذرات الذهب.

●●●

ڤارونا إيبيرا Varona Y Pera

(١٨٤٩ - ١٩٣٣م) كوبى، كانت لفلسفته اليد العليا فى كوبا لمدة خمسين سنة، كان فيها المهيمن على الفكر الكوبى تماماً، وشارك فى **النظرية التربوية** الكوبية فى وقته، وكان ثورياً يقرن الفلسفة بالعمل، وأسّس لذلك مجلة **Revista Cubana**، وقاد مع خوزيه مارتي الثورة الكوبية سنة ١٨٩٨، وعين نائباً لرئيس الجمهورية من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩١٧، وهو من الرواد الكبار فى الحركة الوضعية فى امريكا اللاتينية، وكان تحوّله لهذه الفلسفة فى سن مبكرة بعد قراءات مستفيضة فى الفلسفة الفرنسية والتجريبية البريطانية، وقد حاول ان يطبق ما اعتقد على الوضع الاجتماعي والسياسى فى كوبا، واستعان فى ذلك بالمنطق وعلم النفس وعلم الاخلاق، وكان مرشده فى المنطق **جون ستيوارت مل**، وعنده ان عملية التفكير تتضمن مراحل ثلاثاً، فما لاحظه وجمعه من الواقع نصله ببعضه البعض ونخضعه للتجريد، ونجرب نتائجه. وفى علم النفس كان تجريبياً كذلك، وقرنه بالفسيولوجيا وذهب إلى ما يؤكد ما يطلق عليه **الوضعية الحتمية**، والمهم ان يكون الإنسان حراً، وان يستشعر هذه الحرية، وأن يتعامل مع الخبرة بذكاء حتى لا يتحوّل إلى مجرد أوتوماتون ينفعل ولا يفعل، فالإنسان فى المحل الاول فاعل، ولكي يفعل لابد أن ينفعل. **وڤارونا** أخلاقى، ويعتقد أن الاخلاق يؤسّسها الإنسان على الاجتماع، فالاخلاق بنت الاجتماع وليس العكس. وكما أن الكائن الحيّ يعتمد فى معاشه على بيئته الطبيعية، فكذلك الإنسان تصوغه نفسياً بيئته الاجتماعية، ولكنه مع ذلك يظل دائماً الإنسان الفاعل الذى يتعامل مع بيئته بإيجابية، ويوجّه ظروفه الوجهة التى تخدم غاياته، وتيسّر عليه مهامه، والعلاقة بين الإنسان والبيئة هي علاقة جدلية دائماً.



مراجع

- Medardo Vitier : La filosofía en Cuba.



ڤاز فيريرا «كارلوس» Carlos Vaz Ferreira

(١٨٧٢ - ١٩٥٨م) فيلسوف أوروجواى الأكبر، ولد وتعلّم وعلّم بمونتفيديو، وكان يقول إن مشكلة بلاده، واى بلاد مثل بلاده، هى

التعليم، وأن الفلسفة في بلد تنتشر فيه الأمية من السلع الترفية، وأنها لابد أن تكون في خدمة المجتمع والتنمية. وكان فيريرا لذلك يؤثر المحاضرة على أن يكتب، لأن شعبه يمكن أن يسمعه ولا يستطيع أن يقرأه، ومع ذلك ففيريرا غزير الإنتاج كتابةً، ومن أهم أعماله «مشاكل الحرية Los problemas de la libertad» (١٩٠٧)، و«المعرفة والعمل Conocimiento y accion» (١٩٠٨)، و«الأخلاق للمثقفين Moral para intelectuales» (١٩٠٩)، و«البرجماتية El pragmatismo» (١٩٠٩)، و«المنطق الحيّ Logica viva»، و«مشاكل اجتماعية Sobre los problemas sociales» (١٩٢٢). وكلها مؤلفات – كما نرى – ليست أكاديمية محضة وإنما هي توظف المعرفة والثقافة والفلسفة لخدمة الشعب وبهدف التنوير. ومن رأيه أن الخبرة والواقع والفكر، جميعهم من التعقيد بحيث لا يسهل التعبير عن مكنوناتها بالكلمات، ولا بالمنطق، وإنما لابد من استنباط طريقة تيسّر على المفكر أن يجسّد أفكاره، وتسهّل على المتلقي أن يفهم ما يراد إبلاغه به. واللغة كوسيلة للتواصل لابد أن تراجع، وأن يتوخى التعليم أن يكون خطابه لعامة الناس، حتى لو كان يتناول مسائل علمية أو قضايا دينية. واللغة العلمية كما هي الآن مستعصية على الإدراك، ولغة الخطاب الديني أسوأ منها، واللغتان تتحدثان عن موجودات لا تدخل في خبرة الناس اليومية. وفيريرا يتشكك لذلك في جدوى تعليم العلوم بالطريقة المعهودة، ولا يجد أملاً البتة فيما يقال للناس من أمور الدين، غير أنه لا مناص من التعليم الديني مع ذلك لأن الكون لابد له فعلاً من إله خالق، والناس لابد أن يعرفوا ذلك ويتيقنوه بالتعليم. ومن رأى فيريرا أن الاستزادة من العلم تشقي الإنسان وتجعله غير قادر على الاختيار بين المتفاضلات الأخلاقية، وكلما زادت معارف الإنسان كلما احتدم به الصراع حول ما ينبغي أن يأخذ به أو يتركه. وفيريرا مع ذلك متفائل فكلما تقدّم بنا الزمن وزادت معارفنا، كلما انصقلت خبرتنا، وتبلورت شخصياتنا، وكنا أقرب إلى الحكمة، واستطعنا أن نحسم الصراع بين الخير والشر، وأن نتبين الخير من الشر، وأن نكون أشجع ونحن نواجه الشر ونؤكد الخير.

●●●

مراجع

- Arturo Ardao : Introduccion a Vaz Ferreira.



ڤاسكونشيلوس «خوزيه» José Vasconcelos

(١٨٨٢ – ١٩٥٩م) مكسيكي أسهم في الثورة المكسيكية، وكان وزيراً للتعليم بعد الثورة، ورشح نفسه لرئاسة الجمهورية سنة ١٩٢٩، وجرّب النفي خارج بلاده، وعاد ليعيّن رئيساً للجامعة الأهلية، وعلّم بجامعة شيكاغو كأستاذ زائر، واشتغل لفترة مديراً للمكتبة

الوطنية، وفلسفته خليط من فلسفات فيثاغورس، وافلوطين، وشوبنهاور، ونيتشه، وهوايتهد، وبرجسون خصوصاً، ويُطلق على فلسفته اسم **الواحدية الجمالية، والواقعية العلمية، والمنطقية العضوية**، ويقول بالحدس والتجربة العلمية، وبالكليات العضوية ولا ينكر الأجزاء، وبالتجانس ولا ينفي التغاير، وبالمجرد ويؤكد على المتعيّن، وبالفيزيائي وكذلك النفساني. ويقوم منهجه على فهم الجزئي بربطه بالأجزاء الأخرى ضمن كلية عضوية تتحقق بها الوحدة، وإنما ليس على حساب الأجزاء. **والطاقة** عنده تتخلل كل شيء ومن ذلك الواقع، وتصنع مما تتخلله مركباً ديناميا. **والنفس** تشبه الذرّة، وكما تتولّد الطاقة في الذرّة، فكذلك في النفس، والنشاط النفسي يتولد من الداخل كما تتولد الطاقة في الذرة من الداخل، والنفس بذلك خلاّقة، وما تخلقه يتشكّل عقلياً بمناهج قبْلية، فالتفكير له مساراته المنطقية، والإرادة تنصرف إلى القيم والمعايير، والوجدان طريق الوحدات الجمالية. ويؤمن خوزيه بالروح ويعتقد لذلك في الله واعتقاده الديني يستقيه من تأمّله الموضوعي للواقع والطبيعة، والاثنان لا يمكن أن يستغني عنهما اي مبدع، فهما الاصل في كل إبداع علمي أو جمالي أو سياسي أو اجتماعي أو فكري، والفن يعكس تقلّبات النفس واشواق الروح في سعيها للقيم، ويميز خوزيه بين ثلاثة أنواع من الفن: **الأبولوني** وهو حسّي، **والديونيزى** وهو عاطفي، **والصوفي** وهو متسامٍ ينشد العلو ويصوّر الإلهي في الإنسان.

●●●

مراجع

- Vasconcelos : Pitagoras : Una teoria del ritmo 1916.
- : Tratado de metafisica. 1929.
- : Etika. 1923.
- : Estetica. 1936.
- : El realismo cientifico. 1943.
- : Logica Organica. 1945.



ڤاسكويز «جابرييل»
Gabriel Vasquez

(١٥٤٩ - ١٦٠٤م) أسباني، تربّى في مدارس الجزويت، وتعلّم في مدريد، وعلّم في روما خلفاً **لفرانشيسكو سواريز**، وله «**الشروح Commentaria**» على **الأكويني** في ثمانية مجلدات (من ١٥٩٨ إلى ١٦١٥) وتتضمن كل فلسفته، وصدر له موجز بعد وفاته تحت عنوان «مناقشات ميتافيزيقية **Disputationes Theologiae**» (١٦١٧) كان له صدى واسع واشهره كفيلسوف. ولعل أهم ما قدمه **ڤاسكويز** هو تأكيده على عدم الفصل بين الوجود والماهية، وبين الوجود والفعل الذى به نتعرّف على ذلك الوجود ويتحصل لنا العلم به، وأن الموجود ليس

كمّاً، فالكم لا يصنع الشيء، وان الإنسان روح وجسم، أو عقل وجسم، وانه فى اى موجود فإن هناك نفساً له هى قوام هذا الموجود لا تتمايز عن الوجود المتعيّن للشيء، وإنما هما يصنعانه معاً متحديْن فيما يسميه « نموذجاً mode » اى الشيء كما يبدو او يظهر. ويتطرق فاسكويز إلى براهين وجود الله، ويقول بالبرهان الأخلاقى مثلما سيفعل كنط من بعد، فان يكون الإنسان اخلاقياً بطبعه، وان يتلقى الاخلاق من والديه، فذلك دليل على وجود قوة عليا هى التى خططت لذلك. وهناك ايضاً برهان الخَلْق، فذلك الكون على اتساعه، وبالإبداع الذى هو عليه، دليل آخر على وجود الخالق البارئ المبدع المصوّر. ثم إن استمرار الكون وديمومته دليلٌ على أن هذا الخالق لم يخلقه وتركه، بل هو يداوم على رعايته والعناية به، وذلك دليل العناية وهو من الدلائل التى يقول بها فاسكويز. ولعل هذه الشروح التى توفر عليها فاسكويز لتعاليم الأكوينى هى التى جدّدت المدرسة التوماوية وجعلتها من المدارس المقبولة ضمن الفلسفة الحديثة.

●●●

مراجع

- M. Solana : Los grandes escolásticos espanoles.

●●●

الفاشية
Fascismo; Faschismus; Fascisme; Fascism

أيديولوچية الحركة التى استولت على السلطة فى إيطاليا سنة ١٩٢٢ بزعامة بنيتو موسوليني، واستمرت فى الحكم حتى غزو الحلفاء لإيطاليا خلال الحرب العالمية الثانية. وهى خليط من الأفكار الاشتراكية المتطرفة والنقابية والهيجلية والشوفينية، ومنظِّرها الفيلسوف الإيطالى چيوڤانى چنتيله، وكان اشتراكياً حتى سنة ١٩١٥، ولكنه انضم إلى موسوليني، ووضع ميثاق الحركة la doctrina del fascismo الذى نقّحه موسولينى ونشره سة ١٩٣٢. وتطلق الفاشية بشكل عام على الحركات المشابهة فى أى بلد من بلدان العالم، ويعرّفها چنتيله: بانها حركة روحية، بمعنى أنها تهدف إلى بعث روح الشعب وتجمعه حول اهداف عامة، فبينما تؤكد الليبرالية والاشتراكية والديموقراطية على حقوق الأفراد، تقول الفاشية بتكامل الافراد فى شكل أمّة لها غايات تتجاوز حاجات وآمال الافراد. وبينما تعتبر الليبرالية الدولة مؤسسة كبرى هدفها حماية حقوق الإنسان، فإن الفاشية تنظر إلى الدولةَ بوصفها التجسيد العملى لآمال الشعب كله. ولذلك تعارض الفاشية الاقتصاد الرأسمالى الحر والأخلاقيات البروچوازية القائمة عليه، وتناهض الاشتراكية لانها تقول بالصراع الطبقى الذى يقسم الأمة على نفسها،

وتلغى الأحزاب لأنها تجمع بين أصحاب المصالح الواحدة ليعملوا ضد أصحاب المصالح المتعارضة، وبذلك تفتّت الوحدة الوطنية، وتضعف الجبهة الداخلية، ولكن الفاشية تؤلف بين كل المصالح المتضاربة، بخلق نظام وطنى يقرّب بين الفوارق، ويذيب كل الفئات فى أهداف وطنية عامة، من أجل خلق أمة قوية، ومن ثم فالحرية هى حرية الحكومة التى لا تسمح لأية إيديولوجيات دينية أو علمانية أن تزاحمها على ضمائر الأفراد فتحيد بها عن أهدافها العامة. وليست الفاشية حركة عنصرية موجهة ضد أجناس أخرى كالنازية، ولكنها حركة وطنية شوفينية تتوسل بالحرب للتوسّع، ومن ثم كانت أعلى مراحل الإمبريالية. ويستقى موسولينى أفكاره من جنتيله وهيجل، بالإضافة إلى چورج سوريل وشارل بيجى Péguy وهوبرت لاجارديل. ومن هؤلاء، وخاصة سوريل، أخذ فكرة أن العمل أهم من الفكر، ويعنى بالعمل العنف كوسيلة لقلب الحكومات والاستيلاء على السلطة والتخلص من الخصوم، ومن ثم لا تطيق الفاشية الوسائل البرلمانية والديموقراطية. والإعلام الفاشى إعلام أعمال وليس أقوالاً propaganda par le fait، ولذلك لجأ موسولينى عند استيلائه على السلطة إلى الإعلان عن قوته بمظاهرة عامة سارت فيها جموع الفاشيين من كل إيطاليا إلى روما فى حركة لابتعاث الروح الملحمية للشعب، كما يقول سوريل.

●●●

مراجع

- Landini, Pietro : La doctrina del fascismo.
- Mussolini, Benito : Scritti e discorsi.

●●●

ڤال «چان» Jean Wahl

(١٨٨٨ - ١٩٧٤م) وجودى فرنسى، من المناضلين، فقد كافح ضد الاحتلال الألمانى واعتقل فى معسكر دراسنى، وعانى فيه صنوف العذاب وألوان المهانة، إلى أن استطاع أن يهرب إلى الولايات المتحدة، واشتغل هناك بالتدريس، وعاد بعد التحرير سنة ١٩٤٥.

وڤال من خريجى المعلمين، وكان معلماً للفلسفة بالمدارس الثانوية إلى أن حصل على الدكتوراه من السوربون، وعيّن أستاذاً فى جامعات بيزاسون، ونانسى، وديجون، والسوربون، وكان تلميذاً لليفى بريل، وفردريك روه، وملهو، ولالاند، وحضر على برجسون فى الكوليج دى فرانس، ودافع عنه ضد چوليان بندا، كما دافع عن الأساتذة «الزملاء» من اليهود الذين تعرّضوا للاضطهاد وسياسة «تكميم الأفواه».

وڤال يرفض أن يسمى فلسفته وجودية، كشأن الوجوديين عادة، إلا أن ما يتناوله من موضوعات، وطريقته فى تأويلها جميعاً وجودية، وله فى ذلك «دراسات كيركجوردية» (١٩٦٧)، و«مختصر تاريخ الوجودية»

(١٩٤٧)، و«الفكر في الوجود» (١٩٥١)، و«فلسفات الوجود» (١٩٥٤)، و«الوجود الإنساني والعلو» (١٩٤١).

ولفال دراسات نظرية أخرى لعل أهمها «كتاب الميتافيزيقا Traité de métaphysique» (١٩٥٣) يستعرض فيه التجربة الميتافيزيقية.

●●●

مراجع

- فلسفات الوجود لجان فال ترجمة دكتور عبد المنعم الحفني.

●●●

ڤالا «لورنتسو» Lorenzo Valla

(١٤٠٧ – ١٤٠٧) هيوماني إيطالي من عصر النهضة، كان ذا سمعة سيئة لأنه قد استن للملوك الحجة على البابا، أن الملك يستمد سلطانه من الله وليس من البابا، فكان القساوسة يلعنون عليه. أضف إلى ذلك أن كتابه الذي اشتهر عنه كان كتاب «في اللذة De Volup-tate» أيد فيه الأخلاق الأبيقورية على الأخلاق المسيحية، وقال إن اللذة تتأتى مما ينفع الناس، واللذة سيدة بين وصيفاتها، أما الفضيلة فهي مومس بين زوجات! وله أيضاً «في حرية الإرادة De Libero Arbitrio» يرد به على بويثس في كتابه «السلوى بالفلسفة»، فيميز بين علم الله المسبق وبين إرادته، ويقول إن علم الله المسبق لا يعني أننا سنفعل هذا الشيء لأن الله يريدنا أن نفعله، فالله كان يعلم أن يهوذا سيخون المسيح، ولكنه لم يرد ذلك، والإنسان حر في اختياره، ومن ثم كان مسئولاً. ومن مؤلفاته كذلك كتاب «الجدل Dialectica»، وهو من الكتب المهمة بالنظر إلى أنه يعارض أرسطو ويتهمه بالتعالم، وتشقيق الكلام فيما لا يفيد، وتعقيد الأمور حتى ليستحيل فهمها. ويدعو فالا إلى البساطة في استخدام الألفاظ، والنأى عن الألفاظ المركبة، وأن تُختزل المقولات العشر إلى اثنتين فقط هما الكيف والفعل.

●●●

ڤالينتينوس «باسيليوس» Basilius Valentinus

يوناني مصري، توفي نحو سنة ١٦١م، ودرس في الإسكندرية ثم في روما، واعتنق النصرانية ولكنه عدّلها وأنشأ على أساسها مذهباً جديداً هو الڤالينتينية Valentinism، وهو غنوص مسيحي لا شك فيه، ومدرسته ضمن المدارس الغنوصية المسيحية تعتبر أكبرها. وقيل إن ارتداده عن المسيحية كان لتخطي الكنيسة له في الترقية. وقيل أيضاً إنهم آثروا عليه بيوس (البابا بيوس فيما بعد). وتجيء معظم معلوماتنا عن المذهب الڤالينتيني من المكتبة القبطية التي اكتشفت بنجع حمادى من صعيد مصر. وتنقسم الڤالينتينية إلى شرقية ويمثلها ثيودوتس، وغربية ويمثلها هيراقليون وبطليموس ومرقس. ويصفها البعض بأنها الخلط الأفلوطيني

الصحيح بين الغوصيين، ويردّها البعض إلى تأثيرات فيثاغورية، إلا أنها في النهاية خليط من المسيحية والشطحات الباطنية!



مراجع

- Sagnard, F.M.M: La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.



ڤانيني «يوليوس قيصر لوشيليو» Giulio Cesare Lucillio Vanini

(١٥٨٥ – ١٦١٩م) إيطالي من مواليد توراسانو، وتعلّم في نابولي وبادوا، وطوّف كثيراً في العالم فزار ألمانيا وانجلترا وفرنسا، وارتحل عبر إيطاليا فرأى أغلب مدنها، وعلّم في تولوز، وأصدر كتابين أحدهما «**Amphitheatrum Aeternae Provedentiae**»، والآخر «**De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortialium Arcanis**»، ووافقت الكنيسة على إصدارهما، إلا أنه فوجيء سنة ١٦١٨ بعد صدور الكتابين بسنتين بالقبض عليه من محاكم التفتيش بتهمة **الزندقة**، فقد كان الكتابان ينضحان بالكفر وتأليه الطبيعة، بمعنى أن **ڤانيني** كان من **الدهريين** أو **الطبيعيين**، وحُكم عليه بالتعذيب ثم **بالإعدام حرقاً**، وتمّ ذلك سنة ١٦١٩، فكان أحد شهداء الفلسفة الإيطالية، وما أكثر مَن استشهد من الإيطاليين بالذات بسبب حرية الرأي! وزندقة **ڤانيني** فسادٌ في الرأي مبنيٌّ على مجموعة أغاليط بسبب اتجاهاته الحسّية ومذهبه المادي، ولم يجنح به إلى ذلك إلاّ القول في المسيحية **بألوهية المسيح**، فما دام يمكن تأليه الإنسان فالأحرى تعميم ذلك وتأليه الطبيعة ككل. ومع ذلك ما كان ينبغي التعرّض للرأي بالحرق، وإنما التعرض بالرأي يكون بالرأي أيضاً!

●●●

فاينجر «هانس» Hans Vaihinger

(١٨٥٢ – ١٩٣٣) ألماني، صاحب فلسفة «**كأن**» أو **الفلسفة الوضعية المثالية**، أو **المثالية الوضعية**، وكان جمّ النشاط، ولكن بصره الكليل أقعده عن همّته، وأكرهه على اعتزال التدريس الجامعي (١٩٠٦)، وعاش لذلك حياة دون قدراته، وجاءت فلسفته وليدة ظروفه، وأطلق عليها اسم **الاختلاقية Fiktionalismus**، وشرحها في كتابه الرئيسي «**فلسفة كأن Die Philosophie des Als - Ob**» (١٩١١)، وقال: إن الواقع يقصر دون الوفاء بطموح الإنسان، ومن ثم كانت حاجته الدائمة إلى اختلاق عالم يستكمل به هذا الواقع، وهو يعرف أن **اختلاقاته fiktionen** لا أساس لها من الواقع، ولكنه يتمسك بها لأنها مفيدة عملياً، ومع ذلك فلا ينبغي الخلط بين **الاختلاقية والبراجماتية**، لأن البراجماتية تتناول الوقائع وتقوّمها بقدر فائدتها العملية وليس من جهة صحتها وصدقها، أمّا

الاختلاقية فهي تختلق الأفكار اختلاقاً وتعرف أنها غير صحيحة ولكنها تصرّ عليها لفائدتها العملية. وليست الاختلاقية فلسفة شكّية، لأنها لا تشك في صدق اختلاقاتها، فهي تعرف أنها كاذبة مقدماً. وتختلف الاختلاقات كذلك عن الفروض، لأن الأخيرة تخضع لمبدأ التحقق من صدقها، وأمّا الاختلاقات فهي كاذبة مقدماً. ونحن نختار من بين الفروض الأكثر احتمالاً للصدق، ولكننا نختار من بين الاختلاقات أكثرها لزوماً. وتتصف الاختلاقات ببُعدها عن الواقع، وتناقضها أحياناً مع نفسها، وأنها مؤقته، وأن مستخدمها يدرك أنها غير صحيحة، وأنها وسيلة لغاية. وهو يقول إن فكرة **الألوهية** فكرة مختلَقة، ومع ذلك فهي لازمة إنسانياً،وكذلك فكرة الذرّة في العِلْم الطبيعي، وفكرة مادية العالم، والقوة والحيوية في علم الأحياء، والعَقْد الاجتماعي في العلوم الاجتماعية. ولا أرى في الاختلاقية إلاّ أنها فلسفة انتهازية وتبريرية وعدمية، لا تؤمن بشيء وتبرر الواقع بدعوى أنه لازم!

●●●

مراجع

- C. K. Ogden : The Philosophy of "As If".

●●●

فتجنشتاين «لودفيج يوسف يوحنا»
Ludwig Josef Johann Wittgenstein

نمسوى، جَدّه لأبيه يهودى اعتنق البروتستنتية، وتزوّج أبوه كاثوليكية، وعُمّد **لودفيج** كاثوليكياً، ولكنه كان في صميمه يهودياً، وفكرُه هو عودةٌ إلى اليهودية، طبعاً وفلسفةً. وكان أبوه شديد الثراء وصاحب أول شركة احتكارية لصناعة الصلب في النمسا. وكانت الأم محبة للموسيقى، وكان أولادهما السبعة موهوبين، وجعلا من بيتهما نادياً ثقافياً يؤمه رجال الأدب والفكر، ومن زوارهما كان المؤلف الموسيقى الأشهر **برامز**. وصار أحد الأبناء عازفاً مشهوراً على البيانو. وأتقن **لودفيج** العزف على الكلارينت، وأظهر ولعاً بالرياضيات، وشغفاً بالأدب والفلسفة. وكان له أسلوبه الرفيع في الكتابة، كما كانت عباراته جزلة. وسافر إلى انجلترا يدرس الهندسة، لكنه قرأ **رسل** فتحوّل إلى الرياضيات والفلسفة يدرسهما عليه. وجلس إلى **چورج مور** فاذهله بملاحظاته. وعاش كالراهب حياة زهد جرّب فيها التنويم المغناطيسى ليكتسب صفاء الذهن حتى يستطيع التفرغ كلية لمسائل المنطق. ورحل إلى النرويج ليعتزل الناس ويعيش لأفكاره. وتطوّع في سلاح المدفعية خلال الحرب العالمية الأولى وسقط في الأسر، ومن داخل معسكر الأسر أنهى كتابه الأول الذى نشره بعنوان «الرسالة المنطقية الفلسفية **Tractatus**

Logico - philosophicus »، الاسم اللاتيني للترجمة الإنجليزية للنص الألماني المرفق بها بالعنوان الألماني Logischphilosopische « Abhandlung » (١٩٢١). وقرأ تولستوى فاعتنق زهده وتبتله وانصرف عن الدنيا إلى قرية صغيرة يعلّم فيها الأطفال. وورث أباه فأرسل إلى المجلة الأدبية Der Brenner يتبرع بجزء من ميراثه لشعراء النمسا المعوزين. وكان لريلكه وتراكل Trakl نصيب فيما تبرع به، ووهب الباقي لأخته، وحاول دخول الدير، وقنع بالسكنى إلى جواره بستانياً. واشتهرت رسالته فقدم الفلاسفة يسعون إليه فى قريته، منهم فرانك رامزى، وشليك، وفيزمان. واقنعه شليك بحضور اجتماعات جماعة فيينا Wienner Kreis، وهم مجموعة من اليهود الملحدين اسمياً ولكنهم يهودٌ فعّ على اعتقادهم الدنيوى المادى، وأسرّ إليهم فتجنشتاين ببعض افكاره، وعاد إلى كيمبردج (١٩٢٩) وقدّم رسالته ليحصل على الدكتوراه، وعيّن بها أستاذاً للفلسفة، وكانت محاضراته حَدَثاً جليلاً، وكان رسل ومور يحضرانها. وكان فتجنشتاين يلقيها كرهبان الفكر، يرتدى قميصاً مفتوحاً وملابس عادية، وحجرته تكاد تقتصر على بضعة كراسى وطاولة. وكان كثير الاكتئاب، عزوفاً عن الاجتماعات والمناقشات، ولكنه كان رقيق القلب كريماً إلى أقصى حدّ، صديقاً صدوقاً. وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية لم يستطيع ان يقف متفرجاً، وحاول أن يتطوع ليخدم فى أى مجال لكنهم لم يقبلوه. ولم يجد إلا وظيفة بواب بمستشفى أحد الأحياء بلندن، ثم عمل فراشاً بمعمل البحوث الإكلينيكى. وعاد إلى كيمبردج (١٩٤٤) لكنه كان قد زهد التعليم الجامعى، وساءه ألاّ يفهمه الناس. وكان يهوى العزلة ويريد التفرّغ للكتابة، فاستقال ١٩٤٧ وعاش فى دبلن، ثم سافر إلى أمريكا لمدة ثلاثة شهور، وعاد إلى لندن مريضاً ليكتشف أنه مصاب بالسرطان، فاخذ يكتب بنهم ويزور الأصدقاء ويسافر كثيراً، واشتدت وطأة المرض، ومع ذلك كان ذهنه أصفى ما يمكن، وافكاره التى دوّنها شديدة النصوع. وعندما أخبره طبيبه ان النهاية أوشكت، كانت آخر كلماته قبل أن يفقد الوعى : « حسن ! قل لهم أن حياتى كانت مُترعة!! » وكان غريباً أن تكون لكتاباته كل هذا التاثير الذى كانت له على الفكر البريطانى وهو النمسوى. ولم يختلف النقاد فى تقويمهم لفيلسوف مثلما اختلفوا بصدده. وتطرّفوا بشأه، فهم بين مقرّظ مؤيّد، حتى ليعدّونه من أنبياء الفلسفة! بل مسيحها المعاصر! وبين مسخّف مناهض، يعدّونه المسئول عن الهبوط بها إلى الدرك الأسفل، والبلوغ بها إلى حدّ النقيض الخالص حيث اللاّفلسفة. وأياً ما كان الرأى فيه فلن يستطيع أحد أن ينكر أصالته وجدّته فى التحليل المنطقى وفلسفة اللغة.

ولم ينشر فتجنشتاين خلال حياته إلاّ رسالته

وبحثاً موجزاً بعنوان «ملاحظات على الصورة المنطقية Some Remark on Logical Form»، لكن تلاميذه نشروا له بعد وفاته «مباحث فلسفية Philosophical Investigations» (الترجمة الانجليزية ١٩٥٣)، و«ملاحظات على أسس الرياضيات Remarks on the Foundations of Mathematics» (١٩٥٦)، وجمعوا محاضراته تحت عنوان «الكتابان الأزرق والبني: تمهيدية للمباحث الفلسفية The Blue and Brown Books : Preliminary Studies for the Philosophical Investigations» (١٩٥٨)، و«مذكرات Notebooks» (١٩٦١)، و«الأصل الألماني للمباحث الفلسفية Philosophische Bemerkungen» (١٩٦٤)، و«محاضرة في الأخلاق A Lecture on Ethics» (١٩٦٥).

وتنقسم فلسفته إلى فترتين، في الأولى كتب رسالته، وفي الثانية غيّر الكثير من آرائه ولم ينشرها في حياته. وكتابه «الرسالة» بحثٌ جامع، شديد التركيز، لا يعدو الثمانين صفحة على شكل ملحوظات مرقّمة، وصفه إريك ستنياس بانه موسيقيٌ في بنائه، للارقام فيه إيقاع توكيدي، يعلو سبع مرات بقضاياه السبع التي يطرحها. وهو يقصر جهده كفيلسوف على محاولة استكشاف الأسباب التي تجعل لبضع كلمات تتكون منها جملة مفيدة القدرة على تمثيل واقعة من وقائع عالمنا، والتي تجعل بمقدورنا بربط بضع كلمات معاً في نسق خاص أن نقول شيئاً لشخص ما، ويصف الجملة بأنها صورة picture بالمعنى الحرفي، ويروى ما جعله يصفها بانها صورة فقد تصادف ان قرأ في إحدى المجلات عن حادث سيارة وكيف استنارت المحكمة ببيان عملي للحادث بواسطة بضع دُمّى او نماذج لأفراد الحادث وطريقة وقوعه. والجملة عنده نموذج للواقع كما نراه، بمعنى اننا حينما نصوغ جملة فإننا نبني نموذجاً للواقع. ويدلل على ذلك بانه برغم اننا نستوضح معاني الالفاظ التي لا نعرفها، فإنّا بمجرد سماعنا لجملة تتكون من الفاظ مالوفة نفهمها دون حاجة أن يشرحها لنا احد. وأنا افهم الجملة دون أن يشرحها لي احد لانها تكشف عن معناها، وتصوّر الاشياء لو كانت جملة صادقة، وهو ما تفعله الصورة. وكل صورة عبارة عن عناصر تقابل عناصر الواقع الذى تمثله، فإذا كان عنصر من عناصرها يمثل رجلاً، وعنصر آخر يمثل بقرة، فإن العلاقة بين عناصر الصورة قد تبني أن الرجل يحلب البقرة. والصورة fact، بمعنى أن عناصرها ترتبط بعلاقات لها شكل معين، وواقعة الصورة picture fact تقابلها في الجملة ما يسميه فتجنشتاين الشكل المنطقي للجملة the logical form، ويعكس شكل الواقع في الحياة. وهذا هو كل جهد فتجنشتاين في نظرية الصور the picture theory، وبها اراد أن يلفت النظر إلى ما يمكن أن يقال بالكلمات. وهو يقول إن ا أكبر ـــن ب جملة لها عناصرها والعلاقات بين العناصر، والجملة تَبين عن نفسها ويمكن ان

العناصر، والجملة تَبين عن نفسها ويمكن أن نفهمها، إلا أن الكلمات لا تعبر عن كل ما نفهمه من علاقات الواقع، فرغم أنه من الممكن أن نبين عنها إلا أنه ليس من الممكن أن نقول ما نفهمه منها بالكلمات.

ونظرية الصور هي نفسها نظرية في طبيعة الأفكار، لأن الفكرة جملة لها معنى، ويعني ذلك أن التفكير مستحيل دون لغة، وطالما أن الفكرة جملة، والجملة صورة، فالفكرة صورة، ومجموع الأفكار الصادقة صورة صادقة للعالم. وعندما نقول الفكرة جملة، لا ينبغي أن نفهم أن مكونات الجملة هي نفسها مكونات الفكرة، ذلك لأن مكوّنات الفكرة سيكولوجية وتختلف في طبيعتها عن مكونات الجملة، لكن الفكرة صورة مثلما الجملة صورة، ولها شكلها المنطقي، ومن ثم فهي بمعنى من المعاني جملة. وكل ما يمكن إدراكه يمكن تصويره، ويمكن طرح فكرتنا عنه في جملة منطوقة أو مكتوبة، وما لا يمكن إدراكه لا يمكن التفكير فيه أو تصويره. ولعل إحدى المهام التي تضطلع بها الفلسفة : هي الكشف عمّا لا يمكن التصريح به أو التفكير فيه، من خلال تحديدها بشكل واضح لما يمكن التفكير فيه والإعلان عنه، ومن ثم ندلل لمن يريد أن يتكلم في الميتافيزيقا أن ما يطرحه من علامات أو رموز غير قابل للتعقّل أو التفكير، ولا معنى له. ولا يعني ذلك أن فتجنشتاين يرفض الميتافيزيقا، لكنه يرفض إمكانية تقريرها! وهذا كلام ! بل هو بيت القصيد، لأنه مهما اعتذر فهو قد ألغى الميتافيزيقا : يعني القول بوجود الله!

ويحلل فتجنشتاين الجملة ويقول إنها تتكون من بضع علامات أو أسماء، والعلامة البسيطة هي العلامة التي لا تتكون من علامات أخرى، مثلاً اسم جون علامة بسيطة simple sign، ولكن ملك السويد علامة مركبة يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها. ويمثل الاسم موضوعاً هو معنى الاسم، ولكنه ليس صورة الموضوع الذي يمثله، لأن الاسم لا يقول شيئاً. وعندما تترابط الأسماء في جملة فإن ترابطها يصوّر ترتيباً خاصاً للموضوعات configuration، أو وضعاً، أو حالة خاصة تكون عليها.

وهو يقول إن فكرته عن البسيط فكرة قبلية تحتمها الضرورة المنطقية حتى يكون للجملة معنى، ولن يكون لها معنى إلا إذا صيغت بنظام منطقي كامل، ويقوم النظام المنطقي على البسائط أو الوقائع الذرية atomic facts أو الثوابت التي لا تتغير ولا يمكن تحليلها لما هو أبسط منها. والجملة أو القضية التي تتألف من أسماء هي جملة أو قضية أولية لا تقبل التحليل إلى قضايا أخرى، وتمثل وضعاً معيناً يكون عليه عدد من الموضوعات البسيطة، وتصوّر الواقع، وتكشف عن المعنى المراد بها مباشرة، بعكس القضية غير الأولية nonelementary proposition، أو المركبة complex proposition، التي تتولد عن القضايا الأولية بواسطة الإنكار أو

العطف، ومن ثم فهي دالات صدق truth - functions للقضايا الأولية، وتدين بمعناها وقيمة الصدق فيها إلى معنى **وقيمة الصدق truth - value** في مركباتها الأولية. ومع ذلك فهناك حالتان من القضايا المركبة لا يتوقف صدقهما أو كذبهما على صدق أو كذب مركباتهما الأولية، الحالة الأولى صادقة دائماً مهما كانت قيمة الصدق التي تشتمل عليها مركباتها الأولية، ويسميها **تحصيل الحاصل tautology**، كان نقول «إما أ أو لا أ»، أو «إما أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة». والحالة الثانية كاذبة دائماً ويسميها **التناقض contradiction**، كان نقول «أ و لا أ»، أو «السماء تمطر ولا تمطر». وهاتان الحالتان نوع غير أصيل من القضايا المركبة، وليستا صورة للواقع، ولا تخبرانا بشيء عن العالم طالما أن قضايا **تحصيل الحاصل** صادقة في كل الأحوال الصادقة والكاذبة، وقضايا التناقضات كاذبة في كل الأحوال الكاذبة والصادقة. ويستثني **فتجنشتاين** قضايا المنطق والحقائق المنطقية ومبادىء المنطق، فبرغم أنها تحصيلات حاصل، ولا تصور الواقع، بل ونستطيع الاستغناء عنها، إلا أنها ليست لا شيء، لأنها تعيننا على استحداث القضايا، بالطرح (لا – ليس)، والجمع (إما – أو)، والضرب (و – +) إلخ، وكلها عمليات لا تؤدي بنا إلى تقرير جديد عن الواقع، وما تثبته متوقف على القضايا الأولية التي تقوم عليها.

وطالما أن الجمل أو القضايا الأصلية هي التي تقرر ما عليه الأشياء وليس ما ينبغي أن تكون عليه، وطالما أن فاعلية الأشياء عارضة وليست ضرورية، وطالما أننا لا نستطيع استخلاص وجود وضع معين من وجود وضع آخر مختلف عنه – لأن استخلاص قضية من قضية أخرى لا يجوز إلا إذا كان هناك ارتباط بنائي داخلي بين القضيتين، فإن الحديث عن **الضرورة** في العالم لغو، فكل شيء في العالم **اتفاقي وعرضي** إلا قضايا المنطق ومعادلات الرياضيات، وهي تحصيلات حاصل. أما ما عدا ذلك فليس ضرورة، ونحن لا نعرف ما إذا كانت الشمس ستشرق غداً. شيء غريب ! انكر وجود الضرورة لينكر وجود الله !!

ويقول **فتجنشتاين**: ان اريد شيئاً خلاف ان يحدث ما أريد، ومن ثم فأي ارتباط بين الإرادة وما يجري في العالم محض اتفاق، فانا لا أجعل أي شيء يحدث، ولا حتى حركة جسم، والعالم مستقل عن إرادتي. ويعبّر **فتجنشتاين** عن ذلك تعبيراً دراميا فيقول : اني أعجز من أن أكيف مجريات العالم لإرادتي، فانا بلا حول ولا قوة. فكأنه أنكر الضرورة ثم عاد فاثبتها، لأن القول بالاتفاق هو عنده ضرورة !

وطالما أن كل شيء اتفاقي وليس ضرورة، وطبقاً لنظرية الصور التي تقول إن القضايا صورة للعالم، لذلك ليس في العالم شيء له قيمة، لأنه لو كان لأي شيء قيمة، فإن هذه الواقعة لا يمكن أن تكون اتفاقية، ومن ثم فكل ما يوجد

فى العالم هو كما يوجد، وكل ما يحدث كما يحدث، **ولا وجود فيه للقيم**، وإذا وجدت قيم فلا قيمة لها ! وهو إنكار للقيم، وإن كان إنكاراً **لوجودها فى العالم** وليس إنكاراً مطلقاً، فطالما أن القضايا لا تقرر إلا ما يوجد فى العالم، فإن ما يخص **الأخلاق** لاسبيل إلى تقريره، لأنه يتجاوز العالم. **والعالم** وما فيه ليس خيراً ولا شراً. إن **الخير والشر** لا يوجدان إلا لذات يتجاوز وجودها وجود الأحداث والعالم، وهو ما يمكن فقط فى التجارب **الصوفية**، ولكننا لا يمكن أن نتطرق إلى الحديث فيها، لا لأنها تجارب ميتافيزيقية مستحيلة، بل لأنها تتجاوز قدرة اللغة، **فاللغة لا تعبر إلا عن الموجود** !! وهذا لا يعنى عدم وجود ما يتجاوز طاقتها، غير أنه غير قابل للتعبير عنه والتحدث فيه! ولذلك كانت كل القضايا الميتافيزيقية التى تناولها الفلاسفة قضايا **عديمة المعنى** وإن لم تكن كاذبة! ولذلك أيضاً كان حديث **فتجنشتاين** نفسه حديثاً خاوياً، وإن كان لا يخلو من فائدة ! ولذلك فهو ينهى كتابه بالعبارة المشهورة: « **حيثما لا نستطيع الكلام ينبغى أن نصمت** Whereof One Cannot Speak, Thereof One must be Silent. موقف عدمى طبعاً! ولقد صمت **فتجنشتاين** مدة **خمس عشرة** سنة، وكان للرسالة أثناءها تأثيرها الضخم على كثير من المفكرين، خاصةً تلك الجماعة التى كانت تسمى نفسها **جماعة أو حلقة فيينا** من **أصحاب الوضعية المنطقية**، حتى إن رئيسها **موريتس شليك** أعلن : إن الرسالة نقطة تحول حاسمة فى الفلسفة الحديثة. والجدير بالتنويه أن الدكتور **زكى نجيب محمود** من القائلين بهذا الكلام نفسه وكان من أتباع هذه الجماعة!!

ولم يعد **فتجنشتاين** إلى الخوض فى الفلسفة إلا سنة ١٩٢٩، وكان خلال مدة الصمت قد راجع فلسفته وتوصل إلى أفكار جديدة ينتقد ويعارض بها أفكاره القديمة. وقد يرى البعض أن الفلسفة الجديدة لم تكن سوى استمرار وتطور للفلسفة القديمة، إلا أنه لم يحدث فى تاريخ الفكر أن توفر فيلسوف على مذهبين وأنتج فلسفتين، كلاهما أصيل بالغ الأصالة، قد عبّر عنه بأسلوب قوى وعبارة جزلة، وكانت له أصداؤه وآثاره على الفلسفة المعاصرة.

وكان **فتجنشتاين** قد قال فى الرسالة: **أن المعنى يمثل الموضوع**. إلا أنه عاد فقال: إننا عندما نتحدث عن معنى كلمة فى لغتنا العادية، فإننا فى الواقع نتحدث عن المعنى الذى **نستخدم** به تلك الكلمة. وعندما نقول عن شخص إنه فهم معنى الكلمة نقصد أنه فهم أو تعلّم **استخدامها**، ولذلك نقول إنه قد أصبح عضواً فى جماعة لغوية معينة. ويشبّه **فتجنشتاين** الألفاظ واستخداماتها **بالألعاب**، فلكلٍّ قواعده المرعية واستخداماته، بحيث يمكن أن نتحدث عن **ألعاب لغوية language games**، فى نطاقها أو داخل نشاطاتها تكون للكلمات

معان تحكمها الاستخدامات والقواعد. وكل لعبة لغوية هي صورة من الحياة، تنطوي على مواقف واهتمامات وسلوك، لكن الاستعمالات المتنوعة للتعبير أو اللفظ الواحد تكون فيما بينها عائلة تحكم ما بينها من تشابه عائلي **family resem-blance**. وليس للكلمة معنى مطلق، وليست الأسماء معان لموضوعات بسيطة كما كان يقول في الرسالة، لكن معاني الكلمات تحددها استخداماتها في الألعاب اللغوية. والكلمة قد تكون بسيطة في معناها، وقد تكون مركبة طبقاً لمقتضى استخدامها. ولا ينبغي أن يصرفنا حسن التعبير، أو غرابة الاستعمال، أو الأفكار، عن الغايات التي تهدف إليها الجملة أو التعبير. و**فتجنشتاين** يتحول من **التحليل** الذي دعا إليه في الرسالة إلى **الوصف** الذي غايته معرفة استخدام الكلمة أو التعبير. وكان **فتجنشتاين** يقول في **الرسالة** «إن الجملة لها معنى لأنها صورة»، ولكنه في المباحث يقول «**إن معنى الجملة هو استخدامها أو تطبيقها use or employment or application**»، فالجملة قد تكون صحيحة نحوياً ولكنها غير مفهومة لأننا لا نعرف ظروف النطق بها أو كتابتها. واستخدام الجملة هو ظروفها، وهو اللعبة اللغوية التي يضطلع فيها بدور. وقد يظن البعض أنه يعني **بالاستخدام use** الاستخدام العادي أو الصحيح، لكن **فتجنشتاين** ليس الفيلسوف اللغوي العادي، وإنما هو يدرس الاستخدامات الحياتية والمتخيلة التي يمكن أن تنير طريق الفيلسوف.

وليست الألعاب اللغوية إلا وجوه مقارنة هدفها إنارة وقائع اللغة بالمشابهات والمفارقات. ومجرد إطلاق اسم على شيء لا يعني أنه الشيء، وإنما ينبغي لمن يريد أن يتقن لعبة اللغة أن يلم بالظروف التي استُخدم فيها الاسم والعبارة، والسلوك الذي رافق استخدامهما، ولا سبيل لفهمهما إلا بالنظر إليهما كأدوات، والنظر إلى المعنى كاستخدام. وعلى هذا فإن نظرية **فتجنشتاين** الجديدة لا تقرر كالنظرية القديمة، وإنما يلفتنا بها إلى العناية **بالسياق**، ومحاولة فهم الآخرين من خلال **تحليل استخداماتهم للغة**. فهل في ذلك ما يستوجب كل هذه الدعاية لفلسفة **فتجنشتاين**؟ حقيقةً هل في ذلك ما يستوجب هذه الهالة التي نضفيها على الرجل؟!



مراجع

- B. Russell : Ludwig Wittgenstein, memorial notice. Analysis vol. 2.
- Daitz, E.:The Picture Theory of Meaning. (In Antony Flew : Essays in Conceptual Analysis.)
- Griffin, James : Wittengstein's Logical Atomism.
- Russell, B.: The Philosophy of Logical Atomism.
- Ayer : Logical Positivism.
- Albritton, R.:On Wittengstein's Use of the Term "Criterion". Journal of Philosophy, vol. 56.

●●●

Simon Lyudvigovich Frank

(١٨٧٧ - ١٩٥٠) روسي، بدأ ماركسياً وهو طالب بالجامعة وكان يرأسه ستروف، ولكنه تحوّل عن الماركسية وبدأ ينتقدها، وكان أول عمل فلسفي له هو نقده لنظرية القيمة عند ماركس (١٩٠٠)، وانضم إلى جماعة من الماركسيين السابقين على رأسهم ستروف أيضاً، وكان له باب منتظم في مجلته المعنونة «التحرير»، ومن زملائه في هذه الجماعة نيقولا بيردياييف الفيلسوف الأشهر، وسيرجي بولجاكوف، ومؤلفاته الرئيسية هي «موضوع المعرفة **Predmet Znaniya**» (١٩١٧)، و«الروح الإنسانية **Dusha Cheloveka**» (١٩١٧)، و«الأسس الروحية للمجتمع **Dukhovnye Osnovy Obshchestva**» (١٩٣٠). واشتغل فرانك بالتدريس الجامعي، ثم عميداً لكلية الآداب في ساراتوف، وأستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو، وكان ضمن الذين وقع عليهم التطهير وطردوا من الاتحاد السوفييتي برمته سنة ١٩٢٢، فأقام في برلين حتى سنة ١٩٣٧، ثم طرد منها إلى فرنسا، وفي سنة ١٩٤٥ انتقل إلى لندن حيث توفي. وكما ترى كانت حياته مأساة وبسبب هذه الفلسفة اللعينة!! وما أشقى الفلاسفة بها! وعنده أن كل إنسان يكشف عن نفسه في الزمان باعتباره صيرورة خلاّقة مستمرة ينتمي إلى ما وراء المنطق، ويتم إدراكه عن طريق المعرفة الحيّة، أو المعرفة باعتبارها حياة، نبلغها في اللحظات التي لا نتأمل فيها ذاتنا كموضوع وإنما نعيشها كحياة. ويفرّق فرانك بين ما هو روحي وما هو عقلي، ويقول إن الروح الإنسانية بمثابة كون أصغر، وما هو روحي طريقه الحدس، وما هو عقلي طريقه المنطق. والعقل موضوعه العيان الواقعي، والروح موضوعها أعمق، ولا سبيل إليه إلاّ بالتجربة الصوفية، وهو امتلاء ولا يمكن تقسيمه إلى مضامين، لأنه يتجاوز المنطق، وبذلك تكون المعرفة معرفتين، **الأولى** الثانوية عن طريق الأحكام والتصورات الذهنية، **والثانية** عن طريق الحدس المباشر للموضوع في تكامله واستمراره اللذين ينتسبان إلى ما وراء المنطق. ويسمي فرانك الوجود الأول **بالوجود الذاتي**، والثاني **بالوجود الباطن**، والروح عندما تتحرر من الذاتية فإنها تعلو إلى الداخل والأعماق. وليست **الشخصية** إلا الذاتية في مواجهتها للقوى الروحية الأعلى التي تتمثلها، وهي بذلك تتحقق بها صورة الله، وتكون قادرة على الحرية الحقيقية التي تعني أن الإنسان يكون ذاته. وتكون الشخصية متفرّدة لأنها الوحيدة التي لا يمكن أن يحل شيء آخر محلها.

والذات تعرف الله باعتباره «الله معي»، فقُبالة الذات يكون الله هو الأنت الذي يشد الذات إليه بالحب. والعلاقة بين الأنا والأنت، أو بين الإنسان العارف والله هي علاقة دينية، لأن حب الله هو شرط كل علاقة أخرى يقيمها الإنسان مع أي

ذات، ويقتضى ذلك من الذات أن تعى وجود الله كوجود جليّ أعظم ما يكون الجلاء. والفلسفة هى التى تفسّر تلك التجربة الصوفية بين الأنا والأنت، وبينهما وبين العالم. ومعنى ان الله قال للعالم كنْ فكان، أنه قد أغدق عليه الشكل والمعنى، فالأساس للعالم هو الله، والعلاقة بينهما وحدة باطنة، وهو ما نستشعره لدى تأمل العالم وما فيه من جمال وتناسق، فالعالم مظهر لله، أو هو كشف ذاتى عنه، أو ثوب لله، أو هو تعبيره على النحو الذى يكون به الجسد تعبيراً عن الروح. ووجود الشرّ لا يؤثر على وجود الله، لأن وجود الله أجلى من اى واقع، وهو واقعٌ باعتباره قديراً رحيماً. وعندما نُساق إلى الشرّ فإننا نساق إليه بلاإرادة، أو بإرادة مغلوبة، والأصل أننا نختار الخير ونسعى إليه. وفى الدين يلتقى القلب بالله، وهو التقاء حىّ. والناس لا يوجدون منعزلين عن بعضهم وإنما يتصلون بطريقة ما، والأنا والنحن مقولتان للوجود الشخصى والاجتماعى، وهما دائماً متضايفتان. والظواهر الاجتماعية تتجاور الفردية. والإنسان محكوم عليه بالوجود فى معية. وغاية التطوّر الانسجام بين الأفراد فى وحدة المجتمع. والدولة هى الإرادة الجمعية منظمة منهجياً. وكما ترى ففلسفة فرانك فلسفة وجودية مسيحية. ونحن ننبة باستمرار إلى ان الوجودية ليست سوى فلسفة مسيحية، ومقولاتها مسيحية جميعها، وأبطالها برمتهم مسيحيون وإنْ أنكر بعضهم أنه مسيحى كسارتر وهايدجر!

●●●

فرانكلين «بنيامين»

Benjamin Franklin

(١٧٠٦ - ١٧٩٠) **موسوعى أمريكى**، ارتبط اسمه بإعلان الاستقلال الأمريكى، وبالنضال من أجل الوحدة الوطنية وإلغاء الرق. واشتهر كأخلاقى بكتابيه «**تقويم ريتشارد المسكين** Poor Richard's Almanack»، و«**السيرة الذاتية** Autobiography»، وحكمته التى يطرحها فيهما **عملية** من شأن الأخذ بها، مهما كان أصله المتواضع، أن ينجح فى الحياة ويكون لوجوده معنى، ولذلك لاقت كتبه رواجاً كبيراً. وهو فى مسائل **الدين** يعتقد بوجود إله، ولكنه من أتباع مذهب **المؤلهين الطبيعيين**، ويؤمن بالوجود الموضوعى للطبيعة وقوانينها، ويطرح شعار «**لنجرّب** let the experiment be made» كمعيار للصدق الموضوعى لأى فرضية، وصاغ هو نفسه عدداً من القوانين الصحيحة فى طبيعة الكهرباء، وبرهن على أنها قوة أولية من قوى الكون كالجاذبية والحرارة والضوء، وبذلك أضاف بعداً أو كيفاً جديداً إلى أبعاد المادة. وقال **فرانكلين**: إن **للأخلاق** بعداً سياسياً، وأن المواطن الصالح هو الذى يشارك فى إقامة **الحكومة العادلة**، والحكومة العادلة هى التى تؤمّن الحياة الصالحة للمواطن، وكان قريباً فى

افكاره من لسوك ومفكرى عصر التنوير. والحق يقال إني أعجبتُ بكتابه «السيرة الذاتية»، وحاولت تطبيق منهجه فيه على سلوكي، وكنت وقتها في الخامسة عشرة، ومن خلال ذلك فهمت الكثير عن نفسي، والكتاب على ذلك تربوى جداً وأنصح بترجمته.

●●●

مراجع

- Carl van Doren : Benjamin Ftanklin.

●●●

فرح أنطون

(١٩٨٤ - ١٩٢٢م) فرح أنطون إلياس أنطون، سورى، ولد في طرابلس الشام، وكان صاحب قلم، واضطر للهجرة إلى مصر تحت ضغط تقييد حرية أهل الفكر في بلاده، وكان قبل ذلك يراسل الصحف المصرية، وفي مصر كان يتكسّب بقلمه، وأصدر بالإسكندرية مجلة «الجامعة» لمدة سبع سنوات، وكانت له ترجمات فيها، وشارك في تشكيل الفكر المصرى، وكانت له مساجلات مع أقطاب الفكر المصريين، وخاصة محمد عبده، وترجم عن إرنست رينان الفيلسوف الفرنسي كتابه «حياة المسيح»، وقرأ له رسالته للدكتوراة عن «ابن رشد والرشدية»، وكان رينان ملحداً وعلمانياً، وله كتاب «مستقبل العلم» وتأثر به فرح أنطون، وانتقلت إليه النزعة الشكية الكارهة لأية قطعية، وكان عقلياً محضاً، ويرى تطبيق المنهج الوضعي على تاريخ الأديان، وأنه بالعلم وحده يمكن للمجتمعات أن تنهض، وأن الإنجيل لأية نهضة هو هذا العلم الوضعي القائم على التجربة العلمية. ومن رأيه أن الفلسفة : هي جماع وخلاصة كل العلوم، وهكذا ينبغي أن تكون. وقد نشر فرح أنطون في مجلته كتيباً عن فلسفة ابن رشد كما طرحها رينان وأبان فيه أن هذا الفيلسوف العربى كان ضد الفلسفة الكلامية الإسلامية، وكانت فلسفته قريبة جداً من مذاهب الماديين، ويعتمد فيها على أرسطو، ويصفها أنطون بأنها فلسفة عملية، قاعدتها العقل، وقد أنكر بها ابن رشد خلود النفس، وأكد أن العقل الفردى يفنى، ويبقى العقل العام المشترك بين كل بنى الإنسان، أى أنه بينما يفنى الأفراد فإن الإنسانية هي التي تعيش! - هل قال ذلك ابن رشد؟! والعدل وإحكامه في المجتمعات لابد أن ينهض به البشر فهو ليس عملاً غيبياً وإلا لانعدمت مسألة الحكومات، والإنسان غير مطلق الحرية ولا مقيّدها، من حيث أنه في نفسه حرّ وفي ظروفه محكوم بالأحداث الخارجية. ولقد انتشرت فلسفة ابن رشد أو الرشدية في أوروبا، وحققت الانتصار ضد الفلاسفة المتكلمين من الفرنجة، ولولا أن الفلسفة الأوروبية قد انصرفت إلى الفلسفة التجريبية لظلت للرشدية الغَلَبة. وكان النقد الموجّه للرشدية ولفلسفة اليونان عموماً أنها تقوم على التنظير

ولم تأخذ طريقها عبر المعامل، ويعلّق **فرح أنطون** على ذلك فيقول : **فلمن نسمع؟ وممن نتعلم؟** فالواجب علينا أن نطلق العقول من الفلسفات القديمة، ونترك كل واحد منا يمتحن الأمور بنفسه، ويشاهد نواميس الطبيعة بعينيه، ويزن أحكامها بعقله. ويتساءل **أنطون** : فهل بعد هذه الحرب العقلية الكبرى التي حمي وطيسها بين الفلاسفة والمتكلمين والعلماء، وقد انتصر العلم على الدين وحلّ محله – هل ما تزال المعركة محتدمة؟ ويجيب بأسف : ربما – لأن الإنسانية أضعف من أن تحتمل أعباء وقوة **العلم** الهائلة!

ولما تصدّى **محمد عبده** للردّ على **أنطون**، استخدم فلسفة ابن سيناء كفلسفة **إلهية** ضد فلسفة ابن رشد أو الفلسفة الأرسطية كفلسفة **مادية**، وقال كإثبات لصحة الدين بوجود حقائق ذاتية أو فطرية، بالإضافة إلى النظرة العقلية التي تؤكد على حقّ العقل في الاستدلال والنظر.

ونلاحظ أن **أنطون** لم يكتب في **ابن رشد** وفلسفته إلاّ لأنه رأى أنه الأقرب إلى ما يعتقد من العلمية والعقلية والمادية. وقد لاحظ أهل الفكر المصريين أن **أغلب المفكرين الذين هاجروا من الشام إلى مصر كانوا علمانيين!** هجمة علمانية وفدت إلينا تغزو عقولنا ويحرّضها المبشرون وتنفق عليها بعثات التبشير، وكان الإسلام ضد العلم! وكانت لدراسات هؤلاء الشوام العلمية تأثيراتها في توجهات المصريين الفكرية، وذلك ما جعل دعواتهم في مصر تبدو مثيرة لافتة! وكانت لفلسفاتهم العلمية ونظراتهم العقلانية أعظم الأثر في استمالة وتربية جيل من المصريين من الأقباط، ومن أهل اليسار، قادوا الحركة الفلسفية من بعد، ومن هؤلاء **سلامة موسى**، وهو يكتب في سيرته الذاتية أن **فرح أنطون** ساعد على صياغة شخصيته الثقافية الذهنية، وبسط له الآفاق الأوروبية في الفكر. ويبدو أن **أنطون** كان يهدف من كتابه إلى **فصل الدين عن الدولة**، والدعوة إلى إقامة **حكومة قومية على أسس علمانية**، وأنه كان يؤمن بأن **النبي** هو فيلسوف مرحلة من التنظير الفكري، بينما **الفيلسوف** هو نبي مرحلة تعقيل هذا التنظير، بينما **العالِم** هو رسول المرحلة الثالثة – مرحلة التجريب. وعانى **أنطون** نتيجة دخول الشيخ **محمد عبده** المعركة ضده باسم الإسلام، وكان أن أغلق مجلة **الجامعة**، وكتب في مجلات أخرى كانت تغلق أبوابها بسبب ما زعموا أنه قيود على حرية الفكر، واتجه إلى **المسرح** يبث من خلاله شكاياته ويطرح ما يريد من أفكار، ومن ذلك مسرحيته «**مصر الجديدة**»، و«**أبو الهول يتحرك**»، و«**السلطان صلاح الدين**»، و«**بنات الشوارع وبنات الخدور**» إلخ، إلاّ أن الموت لم يمهله طويلاً وتوفي في القاهرة عن ثمانية وأربعين عاماً. والمهم أن **أنطون** نبّه إلى روافد جديدة، واصطنع حركة فكرية كانت لها نتائجها الحتمية. وكان هذا هو جهده وأقصى رؤياه وكان مخلصاً في دعوته رحمه الله.

●●●

فرويد (سيجموند) Sigmund Freud

(١٨٥٦ - ١٩٣٩م) **مؤسّس التحليل النفسي**، يهودي نمسوي، ولد في فرايبورج من أعمال تشيكوسلوفاكيا حالياً، وتعلّم في ڤيينا متخصصاً في طب الأعصاب، ولكنه بتأثير من **شاركو وبروير** تحوّل إلى دراسة الجوانب النفسية فيه، واستطاع أن يطوّر كشوف **شاركوه وبرويره**، وأن يرسي في بضع سنوات دعائم **مدرسة التحليل النفسي** التي ما زالت حتى اليوم تمارس تأثيرها في الحياة الثقافية في العالم الغربي والرأسمالي (لا تأثير لها في العالم الشيوعي)، وأن يعقد أول مؤتمر عالمي للتحليل النفسي في سالزبورج سنة ١٩٠٨. ورغم أن حوارييه بدأوا في الانفصال عنه والانقلاب عليه ابتداءً من سنة ١٩١١ (حيث انفصل **أدلر**، **وشتيكل** سنة ١٩١٢، **ويونج** سنة ١٩١٤، **ورانك** سنة ١٩٢٤) إلا أنه اعتبر ذلك منهم ظاهرة طبيعية ومتمشية مع نظريته في التمرّد على الأب الذي يعتبره أصل الشعور بالذنب وأساس الحضارة. وظلت شخصيته محورية كشخصية **هيجل** في الفلسفة، حيث صار تاريخ حركة التحليل النفسي هو تاريخ تأييده أو الخروج عليه. وأهم كتبه «**تفسير الأحلام Die Traumdeutung**» (١٨٩٩)، و«**محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse**». وذاعت نظرياته مع هجرته إلى لندن بعد احتلال النازي للنمسا في الحرب العالمية الثانية، وكان قد اضطر إلى الفرار بنفسه وأسرته دون أخواته الأربع اللاتي أعدمهن النازي جميعاً! أو أن هذا هو ما أشاعه **فرويد** نفسه وليس من دليل واحد عليه.

وأهم إنجازاته اكتشافه ووصفه للسلوك غير السوي العصابي والاستحوازي والاكتئابي عند البالغين، وبدلاً من أن يعتبر هذا السلوك لا معنى له، فقد اتجه إلى البحث في الظروف المنتجة له، واعتبره سلوكاً له أهدافه وأنه استعادة لمواقف ومخاوف الطفولة، وهي مواقف ومخاوف مضمونها جنسي. وكان اكتشاف **فرويد** **للجنسية في الطفولة** إسهاماً حقيقياً، وهو جزء من **نظريته في الجنسية** التي يفسّر في ضوئها اللذة الشرجية والفمية بربطها باللّذة التناسلية، حيث تتوزع اللذة الجنسية على مناطق الجسم المختلفة وتكون مصادر للاستثارة الجنسية تبعاً لمراحل التطور النفسي، غير أن الوالدين والمجتمع يعملان باستمرار على تقييد مساعي الطفل للإشباع ويوجهانها توجيهاً اجتماعياً، ومن ثم لا يتم تطور الطفل في يسر وبلا تناقضات، ولكنه يمر على العكس بسلسلة من **الصراعات** تلعب فيها أحداث الواقع وخيالات الطفل أدواراً رئيسية. وقد اكتشف **فرويد** أن هذه **الخيالات أو الأوهام** سمة من سمات الطفولة، ولذلك لم يكن **فرويد** وهو يصف **الموقف الأوديبي** بأنه موقف يتميز برغبة طفولية في قتل الأب والزواج من الأم، يقدّم صورة أدبية، ولكنه كان وصفاً مجازياً لأوهام وخيالات طفولية تعبر عن رغبة سيتم في

ضوئها فهْم أسباب الشعور بالذنب والقلق. وهذا الارتباط بين خيالات الطفولة وحوادثها وظهور سمات معينة في البلوغ هو إحدى السمات الكبرى لفلسفة **فرويد**، وفي ضوئه نستطيع فهْم ما ذهب إليه من معانى **الكبت والتسامى واللاشعور**، فالتجارب المؤلمة جداً تدفعها الذاكرة إلى زوايا النسيان، أى يتم **كبتها** طالما أن الإنسان بطبيعته يسعى للذة ويضطر للتكيف مع الواقع المادى والاجتماعى، ومن ثم يعاد توجيه الدوافع التى لا تجد لها منصرفاً، أى يتم **التسامى** بها. ولا ينبغى أن نفهم من ذلك أن كل لاشعورى مختزن بالكبت، لان **اللاشعور** له أنماطه الدينامية الخاصة به، كما أن الكبت والتسامى يتمان طبقاً لقوانين اللاشعور نفسه، ومن ثم فإن اللاشعور ولو أنه افتراضى إلا انه بدونه لا يمكن فهم الصلة بين الطفولة الباكرة والبلوغ. وقد وضع **فرويد** مقابل الكبت العُصابى كبتاً آخر لدى **السوى** يدافع به **الأنا** عن نفسه بحيل خاصة به يوفق بها بين مطالب الهو البيولوجية والغريزية ومطالب **الواقع** والمجتمع والوالدين التى يتمثلها **الأنا الأعلى**. وقد يدفع الأنا لدفاعه عن نفسه ثمناً عالياً يتمثّل إمّا فى أنماط السلوك العُصابية فى جوهرها والتى تعبر عن عجز **الأنا** عن التفاعل السليم مع **الواقع**، وإما فى **الانسحاب الذُهانى** من الواقع. أما **الأنا** الناضج فهو يتحايل على مطالب كل من **الأنا الأعلى والهو** ويحولها إلى مطالب معقولة ينزع عنها جوانبها المدمرة. وبلوغ هذه المرحلة هو غاية كل طفل نام ومطلب **العلاج بالتحليل النفسى**. وتتمثل طريقة هذا العلاج فى تمكين المريض من أن يصبح على وعى بدوافعه اللاشعورية باستخدام المعالج لمنهج **التداعى الحر**، والتدخل من آن لآخر ليفسِّر للمريض بعض ما يقوله أو يفعله بهدف بعث ذكرياته المنسية التى تكمن فيها دوافعه اللاشعورية، وبذلك يعود المريض إلى المواقف التى غلبه فيها ضعفه أو صراعاته فتمكنت من شخصيته وأصابتها بالعجز أو العصاب. **وللأحلام** دورها فى التحليل، ولها محتواها الظاهر الذى يكون رمزاً لمحتوى آخر باطن هو الدوافع أو الرغبات اللاشعورية، وهى رغبات قوية لم يمكن التنكر لها، ولكن التعبير عنها صراحة يصادف **رقابة** فى شكل النواهى والزواجر المستدمجة، ومن ثم يقتضى أن تمر هذه الرغبات فى أشكال رمزية إذا أريد لها أن تتحقق. وعلى كل فإن الطاقات التى تُحتجَز عن الإنفاق فى إشباع الغرائز والرغبات إشباعاً مباشراً تُنفق فى أشكال **التسامى** من علوم وفنون التى بها تكون الحضارة. ولولا هذا التسامى لما كانت الحضارة، كأن **فرويد** يريد أن يقول إن **الحضارة والعلم والفن** بدائل عن الإشباع الغريزى، وأن الفنان يحول انسحابه إلى إشباع لخيالاته، ويشق لنفسه طريقاً جديداً يواجه به الواقع بأن يفيض على خيالاته أشكال التصوير أو الشعر أو النحت. ورغم أن **فرويد** ينظر إلى **الدين** نفس النظرة ويعتبره رغبة فى الإشباع حيث يحلّ الإنسان اللهّ، أو الأب السماوى المطلق القدرة، محل الأب الأرضى المحدود والخطّاء نتيجة لذلك، ومن ثم

يستبقى البالغ بهذا الإبدال نمط سلوكه الطفولى، إلا أن خطورة الدين أنه يصرف الإنسان عن التعامل مع الواقع إلى أوهام تفسد عليه حياته. ومع إنكار فرويد للدين بالنسبة للأم فإنه أكده لليهود باعتبار الدين اليهودى خاصية يهودية محضة، ونلاحظ أن فرويد يصدر فى نظرياته ومصطلحاته عن مصادر يهودية، وقد لاحظ ذلك المفكرون الألمان وهم كُثُر، إلا أن الهزيمة الألمانية وسيطرة اليهود على وسائل الإعلام روّجت لفلسفة فرويد النفسانية ونصّبته على عرش الفكر النفسانى دون منازع، غير أن مستحدثات الفلسفة تجاوزت فرويد ومدرسته!

●●●

مراجع

- المعجم الموسوعى للتحليل النفسى : دكتور عبد المنعم الحفنى.
- ما فوق مبدأ اللذة لفرويد وترجمة الدكتور الحفنى.
- موسى والتوحيد لفرويد وترجمة الدكتور الحفنى.
- تفسير الأحلام لفرويد وترجمة الدكتور الحفنى.
- Jones, Ernest: The Life and Work of Sigmund Freund. 3 vols.



فريجه «جوتلوب» Gottlob Frege

(١٨٤٨ – ١٩٢٥م) ألمانى، قضى حياته العملية كلها فى جامعة يينا، ويعتبر **المؤسس للمدرسة المنطقية المعاصرة، وواضع المنطق الرياضى، وله فضل تطوير الطريقة التحليلية فى المنطق واللغة**، وهى الطريقة التى أصبحت أسلوب العصر فى الفلسفة والبحث الفلسفى. وكانت بحوثه فى فلسفة اللغة المعين الذى لا ينضب لاتجاهات جديدة فى الفلسفة، وما تزال الدراسات المنطقية تستمد منها الكثير. وعلى الرغم من كل هذه الأهمية التى لبحوثه فإنها ظلت لمدة طويلة غير معروفة، حتى قيّض الله لها برتراند رسل، فذيّل كتابه «**منطق الرياضيات**» بضميمة يبين فيها أهمية نظريات فريجه، ونجاحه فى تحقيق برنامج لايبنتس فى بناء الحساب المنطقى. وفى كتاب «**اللغة الرمزية Begriffsschrift**» (١٨٧٩) استهدف فريجه بناء لغة صورية للمنطق والرياضيات تقدر على تحقيق جزء من هذا البرنامج. وكان عليه أن يخلّص المنطق من الآثار السيكولوجية والميتافيزيقية، ويضع الحدود الفاصلة بين علم المنطق وعلم النفس، وبين طبيعة القضايا الحسابية. وجاءت آراؤه فى كتابه «**أسس علم الحساب Die Grundlagen der Arithmetik**» (١٨٨٤) رداً على قول جون ستيوارت مل بأن القضايا الحسابية استقرائية، وناقش فيه قوانين كنط القبلية أو التحليلية، ووضع تعريفاً للعدد والأعداد الطبيعية مستعيناً بالأفكار والعلاقات المنطقية، وحقّق بذلك إرجاع نظرية الأعداد الطبيعية إلى المنطق. وفى مقاله «**الدالة والفكر Funkion und Begriff**» (١٨٩١) ناقش مفهوم الدالة، وقدّم تعبيره المنطقى «**قيمة الصدق**»، وفرّق بين الدالات من الدرجة الأولى والثانية، وبين الأفكار التى تعتبر دالات لها حدّ واحد،

والأفكار التى تعتبر دالات لها حدان أو أكثر. وفى مقال «حول المعنى والدلالة **Über Sinn und Bedeutung**» (١٨٩٢) ناقش الأسماء والعبارات والقضايا، ووضع نظريته فى اللغة وتحليل المعنى المرتبط بالرموز، وما تشير إليه من دلالات شيئية، واستفاد منها رسل فى نظريته فى العبارة الوصفية، **وفتجنشتاين** فى نظريته اللغوية، وطورها **كارناب** فى كتابه «**المعنى والضرورة**». وفى مقال «**الفكرة والشيء Über Begriff und Gegenstand**» (١٨٩٢) نبه إلى الترابط والمشابهة بين «المعنى والفكرة»، و«الدلالة والشيء»، بما يعنى أن المعنى هو الفكرة التى نعبر عنها باللغة، والفكرة تختلف عن الشيء الذى ينضوى تحتها، وعن الدلالة التى يشير إليها المعنى. وقال إن الاسم بالإضافة إلى أنه جزء أساسى فى اللغة، فهو معنى ودلالة، فإذا ارتبط المعنى بالاسم فليس من الضرورى أن يرتبط الاسم بالدلالة، فمن الممكن الحصول على أسماء لها معان دون أن تكون لها دلالات، مثال ذلك قولنا «**حورية البحر**» هو اسم نذكره فنفهم معناه، ولكننا لا نجد فى الطبيعة ما يدل عليه، فالاسم باعتباره رمزاً لغوياً له معنى، وهذا المعنى هو الفكرة وراء الاسم، وإذا كان للاسم دلالة فإن دلالته هى الشيء الذى يشير إليه. والاسم الذى له معنى وليست له دلالة هو **اسم فارغ**، وعبارة «رئيس شرطة القمر» لها معنى، ولكن ليس لها دلالة حقيقية، وإذن هى **عبارة فارغة**. والقضية «الإمبراطور الرومانى الحالى مستبد» لها معنى، لكن ليس لها دلالة لأنه لا يوجد إمبراطور رومانى حالياً، ومن ثم لا يمكن الحكم عليه بأنه مستبد، **والقضية لذلك فارغة**. ونلاحظ أن **فريجه** فى تحليله لتلك الأفكار استبعد الجوانب التصورية الانفعالية، ولم يهتم إلا بالجانب المنطقى. وكان من الطبيعى أن يهتم **بالروابط** التى تؤلف بين هذه الأفكار المنطقية، وهو ما يطلق عليه اسم **اللغة الرمزية**، وميز بين الأفكار المُعَرْفة، والأفكار غير المُعرْفة، لأنه ليس من المعقول أن نُعرّف الأفكار بأفكار أخرى إلى ما لا نهاية، فمن الضرورى أن تكون لدينا الأفكار الواضحة التى لا تحتاج إلى تعريف، وهى **اللامعرفات**. وأطلق على الحروف الأبجدية اسم **المتغيرات**، والرموز من فئة +، وس وX اسم **الثوابت**، أى التى لها معنى ثابت، أما الأولى فهى متغيرة لأننا لم نعين قيمتها العددية. وقال إن **القضية** تنقسم إلى جزء ثابت هو **الدالة**، وجزء متغير هو **حدها**، وأن العدد **فئة**، وأن المساواة العددية بين عددين مثلاً تكون فى حالة وجود علاقة واحد بواحد بين الأشياء التى تقع فى الفئة الأولى والأشياء التى تقع فى الفئة الثانية؛ وأن **الصفر** عدد ينتمى إليه المفهوم «لا يساوى ذاته»، أو بمعنى آخر الصفر عدد ينتمى إليه مفهوم لا يقع تحته شيء. ويظل **فريجه** يستخدم التعريفات فى نظريته المنطقية بغية تحويلها إلى صيغ رمزية تمثل جزءاً لا يتجزأ من اللغة الرمزية التى يدين المنطق الرياضى بها **لفريجه**، حتى ليعدَ بحقّ **مؤسس هذا المنطق والفلسفة الرياضية**،

ورائداً من رواد الفلسفة التحليلية فى القرن العشرين.



مراجع

- Dummet, M.: Frege's The Thought. Mind vol 66.
- Jackson, H.: Frege's Ontology. Philosophical Review vol. 69.
- Kneale, W.: Frege and Mathematical Logic.
- Walker, Jeremy : A Sudy of Frege.



فريد وجدى

(١٨٤٨ - ١٩٥٤م) محمد فريد مصطفى وجدى، مثالى مصرى، اتجاهاته إسلامية، يغلب فيها العقل على النقل، ويحاول أن يثبت أنه لا تعارض بين الدين والعلم، ولا بين الفلسفة والدين، وكان رائداً فى مجاله، ولا نعرف أين درس، وإنما كان يجيد الفرنسية، وصاحب ثقافة موسوعية، واتجه إلى تأليف الموسوعات، وهو المشهور صاحب دائرة معارف القرن الرابع عشر الهجرى والعشرين الميلادى (١٩١٠ - ١٩١٨)، والموسوعة الصغرى « كنز العلوم واللغة » (١٩٠٥)، ويبدو فيهما وكأنه من مدرسة الفلاسفة الفرنسيين الذين أطلق عليهم اسم الإيديولوجيين، غير أن كتاباته الفلسفية تفرق أياً من هؤلاء، وجهاده الصحفى والعلمى كان مما يجاوز الطاقة ويقصر دونه العمر. ومن مؤلفاته وهو بعد فى الثامنة عشرة من عمره كتاب « الفلسفة الحقة : بدائع الأكوان »، ثم كتابه « تطبيق الديانة الإسلامية على النواميس المدنية » (١٨٩٩)، وضعه أولاً بالفرنسية ثم ترجمه إلى العربية، ويرد بالكتابين السابقين على الملاحدة والماديين والمستشرقين ويدافع عن الملّة الإسلامية، ويثبت أن كل ما هو من المدنية الحديثة لا يتعارض مع القرآن، وتثبته آياته، طالما هو فى جانب الحق والخير والفضيلة، فلا مزايدة على الإسلام، وكل ما هو علمى فإن الإسلام يدعو إليه. وكانت سنه وقت أن أصدر هذا الكتاب الثانى الواحدة والعشرين، ويقول وجدى فى ذلك أنه كان فى الصبا، قريب عهد بالتحصيل والدرس. والكتابان من أصدق ما يمثله من مؤلفاته مناضلاً عن الفلسفة الروحية والدين، باعتبار أنهما الركنان القويان من أركان الاجتماع والرقى. وله غير ذلك « الحديقة الفكرية فى إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية » (١٩٠١)، و« المرأة المسلمة » (١٩٠٢)، و« الإسلام فى عصر العلم » (١٩٠٥)، و« المدنية والإسلام » (١٩٠٤)، و« صفوة العرفان فى تيسير القرآن » (١٩٠٥) طبع باسم « المصحف المفسّر » (١٩٢٥) بمقدمة ضافية فى الفلسفة القرآنية، و« الوجديات » (١٩١١)، و« مجموعة الرسائل الفلسفية » (١٩١٦) وكانت الرسالة الأولى « فى معترك الفلسفتين المادية والروحية »، و« كتاب المعلمين » (١٩١٨)، و« على أطلال المذهب المادى » (١٩٢١) ثلاثة أجزاء، و« دستور

التغذية» (١٩٢١)، و«نقد الشعر الجاهلى» (١٩٢٦)، و«الإسلام دين عام وخالد» (١٩٣٢)، و«الأدلة العلمية فى جواز ترجمة القرآن» (١٩٢٦). وأصدر وجدى صحف ومجلات «الحياة»، و«الدستور»، و«الوجديات»، وراس تحرير مجلة الأزهر نيفاً وعشر سنين.

وكانت حياته الفكرية حافلة يصدق عليه تعريفه للعبقرى بانه صاحب موهبة تظهر مخايلها عليه منذ الطفولة، فلا تزال اصولها توجه الطفل ونفسيته إلى ناحية السمو حتى يكبر فيصبح واحداً من الأفذاذ من غير تكلّف. والعبقرية بخلاف الذكاء، وهى منحة من الله يهبها لمن يشاء من غير طريق الوراثة ولا التربية، واسمى قدرة مولِّدة للابتكار. ومحمد فريد وجدى كان عبقرياً بمصنفاته الفريدة، وبشهادة الشهود. يقول الدكتور هيكل فيه: إن فريداً لم يستعن فى موسوعته باحد، ولم يشرك فى مجهوده مجهودَ غيره، وكان هو الذى بحث ونقّب ونظّم ورتّب». وقال داود بركات باشا رئيس تحرير الأهرام: يسجل الاهرام جلال العمل الذى اتمّه فريد، ونفع هذا العمل وفائدته الكبرى الذى يرجو به بناء أمة وإنشاء جيل».

وفريد من مواليد الإسكندرية، من أسرة نابهة، وتنقّل بين محافظات مصر مع ابيه الذى كان آخر منصب يشغله وكيل محافظة، وقد استقر لفترة فى السويس، ثم فى دمياط، واخيراً انتقل إلى القاهرة إلى أن اعتزل الكتابة قبل وفاته بعامين. يقول عنه أنور الجندى: فريد وجدى رائد مدرسة فكرية عصرية سلفية، تجمع بين القديم والجديد، والشرق والغرب، والحضارة والدين، وتحاول أن تزواج بينهما على منهج جديد يختلف عن منهج الباحثين من رجال الدين أو العلم على السواء، ويمكن ان يقال إن كتابات الدكتور محمد حسين هيكل، وعباس محمود العقاد، ومحمد أحمد الغمراوى، ومحب الدين الخطيب، هى امتداد لمنهجه، واستمرار لفكرته». ويقول عباس العقاد: إن أزمة فريد وجدى هى أثر من آثار المبدأ الذى لا ينحرف عنه قيد شعرة، وهو الجهر بالرأى ولو خالف القوة والكثرة». وكان فريد يقول: يجب على كل مفكر الآن ان يجاهر بفكره، غير خاشٍ لومة لائم، وحرام على كل ذى بصيرة أن يكتم ما عنده، ومن الجُبن الادبى أن يكتم المصلح فكرته فى الإصلاح. وعلام يكتمها بعد ما ظهر له أن داء الجمود سرىَ فى كل طائفة من طوائف الأمة فاصبح العلماء بما أدخلوا أنفسهم فيه من الانقطاع للأقاويل المعضلة، وفك رموز كلام بعضهم أعجز الناس عن ردّ شُبهة أو دحْض فِرية، وصار العامة بما وقّر فى نفوسهم من عجز علمائهم وعدم غنائهم عنهم فى حالة فوضى لا ضابط لها. ومن أخطر الأخطار أن يستهين العامة بالدين، ولو دام الحال على هذا المنوال فإن الجيل الآتى أشد على الهداة من أصعب الملحدين مراساً

واشدهم باساً، واصبح متنوّرو الامة بما يرونه من حال العلماء وجمودهم على ما لا يتفق مع عقل ولا طبع، مستقلين عن آرائهم، متقاطعين فى دعاويهم، واصبح الملحد البحت لا يصدّق بالبعث ولا بالعقائد الغيبية.

ويقول عن أزمة الفكر الإسلامي: إن فى البلاد عشرات الآلاف من المنقطعين لدراسة الإسلام، ولكنهم يمضون عشرات السنين فى دراسة المسائل من نحوٍ وفقهٍ ومنطق وعلوم على طرق جمعت ضروب العُقم، جاعلين حظهم من الدين حفظ بعض الاصطلاحات الفنية، كان الإسلام صلاةٌ وصيام، وعبادةٌ وزكاة وحج، ونطقٌ بالشهادتين مجردٌ عن كل أصل من اصول الإحياء وتربية النفس، ولذلك انحطت درجة أهل العلم فى نظر أنفسهم، وسرى الانحطاط منهم إلى ذات الدين، ولم يتخيل النشيء ان فى الإسلام من الاصول ما يرفع أمة، أو يحفظ جماعة، أو ما يساوى مبدأ من المبادىء الاجتماعية التى تقرؤها فى الكتب الاوروبية اليوم.

ويقول فى الفلسفة المادية : إنها استبدت بالعقلية الغربية ثلاثة قرون متوالية فافسدت المذاهب الفلسفية، واستندت إلى الناحية المادية فى العلم، فجعلت لنفسها سلطاناً على الأذهان لم يكن لتعاليمها الإلحادية فى أى عهد من عهود البشرية من قبل، واشادت بالحسّ على حساب العقل، واضاعت على الناس مزية الاستهداء بنور الوجدان، توهماً أن الحسّ وحده هو الموصّل إلى الحقائق، ولولا أن تداركها الفيلسوف برجسون بما كشفه من خصائص الوجدان، لضاقت حدود الفلسفة الحسّية حتى فنيت فى العلم وفقدت وصفها كفلسفة. نعم - إن الدليل المحسوس هو الدليل الذى لا يمكن التمادى فيه، ولكن فى الوجود حقائق أولية لا سلطان للحسّ عليها، ولا يدركها الوجدان والنظر العقلى المحض، وهى تهمّ الإنسان وتؤلّف عناصر كماله المعنوى، وعليها يقوم سموّه الابدى، ولا غنى له عنها بوجه من الوجوه، فالدفاع عن الاصول الدينية ضرورة، لانه لا معنى لان نقيم صرح الإيمان بينما تندس فى العقول مزاعم المادية، تهدم ما نقيمه منه، إن لم يكن علناً ففى ثنايا النفوس وأحناء القلوب.

وتقوم فلسفة فريد وجدى على «محاسبة المذهب المادى على ما بث من أصوله ومبادئه، مستنداً فى ذلك على الاكتشافات الحديثة للعلم، مبيناً بالأدلة القاطعة أن تلك الأصول قد حطمتها المكتشفات تحطيماً وذرّتها فى الهواء».

ويقول: بإكبارنا من الفلسفة الغربية للقرن العشرين إنما نرمى إلى دحض ما آوى إلى الشرق من فلسفة القرن التاسع عشر الإلحادية بواسطة الذين نهلوا من حياضها من قومنا، ونهضوا لترويجها هنا بعد ان لفظها أهلها هناك. والمذهب المادى فلسفة وليس علماً، وفرق كبير بينهما، فالعلم يرود بوسائله هذا الوجود الضخم

ويدوّن العلاقات الموجودة بين ظواهره منها، ويحلل المواد ليعرف عناصرها الأولية، وأما الفلسفة فهي جهادٌ من العقل وراء إدراك الحقيقة الكلية للوجود، وقد دخلت منذ عهد نشوئها إلى اليوم فى أطوار كثيرة، فبعد أن كانت تعتمد على العقل وحده، أصبحت اليوم تعتمد عليه وعلى العلم أيضـاً. ومن هذا الطريق وصلت الفلسفة إلى ما وصفت نفسها بالطبيعية، وهى التى يعتمد عليها المذهب المادى فى حُكمه على الوجود بأنه مادة محضة، وأنه محكوم بنظام لا يتخلّف، وأن ما يسمى عقلاً وروحاً وعواطف هى حالات راقية من المادة ليس لها وجود خاص تستمده من ينبوع سواها... غير أن المذهب المادى قد أثيرت حوله الشبهات مؤخراً، ووصل العلم إلى فتوحات جديدة فى مجال النفس، وبدا أن عهداً جديداً قد بدأ يتمثل فى حاجة العقل إلى أسلوب علمى مختلف لا ينكر الأصل الروحانى للوجود ويأخذ بالمذهب الروحى كذلك كضرورة.. ولقد تغلّب العلم على المذهب المادى، وتثبتُ ذلك بحوث جوستاف لوبون، وكميل فلاماريون، وبونكاريه، وريشيه، وبيكار، وسبنسر، وكروكس، وجيو .. وليس من كمال العقل أن يقف الإنسان مع المادة ويكذّب كل ما يُروَى عما وراءها. ومن كمال العقل أن يعرف الإنسان أن كل ما لديه من العلم إنما هو نقطة فى بحر. وإذا توهمنا أننا قد أحطنا علماً بما كان ويكون، وأن ليس فى الوجود إلا ما تهدينا إليه الحواس الخمس، فنحن معذورون لأننا مبتدئون، ولكن تلك الأقوال المتمدّنة التى أمضت فى الحياة العلمية أجيالاً قد عادت تستدرك خطأها الأول، وتدرس ما كانت تعدّه بالأمس أوهاماً، حتى قال أوليفرلودج: إن الحاجز بين العالَمين المادى والروحانى قد رقّ بفضل ما بُذل من جهود لإزالته.

وينفى فريد وجدى شُبهة التضاد بين الدين والمدنية فيقول : الإسلام لم يحرّم على الإنسان مُتعة من متع الحياة الصالحة، بل أباحها بشرط ألا تدفع إلى عالم الحيوان، وتدس به فى حماة الإفراطات الشهوانية، ويبيح له التمتع بالملذات إلى الحدود التى قرر العلم أن ما وراءها يؤدى إلى شرور وأخطار. والإنسان لا يمكن أن يبلغ درجة الكمال النفسى إلا بالدين مقترناً بالعلم وليس بأحدهما دون الآخر. والدين والعلم فى الإسلام توأمان متلازمان. والعلم الطبيعى لا يهذّب النفس الإنسانية، ولا يرفع كابوس الوحشة عنها. والعلم الطبيعى والفلسفة المادية وإن أوصلا الإنسانية إلى أرقى ما يتصوره العقل من الرقى والإبداع الماديين، فلا يوصلانه إلى كماله الأدبى ولا إلى سموه المعنوى، فهو فى حاجة إلى شكيمة تصدّه عن الاسترسال فى سوء استعمال سلطانه على العالم الأرضى، فإذا بقيت الحال على ما هى عليه من ترقّى العلم فى استكشاف الأسلحة الفتّاكة، وبقيت النفوس مجرّدة من العقائد الروحية، فإن الحياة الإنسانية تصبح مهددة بالفناء على أشنع حال.

ويقول فى الحرية : إن الإنسان لا غنى له عن

الحرية فهي قوام حياته واجتماعه. والحرية إنما تكون من قيود الجهل ومن قيود الجمود. والحرية أصل كريم ترفع عن كواهل الآحاد قيود الطبقات المستغلّة، وتطلقهم احراراً يعملون ما ينفعهم وامهم في حدود القوانين العادلة، إلا ان الحرية الشخصية مشروطة بشرط عدم الإضرار بالناس والغير. وذلك ايضاً شرط الحرية في الدين.

ويقول في الأخلاق : الفضائل قسمان : فضائل ذاتية تخص الذات، كالسخاء والصدق، وفضائل اجتماعية فائدتها على الهيئة الاجتماعية مباشرة كحب الوطن وحب العشرة والتعصّب للجنس واللغة. وأفضل الفضائل هي الفضائل الاجتماعية، لانها اصل لما سواها من الفضائل الذاتية.

ويقول : إن الامة الإسلامية يقيمها دينها الجمود المادى، لانه يدعوها للاهتمام بحاجاتها المادية، ويحثها على العمل لدنياها استكمالاً لوجودها الذى يستدعي ان يكون منها مثلاً اعلى للامم على الأرض.

والإسلام هو ركيزة فلسفة فريد وجدى، ومدار بحوثه انه دين اجتماعي عمراني، يزاوج بين الروح والجسد، والدنيا والآخرة، ولا يحجر على العقل، ولا ينافي الحرية، ويحث على النظر في الكون، والسير في الأرض للاعتبار بالامم والتاريخ، ولتسخير ما في الأرض لنفعه. وعبادات الإسلام إنما هي لما يفيد الجسم والروح.

ومنهج القرآن منهج علمي لا ينخدع بالاوهام، ولا يأخذ بالظنون ويحض على الرجوع لأهل الذكْر، وما يثبت بالدليل والبرهان، ويدعّمه العقل المستنير، وينبو عن التقليد، ويفتح باب الاجتهاد، وهدفه إعمار الأرض، واستحسان الحَسَن واستهجان القبيح، والإثابة عليهما، ويقول بالاختيار ومن ثم بالمسئولية، وليس لامة أن تستعلى على اخرى، ولا لاحد ان يتميّز على الآخرين، فالكل سواء. والإسلام وضع مُثلاً عليا لمدينة فاضلة، إن لم تصلها الإنسانية حتى اليوم فستبلغها لا محالة على مرّ السنين وبتعاقب أدوار التاريخ، وكل تطوّر هو إلى تطهير الإنسان وتهيئته لخلافة الارض. والإسلام لذلك هو نهاية الفكر الإنساني. والمدنية الصحيحة، والعلم الحق، والفلسفة الراقية هو الإسلام. ولو أن العقل الإنساني تراءى له ان الإنسان إلى فناء ليس بعده إحياء لانحلّت في نظره جميع الروابط الخُلقية والقيود المعنوية، وزال الوازع عن الإسفاف في المطالب المادية. وانتشار المذهب المادى يؤدى إلى توقّف الترقّي المادى والروحي. وللإسلام فلسفته التي تختلف عن اية فلسفات، وتضمنها القرآن واطلق عليها اسم الحكمة، واصول الحكمة القرآنية : ان الإنسان لم يحصّل من العلم إلا القليل، وان تحصيله مع ذلك مُلزم مادياً وروحياً، والطريق إليه بالنظر المتثبت والدليل القاطع والشورى في الامور. **وعالمية الإسلام** لانه خاتم الاديان، ودين العالمين والكافة، والفطرة، وكان به

الابتداء والانتهاء، ولا ينبغى لذلك أن يتجمّد على شكل خاص، ولا أن يُكتَفى فيه بالعبادات، وإنما هو دين العلم والمدنية والتجديد الدائم، ولو تحقّق لأهله أن يجعلوا منه ذلك فلسوف تتأكد مقالة برناردشو فيه : إن أوروبا قد لا يمضى عليها قرنان حتى تكون قد اتخذت من الإسلام ديناً !



مراجع

- الاعلام للزركلى.
- أشهر مشاهير أدباء الشرق لمحمد عبد الفتاح.
- محمد فريد وجدى رائد التوفيق بين العلم والدين لانور الجندى.



فريس « يعقوب فريدريك »
Jakob Friedrich Fries

(١٧٧٣ - ١٨٤٣م) ألمانى، من أنصار نقدية **كنط** ضد مثالية **هيجل** و**فشته** و**شيلنج**. وهو واحد من الفلاسفة الأحرار الذين عانوا من أجل العدالة الاجتماعية والحرية السياسية والمساواة، وأدخله ذلك فى عراك مع الحكومات الاستبدادية، وتأدّى إلى فصله من الجامعة، وبتحريضه أحرق الطلبة الكتب الرجعية، وأطلق عليه **هيجل** زعيم السطحيين التافهين، وقال عن خطاباته فى الأوساط الطلابية إنها الضحالة المجسّمة. و**فريس** من مواليد ولاية سكسونيا، وأخذ عن التقويين فى أكاديمية تيسكى، ودرس فى لايبتسيج وبينا، واستمع إلى محاضرات **فشته**، وكان يسرع إلى بيته يكتب ردوداً عليها. وله من المؤلفات المشهورة « **العلم والإيمان والتنبؤ** **Wissen, Glaube und Ahndung** » (١٨٠٥) وهو عرض لمذهبه فى الفلسفة، و« **نقد جديد للعقل** **Neue Kritik der Vernunft** » (١٨٠٧) فى ثلاثة أجزاء يصحّح فيه نقد **كنط** للعقلين النظرى والعملى، ويعرض فيه منهجه فى الاستبطان النفسى، و« **الأخلاق** » (١٨١٨)، و« **تاريخ الفلسفة** » فى جزءين (١٨٣٧ - ١٨٤٠). ومن رأيه أن **كنط** أخطأ إذ تصور أن التجربة وحدها هى التى يمكن أن نثبت بها مبادىء العقل، لأن هذه المبادىء مستبطنة فى العقل، وللتعرّف عليها ليس ثمة سبيل سوى **الاستبطان الذاتى**. و**فريس** بهذا يجعل لنفسه مدرسة، ومن تلاميذه **أبيلت**، وهو الذى نبّه إلى مدرسة **فريس** وأصدر سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان « **أبحاث مدرسة فريس** » وقامت عليها حركة لإحياء مذهب **فريس** النفسى فى تفسير فلسفة **كنط**.



مراجع

- E.L.T. Henke ; Jakob Friedrich Fries.



فشته «يوحنا جوتليب»

Johann Gottlieb Fichte

(١٧٦٢ - ١٨١٤م) ألماني، كانت أسرته من فقراء الفلاحين، ولد برامينو من أعمال لوساتيا، ومات في برلين، وكان في صباه يرعى الأوز، لكنه كان يتمتع بذاكرة حادة، وكان يحب ان يؤم الكنيسة ويحسن الاستماع إلى مواعظ الأحد، وكان يحفظها من مجرد الاستماع إليها، ويستطيع ترديدها كاملة من بعد، وفي إحدى المرات تاخر احد السراة عن صلاة الأحد وفاتته الموعظة، وسال عن مضمونها فاشاروا عليه أن يعاود الاستماع إليها من فشته الصغير، وأسمعه الصبي الموعظة بكاملها، وانبهر السريّ بذكاء الغلام، وتكفّل بتعليمه على نفقته، وسرعان ما قطع فشته مراحل التعليم تباعاً حتى وصل إلى الجامعة، لكن كفيله مات، وعانى الويلات ليكمل تعليمه، حتى تخرّج من جامعة برلين. وكان يدرُس اللاهوت، ولكنه مال إلى الفلسفة بطبعه، وتاثر بثلاثة فلاسفة، هم: ليسنج وسبينوزا وكنط، واعجبه من ليسنج دعوته إلى حرية الفكر وتحرير التعليم والتربية، وأخذ بتطلعاته الروحية، وادّت دراسته لليسنج إلى قراءة سبينوزا، واسلم لدعوته إلى وحدة الوجود، وظل مؤمناً بها طوال حياته، وقرأ كتاب كنط «نقد العقل العملي» فقلب حياته وغيّر مجرى تفكيره، وسافر إلى كونسبرج، وقرر ان يلفت انتباه كنط إليه ليقابله ويستمع إليه، إلا أن الفيلسوف العجوز لم يأذن باللقاء، ومن ثم فقد دفعه ذلك إلى أن يكتب بتركيز شديد كتابه «محاولة نقد كل وحي Versuch einer Kritik aller Offenbarung» (١٧٩٢)، وأهداه «إلى الفيلسوف» لعله يرضى عنه، واستخدم فشته في كتابته مبدأ كنط في احترام الواجب، واتّخذه لنفسه أساساً لفلسفته الاخلاقية، ولتفسير الدين. وعندما قرأ كنط مسودة الكتاب سارع إلى استدعائه، والتقى بتلميذه الشاب، وابدى اهتماماً بنشر الكتاب، ونشره غفلاً من اسم فشته، ولا يدرى احد السبب في ذلك، وظن القرّاء أنه النسخة الرابعة من سلسلة «النقد» التي يصدرها كنط، ولاقى رواجاً كبيراً، وأعلن كنط ان الكتاب ليس له، لكنه كتب مقرظاً المؤلف، واعجب جوته به، فاشار بتعيينه أستاذاً للفلسفة بجامعة يينا. وكان فشته في الثانية والثلاثين. وهكذا بدات المرحلة الثانية من حياته. واستقبلته الجامعة مرحبة، لكن آراءه الجمهورية والديموقراطية والراديكالية سرعان ما افزعت الكثيرين فانفضوا من حوله. وكان فشته في نقده للديانات السماوية قد جعل أساس كل دين سيادة القانون الاخلاقي، ودفعه ذلك إلى تاويل فكرة الله، وقال إن الإيمان بالله في الإيمان بالنظام الخُلقي، وان الله الحقيقي هو النظام الخُلقي، وان النظام الخلقي مصدر واجبات الإنسان، ومن ثم كان الله الحقيقي هو الله الإنسان، فإذا شخّص البعض شعوره بهذا النظام في موجود معين، فإنما لانه بحاجة إلى تقوية هذا

الشعور في ضميره. وكانت آراء فشته لهذا السبب إلحادية، ورأى البعض أنها سبينوزية، وأنه من القائلين بوحدة الوجود، وطالبوه بالاستقالة أو فصله، ولم يكن فشته من الذين يرضخون للتهديد، أو يقبلون التراجع، ولم يكن هناك مناص من فصله، وفُصِل عام ١٧٩٩. وكانت ألمانيا في ذلك الوقت تقاوم قوة نابليون المتزايدة. وكان فشته صارماً في التزامه تجاه فلسفته وأخلاقياته وبلده ألمانيا. وأخذ يخطب طالباً من الألمان أن يثبتوا، وأن يظهروا في هذه المحنة أصالة ثقافتهم ومنعتهم. واستقر لفترة في برلين. ورحبت به جماعات الرومانسيين، ولكنه نفر من ضعفهم العاطفي. وكان يطالب نفسه وغيره بالالتزام الخلقي الصارم. وبدأ يحاضر في الجامعات من جديد، وعيّن عميداً لكلية الفلسفة ببرلين، ثم مديراً للجامعة، لكن أعباء الوظيفة أثقلته، وكان صارماً في تعامله مع الطلبة، فآثر الاستقالة، وفضّل التدريس، وانضم للمقاومة ضد نابليون خلال الاحتلال الفرنسي، وتطوّعت زوجته للتمريض ضمن المقاومة، وأصيبت بالتيفود وشفيت منه، لكنها أعدته ومات فشته. سبحان الله!

وكانت فلسفته جماع شخصيته، أو أن شخصيته عكست فلسفته. وكان يقول إن ما يعتنقه المرء من فلسفة ليتوقف على نوعية شخصيته، فالمذاهب الفلسفية ليست قطعاً من الأثاث الأصم قد يعتنقها المرء أو يستغني عنها كلما تراءى له ذلك، لكنها بمجرد أن يعتنقها تصبح جزءاً من شخصيته.

ويبسط فشته نظريته في المعرفة في مجموعة كتب ومحاضرات منها: «مقدمة لنظرية المعرفة **Über den Begriff der Wissenschaftslehre**» (١٧٩٤)، و«المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre**» (١٧٩٤)، ويعتقد بوجود منهجين ممكنين في الفلسفة، أحدهما هو القطعية التي تستنبط الفكرة من الشيء، والثاني هو المثالية التي تستنبط الشيء من الفكرة، وأن المرء يختار أي المنهجين تبعاً لغلبة الشعور بالانفعالية أو الفعالية لديه، وأنه هو نفسه يؤثر المثالية لأنه يؤمن بالإرادة والحرية والضمير والجهاد لتحقيق الغايات الكبرى، وبأن الفكر لا يدرك الطبيعة، لكنه يدرك تصوراته عنها، وبأن مهمة نظرية المعرفة جلاء كيفية صدور صور الأشياء عن الفكرة، وأنه لذلك يعتقد بأنا أكبر من الأنا المُدرك المتناهي، قادر على إحداث الأشياء وهو علّتها، ويسميه فشته **الأنا اللامتناهي أو الأنا الخالص**، ويصفه فيقول: إننا لا ندرك فاعليته مباشرة، لكننا ندرك آثارها في تصورات الأنا المتناهي (أو الأنا المُدرك أو التجريبي)، وعليه يقوم **المبدأ الأول** لنظرية المعرفة عند فشته. وهو يعبر عن ذلك فيقول إن الأنا يفترض وجود نفسه، ويعني ذلك بلغة المنطق أن أ = أ، وإذن فالأنا الحقيقي هو هذا الأنا اللامتناهي أو الخالص، الفاعل المحقق لذاته، ولأنه

يريد أن يعمل فهو يخلق الطبيعة وموضوعاتها، ومثلما أستطيع أن أقول بلغة المنطق أن أ = أ، أستطيع أن أقول كذلك أن لا أ = لا أ، أو أن لا أنا = لا أنا، أو بمعنى آخر أن أنفي الأنا بلا أنا، أي أن الأنا عندما يخلق **الطبيعة** (اللاّ أنا) فإنه يحدّ نفسه بشيء قد انقسم عنه، وهذا هو مبدأ **فشته الثاني**، ولكنه لن يطيق هذا التناقض بينه وبين اللاّ أنا، ومن ثم يطرح من نفسه أنا يعارض به اللاّ أنا ويحدّه، وهذا هو **المبدأ الثالث** في نظرية المعرفة عنده. والأنا الجديد هو الأنا الذي أدرك به التجربة، وهو الأنا الفاعل. واللاّ أنا أو الطبيعة هي **الموضوع**. وتقوم المعرفة بالأنا المُدرِك التجريبي وباللاّ أنا أو الطبيعة، لكن أيهما لا يستطيع أن يحقق الوحدة، لأن كليهما يعارض الآخر ويقاومه، ولا يتم التوفيق بينهما إلا بفعل جديد من الفكر، أي بتركيب، ولا يتحقق ذلك إلا في مجال **الأخلاق**، لأن الفعل الأخلاقي وهو يقاوم الطبيعة ويشكّلها يبدو روحانياً، والطبيعة تنفعل به فيتبدّى ما فيها من روحانية، ومن ثم تتجلى أصالتها الواحدة. وإذا كانت الإرادة في سبيلها إلى المثالي تعبر عن طبيعتها المحدودة بوصفها الأنا التجريبي، فإنها في فاعليتها خضوعاً للواجب تعبر عن توحّدها المتأصّل بالأنا اللامتناهي.

ويبسط فشته آراءه الأخلاقية في كتبه: **«نظرية الأخلاق وفقاً لمبادىء علم المعرفة Das Sysetm der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschabtslehre»** (١٧٩٨)، و**«مصير الإنسان Die Bestimmung des Menschen»** (١٨٠٠)، و**«التنبيه على الحياة السعيدة Die Anweisung zum seligen Leben»** (١٨٠٦)، وفي رأيه أن **الفاعلية الأخلاقية هي الالتزام الحرّ للإرادة بالمثالي**. وهذا الالتزام الذي يجعل الواجب يتحدّى الحاجات التي تفرض نفسها على الإنسان، ويتحدى ظروفه التجريبية. وعنده أن **الإرادة الصالحة هي الإرادة** التي تصبو للغايات العليا، فعندما أقرّ بواجبي وأجهد لتحقيقه، فإني أقرّ بذاتي، لذلك لا ينبغي أن ألين أو أضعف أو أتخلى عن واجبي بحجة أنه يتجاوز إمكانياتي، لأنه إذا كان واجبي يقتضيني أن أفعل، فإنه لابد أن بوسعي حقاً أن أفعل. والإنسان وهو يحقق لنفسه المزيد من الحرية، يعني أنه يستطيع أن يكرّس نفسه أكثر لمثالياته الروحية. **والواجب** الذي ارتضيته لنفسي ووهبتُ له حياتي هو واجبي، **ووجودي الحقّ** هو محاولتي أن أحققه، وهو مطلبي، والتزامي وما أصدر عنه من فلسفة هو **ضميري**، وهو قراري بذاتي وتعبيري عنها، ويكون مبدأي هو: **أن أفعل دائماً بما يوافق فهمي الأمثل لواجبي، أو بما يوافق ضميري**، وليس الشر إلا تقاعس الإرادة عن السعي وكسلها عن بلوغ ما نصبو إليه، والتقاعس والكسل يؤديان إلى الجُبن، ويولد الجبن الزيف. وهو يقول إنه مدين بالصراحة والحقيقة المطلقين لكل إنسان، وأي احتجاج بأن الصراحة قد تجرّ المشاكل، وأن الحقيقة قد تكون لها نتائج خطيرة، هو تنازل عن المبدأ رضوخاً للظروف والحاجة والمنفعة، ولا يوجد إطلاقاً ما

يمكن ان يبرر ذلك.

والمرء وهو يفعل لابد ان يراعى الآخرين وحقوقهم، وأنا لا أستطيع ان افعل فى الفراغ، لكن فعلى يؤثر على الآخرين وعلى حقوقهم، واحترامى لجارى يعنى احترامى لملكيته ولاستقلاله الاقتصادى، ومن ثم تنصرف إرادتى عن الماديات. والمجتمع حينما يكفل الماديات للافراد يحفظهم من ان تغرقهم المادية. وما يصدق على الفرد يصدق على الدولة. ويبسط فشته آراءه فى الدولة فى كتابه «الدولة التجارية المغلقة Der geschlossene Handelsstaat» (١٨٨٠)، فالشعب ينبغى ان يوازن بين متطلباته وإمكانياته، وبين صادراته ووارداته، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتوجيه الحكومة للتجارة الخارجية، وتجنّب الندرة والإنتاج الفائض، واستخدام عمل الجميع لتلبية حاجات الجميع، وبذلك تلغى الدولة البطالة وتعالج الفقر وتضمن لكل مواطن حياة كريمة.

●●●

مراجع

- Sammtliche Werke 6 vols. F. Medicus.
- Xavier Léon : La Philosophie de Fichte : ses rappports avec la consicence contemporaine.



فشنر «جوستاف تيودور»

Gustav Theodor Fechner

(١٨٠١ – ١٨٨٧م) ألمانى، مؤسس علم النفس الفيزيائى، ورائد علم النفس التجريبى. تخرّج من كلية الطب بجامعة لايبتسج، وعيّن أستاذاً للطبيعة بها، وكانت له اهتمامات بعلم النفس، وأخذ يدرُس الضوء وإدراك الالوان. وأصيب بالعمى من طول التحديق فى الشمس، فانسحب من الحياة واستقال من وظيفته (١٨٣٩)، ولكنه شفى بعد ثلاث سنوات، وعاد إلى الجامعة أستاذاً للفلسفة، ورفض الميتافيزيقا المادية. وفى كتابه «الحياة الروحية للنباتات Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen» (١٨٤٨) دافع عن فكرة أن كل الموجودات ذات طبيعة روحية مشابهة لطبيعة النفس الإنسانية. وواصل دراساته السيكولوجية ليؤكد نظرية «الكل روح Panpsychismus»، وأن عالم الظواهر هو المظهر الخارجى للواقع الروحى، وأن الشىء فى ذاته روحى الطبيعة ولكنه يتبدّى مادياً للآخرين، وأن الذرّات مراكز للقوة أو الطاقة كما قال لايبنتس، ولا يعنى ذلك أنها مادية أو ممتدة، لكنها ابسط عناصر سُلّم الارواح المؤدّى إلى الله، وأن كل درجة منه تحتوى كل الدرجات أسفلها، وأن الله يحتوى كل الأرواح، وأن الشعور سمة كل موجود، لكن ذلك لا يعنى ان كل موجود له روح، إنما الكل العضوى فقط هو الذى له روح، وأن الأجسام التى لا روح لها أجزاء من أجسام أكبر تقطنها أرواح، والدليل على وجود الروح بها أنها تتطابق مع القوانين وتترابط ترابطاً منطقياً، وأن الارض أمّنا، كلٌ عضوى يعمُر

بالروح، وكذلك الكواكب والكون المادى، وأن لله روح الكون، وأنه بالنسبة لنظام الطبيعة كذلك النظام بالنسبة لنفسه. ووصف فشنر وجهة النظر التى تقول بجمود المادة وعطالتها بأنها رؤية ليلية **Nachtansicht**، وقال إن الأفكار التى لا تتناقض مع الكشوف العلمية لا ضرر منها طالما أنها مصدر سعادة لمن يعتنقها، وأن وجهة النظر النهارية **Tagesansicht** اللامادية من هذا النوع.

وكانت رغبته فى إثبات أن المادة والروح وجها عملة واحدة سبباً فى بحوثه الرائدة فى ميدان **علم النفس التجريبى**، والتى نشرها فى «**مبادىء علم النفس الفيزيائى**» (١٨٠٦)، وحاول أن ينشىء علماً مضبوطاً للعلاقات الوظيفية بين الظواهر المادية والنفسية، مبيناً أن نفس الظاهرة يمكن أن تتجلى بطريقتين، مقسّماً علمه الجديد الذى أطلق عليه «**علم النفس الفيزيائى**» إلى فرعين: **علم النفس الفيزيائى الداخلى**، ويدرس العلاقة بين الإحساس والتهيّج العصبى، **وعلم النفس الفيزيائى الخارجى**، الذى استهوى فشنر، ويدرس العلاقة بين الإحساس والمثير المادى. وأدّت بحوثه إلى اكتشافه لصيغة رياضية أطلق عليها اسم **قانون فيبر** للتشابه بينها وبين كشوف إرنست فيبر (١٧٩٥ - ١٨٧٨) أستاذ التشريح بجامعة لايبتسج الذى سبقه إلى تجربة قياس الإحساسات، ويقضى بأن الإحساس يعادل لوغاريتم التأثير.



مراجع

- Fechner : Büchlein vom Leben nach dem Tod. 1936..
- : Zend - Aveste oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 1851.
- : Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 1850
- : Die drei Motive und Grunde des Glaubens. 1863.



فشينو «مارسيليو» Marsilio Ficino

(١٤٣٣ - ١٤٩٩م) مؤسس أكاديمية فلورنسا التى اشتهرت كمركز للأفلاطونية فى عصر النهضة، وقد استمر رئيساً لها لسنوات، وقدّم أول ترجمة بلغة أوروبية لجميع أعمال **أفلاطون**، وكان قد بدأها سنة ١٤٦٣ وأتمّها سنة ١٤٦٩، وراجعها وعلّق عليها وبدأ طبعها سنة ١٤٨٤. وترجم بالإضافة إلى ذلك **أفلوطين، وفورفوريوس، ويامبليخوس، وأبرقلس**. ويعتبر كتابه الرئيسى «**اللاهوت الأفلاطونى عن خلود الأرواح Theologica Platonica de Immortalitate Animarum**» إضافة حقيقية يتجلّى فيه تأثير الأفلاطونية البيزنطية والوسطى، كما يُعدّ إرهاصاً بالحركة الإنسية الإيطالية.

●●●

مراجع

- Giuseppe Saitta : La filosofia di Marsilio Ficino.

●●●

فضل الله الاستراباذى «نعيمى»

داعية الحروفية، الشاعر المتخلّص بنعيمى، ولادته بشروان سنة ٧٤٠هـ ويُدعَى بين الناس فضل الله حلاّل خور، أى حلاّل المطاعم، لانه كان يخيط الطواقى الاعجمية ويقتات بثمنها، أو لانه لم يضع فى فمه طعاماً لم يعمل للحصول عليه من يديه. ومذهبه الحروفى أساسه دمج الشيعية بالقطبية الصوفية، ولبس اللبّاد الأبيض على رأسه وبدنه هو وأتباعه إشارة إلى الكفن الذى يضعه جنود المهدى على أجسادهم مبايعين له على الموت.

والحروفية دعوى شيعية فارسية، ويرى فضل الله أن التعبير عن المعانى بالحروف وأصواتها يكتمل فى الحروف العربية وعددها ٢٨، والحروف الفارسية وعددها ٣٢، والصلة بين الحروف فى اللغتين فى حرف «اللام الف» الذى يجمع فى حقيقته الحروف الفارسية الزائدة على الحروف العربية، لتكون اللغة الفارسية مفسّرة للغة العربية، وليكون المذهب الشيعى هو المذهب المؤوّل للقرآن. ويؤوّل فضل الله أوائل السور القرآنية المتميزة بالحروف المقطّعة، ويطبّق مذهبه الحروفى على كل مظاهر العالَم. والكون عنده يتحرك حركة أبدية، وذلك علّة التغيّرات فيه، وتتم الحركة على أدوار، بدايتها ظهور آدم، ونهايتها يوم الحساب، ويظهر الله فى شكل الإنسان، لانه صوّره على صورته، ويتمثّل هذا التجلى فى صور النبوّة فالولاية فالالوهية، ومحمد خاتم الانبياء، ثم تجىء الولاية من علىّ إلى حسن العسكرى الإمام الحادى عشر، وفضل الله هو آخر الأولياء، وهو أيضاً الطبقة القدسية، لانه الله وقد تجسّد، وله من المؤلفات «جاويدان نامه»، ولمّا قبضَ عليه ميران شاه بن تيمور لنك واستشار فيه أهل الشرع أشاروا بقتله، فكتب «وصيّت نامه»، وحملوه إلى قلعة ألنجق بالقرب من نخجوان حيث قُتل سنة ٧٩٦هـ وكان قد استطاع أن ينشر الحروفية بين البكتاشية فى الاناضول، وظهرت ضمن أفكار المتأدّبين مثل الشاعر نسيمى.

●●●

الفضيلة Virtù; Tugend; Vertu; Virtue

الاسم اللاتينى virtus مشتق من virus بمعنى الرجل، ومن ثم فالاسم الافرنجى يعنى الرجولة، أى القوة والشجاعة. والفضيلة بالعربية كما هى باليونانية تعنى الأحسن، ولهذا توسّع اللاتين فى معناها فصار الأفضل من الفضل بمعنى القوة، مثلما نقول بفضل كذا أى بقوة كذا. ويكاد يُجمع الفلاسفة على أن الفضيلة هى عادة فعل الخير الراسخة، ويشترط لها أرسطو العلم والإرادة، حيث تحدّد الإرادة الغاية، ويحدّد العلم الوسائل المؤدية إلى تحقيق الغاية، ولكن العلم

وحده، كما قال سقراط، بدون الإرادة قد يؤدى إلى ارتكاب الشر. ويعرّف أرسطو الفضيلة بأنها التوسّط بين التفريط والإفراط، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. والجود وسط بين التبذير والشُّح. والكرم وسط بين الأبّهة والكزازة. وعزة النفس وسط بين الكِبْر والابتذال. ولا تنطبق فكرة الوسط العادل على الأفعال والانفعالات الشريرة كالسرقة وغيرها.

ويكاد يجمع الفلاسفة على ان الفضيلة واحدة وإن تعددت أسماؤها طالما ان مصدرها واحد، ويرجع البعض هذا المصدر إلى التعقّل، أو إلى الإرادة الخيّرة، أو العقل المكوّن، أو القلب الطاهر. ولأنها واحدة فإن تحصيل إحدى الفضائل يعنى تحصيلها جميعاً، فالشجاعة تستلزم الصراحة والمحبة والعدل والأمانة وهكذا. ومع ذلك فقد حاول البعض تصنيف الفضائل، واقدم التقسيمات هو تقسيم أفلاطون الرباعى إلى: حكمة، وشجاعة، وعفّة، وعدل. ويقسّمها اللاهوتيون إلى فضائل ربّانية موضوعها الله كالإيمان، وفضائل عقلية كالحكمة، وفضائل أخلاقية كالعفّة. ويقسّمها الفلاسفة إلى فضائل تتعلق بالشخص نفسه كالعفة، وفضائل تتعلق به مع الناس كالأمانة، وفضائل اجتماعية مدارها علاقته بالأسرة والمهنة والوطن وهكذا.

وكان سقراط يرى أن الفضيلة تقوم على العلم ومن ثم يمكن تعلّمها، وأن هناك أساتذة لتعليم الفضيلة. وجعلها أفلاطون تقوم على العلم ولكنه ميّز بينها بحسب مكانة هذا العلم وتلك المعرفة، فالمعرفة الحسّية يقابلها الفضيلة العامية أو الشعبية، وهى ضرورية لتنظيم الغرائز والتحكّم فى الطبقات الدنيا من المجتمعات، وتعلّمها منوط بالتربية. والمعرفة العقلية تقابلها الفضيلة الفلسفية، وهذه امتياز الحكماء الذين يحصّلونها بنعمة من الله. ودور التربية هو تطهير الطريق أمامها من كل المعوقات. ولكن أرسطو جعل الفضيلة استعداداً فطرياً تصقله الممارسة، فالإنسان باستمرار العزف يصبح عازفاً، لكنه لن يكون عازفاً ما لم يكن قادراً أولاً على العزف.



الفطرة

Senso Comune; Gemeinsinn; Sens Commun; Common Sense

العادات والآراء التى تكون لدى غالبية الناس والتى يقيمون عليها ممارستهم اليومية، ويسّميها البعض مَلَكة الفهم التى يتم بها الإدراك العادى، أو مَلَكة الحقائق الأولية، وهى المعتقدات التى تحظى بالموافقة الضمنية العامة. وترد الفطرة فى القرآن بهذا المعنى فى سورة الروم الآية ٣٠ «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، فالإنسان مفطور على عبادة الله، وإنكار الدين ضد الفطرة،

وهذا هو البرهان الفطرى فى إثبات وجود الله، وفى ذلك يقال إن الإسلام دين الفطرة، بمعنى ان ما جاء به لا يتنافى مع فطرة الإنسان، اى طبيعته السليمة. ولا شك ان توماس ريد (١٧١٠ – ١٧٩٦) هو فيلسوف ومؤسس المدرسة الاسكتلندية فى الفطرة، ويصف مبادئها بانها حقائق لا تُستنبَط ولكنها واضحة بذاتها ومستقرة فى عقل الإنسان، وتفرض نفسها عليه فى لغته، وتحكم سلوكه ولو كان من الشكاك المتصدّين لها بالرفض بالكلام. وهى حقائق فى متناول الفهم العادى وتصدقها تجارب الناس. وجعلها وليام هاملتون (١٧٨٨ – ١٨٥٦) اساس كل المعرفة، وميّز الفطرة بانها الفطرة الناقدة critical - common sense، وبتعريفه ذلك يصبح أرسطو أول الفطريين - common sensists، لانه القائل بان الافكار الفطرية هى الافكار الاكثر تسلّطاً (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، ويعرفها بيرس (١٨٣٩ – ١٩٠٤) بانها الافكار الصالحة لاغلب الناس فى كل مكان وزمان، ويصفها بالغريزية، وانها عادات اعتقادية belief - habits. ويقول سيدجويك (١٨٣٨ – ١٩٠٠) عن الفطرة انها مصدر الحقائق الخام التى ينقّيها التفلسف. ويرى ستاوت (١٨٦٠ – ١٩٤٤) ان الافكار الفطرية تتطور بتطور الحياة نفسها، ودائمة التعديل لنفسها. وقال برتراند رسل عن الافكار الفطرية انها اساس الأفكار العلمية ونقطة الانطلاق التى يبدأ منها العلم.

●●●

مراجع

- Isaacs, Nathan : The Foundations of Common Sense.
- Grave, S. A.: The Scottish Philosophy of Common Sense.
- Cambell, C.A: Common Sense Propositions and Philosophical Paradoxes. PAS.vol. 45.



فِعْل الإرادة ;Volizione
Willensakt; Volition

نشاط عقلي يبعث في الجسم نشاطاً يقابله. ويميز الفلاسفة بين ان نقول « انا احرك يدى » و « يدى تتحرك »، حيث تعبر الجملة الاولى عن التحريك movement وهو فعل إرادة، بينما تعبر الجملة الثانية عن التحرك motion وهو استجابة بدنية. وكانت العلاقة بين النشاط العقلي وحركة الجسم التابعة لهذا النشاط مثار بحوث مستفيضة بين الفلاسفة وعلماء النفس، فديكارت راى ان الجسم خلاف العقل رغم انه لا يمكن تصوّر احدهما منفصلاً عن الآخر. وكان يدرك ان قوله متناقض حيث انه يفرّق ويوحّد بينهما فى نفس الوقت. ورفع مالبرانش هذا التناقض بان نسب الاتصال بينهما إلى المشيئة الإلهية وتدخلها فى اللحظة التى يريد فيها العقل

تحريك الجسم. ولكن سبينوزا اعتقد ان العقل والجسم شيء واحد حيث ان النشاط هنا تتبعه حركة هناك، لكننا مرة ننظر إلى هذا الشيء الواحد في ضوء خاصته الفكرية، ومرة في ضوء خاصته الفيزيائية. واضاف لوك اننا ندرك فعل العقل بالاستنباط واستجابة الجسم بالملاحظة. وتطوّرت النظرية التي تميّز بين العقل والجسم double - aspect theory (چورج هنرى لويس) إلى نظرية اللغتين two - language theory (ماكاى) التي تعتبر أن للحديث عن النشاط الإنساني لغتين، إحداهما اعبّر بها عن نفسي subject - language ، والأخرى يعبّر بها آخر عني object - language . ومن الفلاسفة مَن قال بنظرية الفكرة الحركة ideomotor theory (كاصبل)، بمعنى أن فعل الإرادة هو الفكرة، ولكن الفكرة لا تتمثل أو يكون لها شكل من غير الحركة الجسمية التي تقصد إلى ابتعائها. ويسمى مورجان الفكرة ذكرى للحركة المنتواة تسبقها.



مراجع

- Gillbert Ryle : The Concept of Mind.
- John Locke : An Essay Concerning Human Understanding.
- David Hume : Treatise of Human Nature.
- Wittgenstein : The Blue and Brown Books.



الفِعْل عن بُعْد Action at a Distance

الفعل عن بعد، والفعل بالتلامس action by contact مفهومان متقابلان يُفسَّر بهما التفاعل بين الأشياء المادية. وكان الإغريق يعتبرون كل تاثير من جسم مادى على جسم مادى آخر إنما يتم بالتلامس، فاعتقد الذرّيون أن الفضاء يحفل بالذرات، وانها لا تتفاعل إلا إذا تصادمت، وقال أرسطو إن كل جسم متحرّك لابد له من محرّك يلامسه باستمرار، فكل جسم يدفع غيره ويُجذَب بغيره. وفي القرن السابع عشر قال ديكارت بنظرية الفعل المستمر continuous action theory، إما بتلامس الأجسام، أو بتفاعلها عن بعد من خلال الوسط الأثيرى وضغط الجسم على بعضها عبر هذا الوسط. وفسّر نيوتن هذا التفاعل بالجاذبية المتبادلة بين الأجسام والتي يمكن اعتبارها صفة من صفاتها الأولية، واشترط لهذا التفاعل وجود الوسط المادى. وفي القرن الثامن عشر تطورت نظرية التفاعل بالتلامس إلى نظرية المجال عند ليونارد يولر في نظرية الدفق السائل fluid flow theory، وعند لاراغ ولابلاس في نظرية الجهد potential theory، وعند روجيرو بوسكوفيتش في نظرية القصور الذاتي في جزئيات المادة وتفاعلها بالانجذاب والتنافر الذى يتوقف حجمه على البعد بين الجزئيات. وقال فاراداى (١٨٤٤) إن المادة عبارة عن ذرات يحيطها غلاف من الطاقة، وانه حيث لا توجد مادة

تنتشر هذه الطاقة المنبعثة من الذرات، وأنها لا تضيع هباء بل تُختَزن في الفضاء. وقال **ماكسويل** (١٨٦٤) إن الفضاء الكوني عبارة عن طاقة. وقال **أندريه أمبير** (١٨٢٠) إن الفضاء عبارة عن قوى كهربية مغنطيسية. وبرزت **نظرية النسبية** عند **إينشتاين**، ونظرية الكم **quantum theory**، بوصفهما نظريتين من **نظريات المجال**، وبذلك انتهت تماماً **نظرية الفعل عن بُعد** في العصر الحديث. ومع ذلك فإن الكلام البشرى يعتبر فعلاً عن بعد. وأيضاً فإنه إذا كان الاتصال بواسطة **التخاطر telepathy**، أو **الاستبصار clairvoyance**، أو السحر الذى يتوخى التأثير على التفكير والعواطف - إذا كان كل صحيحاً فإن يكون فعْلاً عن بُعد.



مراجع

- Tallarico, J.: Action at a distance. The Thomist. vol 251.
- Maxwell, J.C.: On Action at a Distance (In Scientific Papers. vol 1.)
- Hesse, Mary B.: Action at a Distance in Classical Physics, vol 46.



الفقه

Rechtswissenschaft; Jurisprudence

مدار فلسفة الفقه على الفهم، وعند **الفيروزآبادى** الفقه هو العلم بالشيء والفهم له. تقول فقِه (بكسر القاف) بمعنى فهم أو علم. والفقه علمٌ يتعلق بالمعانى لا بالذوات. وعند أهل الاصطلاح **علم الفقه** هو علم الدين، **وأهل الفقه** هم علماؤه. وكان الاقدمون يعنون بالاصول قبل الفروع، **والفقيه** عندهم هو من له اهتمام باعمال القلوب قبل اعمال الابدان. وفى اصطلاح المتاخرين بمعنى الفقه **علم القانون**. والفرق بين **الفقه والشريعة** أن الشريعة هى الدين المنزّل من لدن الله، بينما الفقه هو فهمنا لهذه الشريعة. والشريعة لذلك كاملة، بينما الفقه هو آراء المجتهدين، وهو استنباطهم. وكلمة **فقه** بالعربية أوسع فى المعنى من كلمة **jurisprudence** الإفرنجية، والمستشرق **نالينو** يرى أن كلمة **فقه** لا يوجد ما يقابلها فى اية لغة، لأنها تتضمن **الفلسفة** التى يقوم عليها الفقه، ومضمون هذا الفقه الاجتهاد، بمعنى الرأى أو الفتوى، وكان فقهاء الصحابة أهل فتيا، واشتهر منهم **سبعة** هم : **عمر بن الخطاب، وعليّ بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة** زوجة رسول الله ﷺ، **وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر**. وبعد ذلك اكثر أهل العلم من الاعتماد على الرأى والنظر بالاستدلال، وعُرِفوا بانهم **أهل الرأى**، وتعدّدت المدارس الفقهية، وأشهرها **مدرستان : مدرسة المدينة** : والفلسفة التى تقوم عليها أن أهل المدينة هم من المهاجرين والانصار، وأن تاسّيهم بالرسول ﷺ اكثر من غيرهم.

ومدرسة الكوفة : وفلسفتها مغايرة وفيها إعمال رأى، وعلى نهجها سار أهل الأمصار، وكثر بينهم الأئمة واختلفوا حتى في الأصول، إلا أن الخلاف كان يحكمه الدليل والبرهان. ومن الطبيعي أن يختلفوا في فهمهم للنصوص وتكييفهم للوقائع بحسب تقاليد وأعراف البلاد التي هم فيها. ثم عندما تخلّف المسلمون بدأ الاجتهاد ينحسر، وانتشر التقليد، وران الجمود والتعصّب لبعض الأئمة ومتابعتهم على كل رأى، إرضاءً للسلطة السياسية. **والفقه المعاصر** يعود إلى الاجتهاد، وتتحقق به فكرة تقنين الفقه، وقد حاول الخلفاء قديماً اتّباع ذلك الرأى، وحاول الخليفة العباسي **أبو جعفر المنصور** أن يجعل **موطأ الإمام مالك** المذهب الرسمي للدولة ليلزم الناس الأخذ به، لولا رفض **الإمام مالك**. وفي عهد السلطان العثماني **سليمان القانوني** جُمعت القوانين السائدة وأطلقوا عليها **قانون نامة**، وجُمعت الأحكام الشرعية في مختصرات، وقُنّنت الأحوال الشخصية. والمقصود الكلّي لهذه المحاولات هو تيسير الوصول إلى المطلوب على الطالبين وتقريبه إلى أفهام المقتبسين، وقد تحقق بذلك إصدار موسوعات فقهية، وظهرت بسببها نظريات في الفقه تحدد مفاهيمه العامة، كنظرية الأهلية والالتزام، ونظرية العقد والملكية، وأنشئت المعاهد لدراستها، والهدف من ذلك تعويد الدارسين على **التأويل** وتربية الملكة الفقهية، والتدريب على الاجتهاد.

●●●

الفقه القانوني التحليلي
Analytic Jurisprudece

مدرسة في الفكر القانوني، راجت في **انجلترا وأمريكا**. وخاصةً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القر العشرين، وفي القارة الأوروبية في فترة ما بين الحربين العالميتين. وكان فيلسوفها بلا منازع **چون أوستن** (١٧٩٠ – ١٨٥٩) الذى ما يزال كتابه « **محاضرات في فقه القانون** Lectures on Jurisprudence » (١٨٦٣) المرجع التقليدى للمذهب التحليلي في التشريع. وكان تأثيره على فلسفة التشريع من الضخامة حتى أن المدرسة التحليلية في فقه القانون تُسمّى المدرسة **الأوستنية**، كما تُسمّى فلسفة التشريع التحليلي **بفلسفة التشريع الأوستنية**. ومع أن فلاسفة التشريع التحليلي يختلفون فيما بينهم، إلا أنهم جميعاً يتفقون مع **چون أوستن** في مسائل معينة، منها أن مجال الفقه التحليلي هو القانون الوضعي، وهو علم بالمعنى العام وليس بالمعنى الخاص الذى لعلم الطبيعة مثلاً. وهو علمٌ مقارن لأنه يسعى خلف المفاهيم القانونية إلى عدد قليل أساسي لا يقبل المزيد من التحليل، وبها يمكن تعريف المفاهيم الأخرى. والجانب السلبي في المدرسة التحليلية كثيراً ما يُطلَق عليه اسم **الوضعية القانونية legal positivism**، ومؤدّاها أنه لا حاجة لإرجاع القواعد القانونية إلى أسباب أو أصول أخلاقية أو تاريخية، وبهذا المعنى **للوضعية القانونية** يكون

كل التحليليين وضعيين، لكن ليس كل الوضعيين تحليليين، ذلك لأنه من بين الوضعيين مَن يرى ضرورة ردّ القواعد القانونية إلى أصولها التاريخية، وأنه لا يمكن فهم القانون دون فهم ما كان عليه في الماضي، والطريق الذى سلكه فى تطوره، متأثرين فى ذلك بأفكار هنرى مين وهولمز، ويتعرّض التحليليون لنقد شديد، لثقتهم الكبيرة فى المنهج الاستنباطى الذى به يستنبطون من بضعة مبادىء بناءً كاملاً متماسكاً من القوانين. واتّهم روسكو باوند المدرسة التحليلية بأنها تستند بقوة إلى مبدأ فصل السلطات، وفصل القانون عن الأخلاق فصلاً تاماً، وبادّعائها أن المحاكم لها القدرة على استخراج الأحكام بإدراج الوقائع تحت ما يناسبها من قواعد قانونية بطريقة ميكانيكية. وتتعارض المدرسة الهيجلية مع المدرسة التحليلية حيث ترى الأولى أن القانون يماثل العادات الاجتماعية ويتطابق معها، وأنه يوجد مستقلاً عن التشريع السياسى، وأنه يتطور بمنطق خاص به، إلا أن التحليليين ردّوا أن الهيجلية فى القانون لا يمكن أن تؤدّى إلاّ إلى الفوضى والغموض فى القانون، كما اتّهموا المدرسة الأخلاقية أو مدرسة القانون الطبيعى بنفس التهمة على أساس أن ساحة القانون أحْوَج ما تكون للوضوح واليقين العملى، ومن ثم ينبغى فصل القانون عن التاريخ والعادات والأخلاق.

●●●

مراجع

- H.L.A. Hart : Definition and Theory of Jurisprudencce.

●●●

الفلسفة Filosofia; Philosophie; Philosophy

الفيلوصوفيا كلمة يونانية من مقطعين هما **فيلو** بمعنى حُبّ، **وصوفيا** بمعنى الحكمة، فتكون الفلسفة هى حُبّ الحكمة، ومع ذلك فقد اختلفت الآراء حول مفهوم الحكمة، **فهومر** استخدم الحكمة بمعنى البراعة العلمية فى تشغيل الآلات وإدارة الأعمال، **وهيرودوت** استخدمها بمعنى التمرّس القائم على التجربة الطويلة، والدراية بالمسائل المختلفة. وعلى أى حال فإن **فيثاغورس** كان **أول من وصف نفسه بأنه فيلسوف**، وعرّف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الأشياء، فجعل حُبّ الحكمة هو **البحث عن الحقيقة**، وجعل الحكمة هى المعرفة القائمة على التأمل. إلا أن **أفلاطون** عرّف الفلسفة بأنها علم الواقع الكلى، أو العلم بأعمّ علل ومبادىء الأشياء، فجعل حبّ الحكمة علماً، مع أنّا نعرف أن العلم مناطه الكشف عن كيفية حدوث الأشياء **the how**، بينما الفلسفة مجالها البحث عن العلل **the why**، ففرقٌ بين هدف العلم وهو تحصيل العلل القريبة، وهدف الفلسفة وهو العلم بالعلل البعيدة أو العلل الأولى. ولقد حاول فلاسفة مثل **فيتجنشتاين** أن

ينبّهوا إلى اللغو فى عبارات أفلاطون، وإلى خلو معانيه من الواقع ومن أى معنى، الأمر الذى جعل رايل مَثلاً يصف الفلسفة القديمة بأنها مجموعة من الحِكم الحافلة بالصور الشعرية. ورغم أن أفلاطون ميز بين طبيعة الشعر وطبيعة الفلسفة، ووصف الشاعر بأنه حكيم وصاحب رؤية لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة رمزية تناسبها. وقال عن لغة الفلسفة أنها لغة خاصة تتسم بالوضح الشديد، وتعبر عن أفكار يمكن أن يعيها الآخرون، إلا أنه لم يلتزم بهذا التعريف، وراح يعبر بالشعر أو بلغة الحكماء عن المعانى التى يقصد إليها عندما تصدّى لتعريف الخير فقال إنه شيء يعجز عن وصفه كل مقال وخيال، وبذلك خرج أفلاطون عن مجال النقد إلى مجال الحدس الذى هو وسيلة الحكماء والشعراء. ولو شئنا أن نبحث عن نموذج للحكمة فلن نجده فى أصفى أشكاله إلا فى الفلسفة الصينية القديمة، كما لن عثر على نموذج للفلسفة الخالصة إلا فى الفلسفة الأوروبية. ومع ذلك فلسوف نعثر داخل هذه الفلسفة الأخيرة على نمطين رئيسيين أحدهما عقلى نقدى يقوم على التحليل المنطقى، والآخر يتنكر للتحليل ويسعى لتحصيل النتائج العامة بالحدس المباشر الشخصى، والنمطان من الفلسفة الخالصة رغم التشابه القوى بين النمط الثانى منهما وبين الحكمة الخالصة. ويُسمَّى النمط الأول الفلسفة النقدية **critical philosophy**، والنمط الثانى الفلسفة التأملية **speculative philosophy**.

ويعتبر بعض الفلاسفة النمط الأول هو النمط الوحيد الجدير باسم الفلسفة، ومع ذلك فيندر أن تجيء كتابات على غرار أحد النمطين دون أن تشوبها بعض شوائب النقد أو التأمل. والفلسفة كالعلم، ليست تأملاً خالصاً، ولا نقداً خالصاً، ولكنها تأمل يحكمه النقد. ولم تخلُ الفلسفة الحديثة من التأمل، وإن كان تأملها حول مسائل غير المسائل التى تعودناها فى الفلسفة التقليدية. وليس التباين بين الفيلسوف والحكيم فى جنوح الحكيم إلى الخيال وتشبث الفيلسوف بالواقع، بل هو فى منهج الفيلسوف الذى يُخضع به كل تأملاته للنقد الشديد، فإذا كان لكل من العلم والرياضيات منهجه النقدى الواحد، فإن الفلسفة تتعدّد مناهجها وتقوم على نقد بعضها البعض، إلا أنه نقد لا يقضى على أى منها، فإذا كانت المذاهب الفلسفية تتعدّد بتعدّد الذين ينظرون إلى الكون، فإن الواقع المنظور إليه من وجهات نظر متعددة واحد، ويستحيل أن تدّعى كل وجهة نظر أنها وحدها التى تصوّره على حقيقته، ومن ثم فإن هذا الواقع لن يبين على حقيقته إلا منظوراً إليه من زوايا متعددة، ومن مجموعها تتالف حقيقته. واختلفت مواقف الفلاسفة من قضية وحدة الفلسفة، فالذين رأوها مجزّأة عرّفوها بأنها المعرفة بالمعانى أو القيم، وطالما أن المعانى متباينة فإن الفلسفة ستتفرع بحسبها إلى فلسفة التاريخ وتبحث فى معنى التاريخ، وفلسفة القانون وتبحث فى معنى القانون، وهكذا، بينما رأى القائلون بالوحدة

أنها برغم ذلك فإن الفلسفة عموماً تبحث في معنى العالم ككل، بل وُجد من الفلاسفة (ديوى مثلاً) مَنيرفض القول بالمعاني أو القيم على أساس التمييز بينها وبين الوقائع، بل وُجد من الفلاسفة مَن يرفض أساساً الإقرار بأن للحياة أو للتاريخ أوللعالَم ككل معنى من المعاني، بل ويرفض الإقرار بوجود شئ اسمه العالَم ككل أو الحركة العامة للتاريخ. وعلى أى حال فإن الفلاسفة وإن تباينت مذاهبهم، إلا أنهم جميعاً يصدرون عن رأى واحد: هو أن الفلسفة شكل من أشكال الوعى، وأن التفلسف نوع من التبصير. وكان فلاسفة الإغريق عموماً، والرواقيون والأبيقوريون والشُكّاك بنوع خاص، يزعمون بأن الفلسفة مدارها ترشيد الناس. ولقد أعجب ذلك الرومان، فوصف حكيمهم شيشرون الفلسفة بأنها فن الحياة، فلما جاء عصر النهضة استهواهم قول شيشرون، فوصف چون سيلدن الفلسفة بأنها ليست سوى الفِطْنة **prudence**، ورغم أن رسل في العصر الحديث وَصَف الفلسفة بأنها محايدة إلا أنه كان هو نفسه كفيلسوف أبعد الناس عن الحياد حتى رأيناه وقد غرق إلى رأسه في قضايا عصره، فدعا إلى المظاهرات، ونظّم المسيرات، وأنشأ محاكم للضمير، وسُجن مراراً. وربما كان الفيلسوف دون غيره هو أكثر الناس استعداداً لتولى هذا الدور، وربما كانت هذه مسئوليته، حتى ولو كانت مجرد تنبيه الناس إلى ما في لغاتهم من لغو القول كما تصورّها فتجنشتاين. ومع ذلك فإن هذا الجانب العملى من الفلسفة لا بدّ أن يكون أحد جوانبها، بعكس الحكمة التى تقوم في أغلبها على التبصير والترشيد والنصيحة.

ورغم أن أفلاطون وَصَف الفلسفة بأنها علم، إلا أن مجالها كما طرحه في محاوراته كان ضَيقاً، وما تزال موضوعاتها التى تناولها هى نفسها موضوعات الفلسفة حتى الآن. ولم يعرّفها التعريف الموسوعى سوى أرسطو، لأنه كان هو نفسه موسوعياً، فجعل الفلسفة تشمل كل المعارف العقلية ابتداءً من التشريح إلى الميتافيزيقا. واقتفى الأكوينى آثار أرسطو، وعرّف بيكون، وهوبز، وديكارت، ولايبنتس، وڤولف،الفلسفة بأنها علم موسوعى، وميّزوا فيها بين الفلسفة الخُلقية والفلسفة الطبيعية، وبين الفلسفة السياسية والفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. واستخدموا مصطلح الفلسفة بالمعنى الذى نستخدم به الآن مصطلح العلم. ولم تنفصل العلوم عن الفلسفة إلا في القرن التاسع عشر، ومع ذلك، وكما يقول أوستن، إن حدود الفلسفة ما تزال موضع نظر، وما تزال الفلسفة أبعد من أن توصف بالعُقم. ولقد رأيناها تلد النظرية اللغوية، ولمسنا أنها قد حوت التراث بوصفه مراحل في تاريخ هذه النظرية، بعد أن كنا نظن أنه بانفصال العلوم عنها، أن موضوعات هذ التراث قد عفا عليها الزمن ولم تصبح موضوعات الفلسفة، ولكن مفهوم الفلسفة يزال يتطور، ومازلنا نشهد كل يوم جديداً في

مجالها. ولقد كان من شأن انفصال العلوم عنها أن حسبنا أن الفلسفة هي العلم الذى يبحث فى الإنسان، فتوجّه من ثم انتباه الفلاسفة إلى طبيعة هذا الإنسان دون سواه. وقد كان **ديكارت** يميّز بين المادة والروح، ومن ثم كان واضحاً أنه إذا كان ثمة مجال للفلاسفة بعد انفصال العلوم التى ميدانها المادة، فليس أمامهم سوى تعمّق روح الإنسان أو **« العالم الداخلى the inner world »** فى مقابل **« العالم الخارجى the outer world »**. ولقد تبلور هذا الاتجاه عند **هيوم** بتأسيس **علم طبيعة الإنسان**، وبه صارت الفلسفة العلم الأول طالما أن كل العلوم الأخرى تقوم عليه. ووصف **جون ستيوارت مل، ووليام هاملتون** الفلسفة بأنها المعرفة العلمية بالإنسان. وأدّى هذا الاهتمام بالإنسان إلى قيام **علم النفس**، وكما هى العادة استقل علم النفس عن الفلسفة بمجرد قيامه، وبدا واضحاً أن الفلسفة كما يقول **وليام جيمس**، هى علم العلوم، بمعنى أنها العلم الذى يحتضن كل الأسئلة التى لم تجد البشرية إجابات لها بعد، لكنها عندما تجد لها الإجابات فإن المعرفة تصبح علماً متخصصاً ومتميزاً عن الفلسفة. ومع ذلك تظل هناك مسائل لا يمكن إدراجها ضمن العلوم المتخصصة، ولقد ضمّها **أرسطو** فى علم أطلق عليه اسم **العلم الأول والأخير**، فهو **الأول** لأنه السابق منطقياً على كل العلوم الأخرى التى تقوم على أساسه، وهو **الأخير** لأنه العلم الذى لا يمكن استيعابه إلا إذا أتقنا العلوم الأخرى. وقال عنه **أرسطو** بأنه العلم الذى يبحث فى الوجود كوجود، وفى صفاته التى تخصه بسبب طبيعته، وهو ما لا تنهض به العلوم المتخصصة، حيث أنها لا تتعامل مع الوجود كوجود، ولكنها تقتطع أجزاءا منه وتبحث فى صفاتها. ولقد وافق هذا التعريف للفلسفة بعض الفلاسفة، فقال **صمويل ألكسندر** مثلاً، إن الفلسفة هى **نظرية الوجود**، وقال **فرانسيس بيكون** إن **« مهمة الفلسفة الأولى »** هى التأليف بين بدهيات الفروع المختلفة من الفلسفة، وعرّفها **هيربرت سبنسر** بأنها العلم الموحد، ووصف **سدجويك** مهمة الفيلسوف بأنها التأليف بين أهم الأفكار العامة والمبادىء الأساسية للعلوم المختلفة، وهو عمل مستحيل بالطبع نظراً للتطور الهائل فى العلوم، ولكنه ممكن فقط بطريقة **هيجل وكروتشه**، بحكم تعريفهما لعمل الفيلسوف بأنه التأليف بين العلوم المختلفة وتنظيمها بوصفها نشاطات متباينة للروح الإنسانية، أو أنماطاً نعى من خلالها إمكانياتها، وهى مهمة تجعل من الفلسفة **نظرية فى الثقافة**، وكانت لها أصداء واسعة فى أوروبا، وإن كان البعض لم يوافق عليها، وألقى بتبعة هذه المهمة على كاهل علم الاجتماع. وفى مقابل هذه الدعوة التى حددت مهمة الفلسفة قامت دعوات وسّعت منها وجعلت الفلسفة شاملة لكل شىء، ولكن الخلط الذى تردى فيه الفلاسفة بحيث لم يدركوا الفرق بين **علم الكون cosmology والميتافيزيقا الوصفية descriptive metaphysics** هو الذى جرّ

الفلاسفة إلى البحث فى مسائل علمية باعتبارها من مجالات الفلسفة، وادّى إلى قيام العلم فى أحضان الفلسفة. ولان الفلاسفة، مثلاً، لم يدركوا الزاوية التى يمكن ان يتناولوا منها فكرة الحركة من حيث أهميتها الفلسفية، فإنهم ظلوا يعملون فى ميادين تخص الفيزياء وليست من الفلسفة فى شىء. ولذلك فقد اتجهت الفلسفة من البحث فى الأشياء، أو فى العالم، إلى **البحث فى اللغة**، وحلّ التمييز بين اللغة والعالَم محل التمييز القديم بين العالَم الداخلى والعالَم الخارجى، أو بين الروح والمادة. وزعم رسل ان معظم الخلافات فى مجال الفلسفة منشؤها الصياغات اللغوية غير المنطقية للقضايا المطروحة، وقال بان إخضاع العبارات المختلَف عليها للتحليل الضرورى والتطهير يبين انها عبارات ليست فلسفية بالمرة، أو غير منطقية، وعندئذ تصبح مهمة الفلسفة هى المناقشة النقدية لكل المناقشات النقدية السابقة عليها، بمعنى ان قيمة الفلسفة ليس فيما تقدمه من حلول نهائية للمسائل التى تطرحها، إذ ليس من الضرورى ان تكون هناك دائماً إجابات نهائية صحيحة، وإنما قيمة الفلسفة فى مناقشاتها المفتوحة والفرصة التى تتيحها لتوسيع افق تصوُّرنا، ولإثراء خيالنا العقلى، ولتقليل التوكيد الجزمى الذى يغلق كل سبيل امام التأمل العقلى، وقبل كل شىء فإن اهمية الفلسفة فى تأملها لعظمة الكون، وبذلك يصير العقل الإنسانى نفسه عظيماً ويمكنه بذلك الاتحاد مع الكون، وهو أسمى ما يمكن أن ينشده الإنسان لنفسه من خير.



مراجع

- Croce, Benedetto : Filosofia come scienza dello spirito. 5 vols.
- Descartes : Meditationes de Prima Philosophiae.
- William James : Some Problems in Philosophy.
- Leibniz : De Vita Beata.
- Sidgwick : Philosophy, its Scope and Relations.



الفلسفة الألمانية

Philosophie Allemande; Deutsche Philosophie; German Philosophy

كانت ألمانيا حتى القرن الثالث عشر تعيش فى عزلة عن تيار الفكر الأوروبى، وقيل إن التعليم بها كان دينياً، وكان فى معظمه تحت إشراف الكنيسة وعلى أيدى الرهبان، فلما حاول **شارلمان** أن يُدخل التعليم العلمانى لم تُثمر مجهوداته كثيراً، ومع ذلك وبفضل هذه المجهودات ظهرت بعض الأسماء ذات الشأن القليل مثل **رابانوس ماوروس** (المتوفى سنة ٨٥٦م) أول من دخل فى جدل فلسفى حول معنى الفراغ عند أوغسطين، و**كانديدوس** (٨٢٢م) الذى قيل إنه أول مفكر أوروبى يصوغ برهاناً لوجود الله، إلا أن أول من تؤرِّخ باسمه

الفلسفة الألمانية هو أوتو فريزنغ (نحو ١١١٤ - ١١٥٨م)، وقد تولى التعريف بأرسطو في ألمانيا، وقدّم كتابه «الأورجانون» جميعه، وكان يظن ان أرسطو منطقياً، وأفلاطون هو الفيلسوف، ولكن الوضع سرعان ما تغير في القرن الثالث عشر بتقديم المزيد من ترجمات أرسطو والتعليق عليها.. واشتهر من المعلقين أرنولد السكسوني (١٢٣٠) وألبرتوس ماجنوس (١١٩٣ - ١٢٨٠) الذى حاول الدفاع عن الاتجاه الأرسطي، وعن الرشدية والتوماوية، ولكن ارسطيته كانت مشوبة بافلاطونية محدثة. وفضّل الدومينيكان الألمان ارسطية ألبرتوس على الأرسطية التوماوية الانقى، وسُمّي اتباعه بالألبرتيين، وابرزهم ديتريش من فرايبوج (٢٥٠ - نحو ١٣١٠) المشهور ببحوثه في البصريات وقوس قزح، وأولرخ من شتراسبرج (المتوفى نحو ١٢٧٧)، وهيو من شتراسبورج (١٣٠٠)، وبرتولت من موسبورج (١٣١٨). وفي القرن الرابع عشر كانت الفلسفة قد وقفت على قدميها، بفصلها عن اللاهوت. وفي إطار الاسكولائية برزت تعاليم دنس سكوتس كمقابل لفلسفتي البرت وتوما الاكويني، لكن الاسكولائية لم تجد مجالاً لها في ألمانيا، ولم تُرَجْ إلا صنوها : الأوكامية التي بشّر بها زميل سكوتس في الفرانسيسكانية وليام أوكام. وكمقابل لكل الفلسفات الاسكولائية ظهرت حركات أخرى شديدة التعارض مع بعضها البعض: باطنية وطبيعية وإنسية. وكانت باطنية أو صوفية القرن الرابع عشر، وعلى رأسها يوحنا إيكارت (١٢٦٠ - نحو ١٣٢٧) أساسها الافلاطونية المحدثة. ولم يكن نيقولا القوساوى (١٤٠١ - ١٤٦٤) باطنياً فقط، ولكنه كان كل شيء يتعارض مع الاسكولائية، فقد كان مشايعاً للإنسية، وفيلسوفاً طبيعياً، وأول فيلسوف من عصر الهضة من بلاد الشمال، وآخر فلاسفة العصور الوسطى المهمّين. ولم ترتبط فلسفةٌ بالسياسة ارتباط الإسمية بها، فقد هرب وليام الأوكامي سنة ١٣٢٩ من باريس وانضم إلى الإمبراطور لودفيج الثاني في صراعه ضد البابا يوحنا الثاني والعشرين، وصاغ نظرية سياسية تدافع عن حقوق الإمبراطور وتتحدّى سلطة البابا في المسائل السياسية. وكانت للأوكامي مكانة في جامعة باريس لم تكن له مع سلطات الحكم هناك، فقد كان مذهبه يفصل بين الإيمان والعقل، والعقيدة والفلسفة، وكان رشدياً جعل مناط الدين الوحي، ومناط الفلسفة العقل، ومن ثم فقد حرّر الفلسفة، وكان معنى تحررها آنذاك أن تصبح أرسطية. وعقب الخلاف الكبير الذى شبّ بين الألمان والفرنسيين حول تأييد البابا كليمنت السابع أو يوربان السادس، طردت الحكومة الفرنسية الطلبة والأساتذة الألمان الذين يدرسون في جامعاتها، وكان من بينهم إسميون كثيرون مثل مارسيليوس إنجين (نحو ١٣٣٠ - ١٣٩٦) ويوحنا بوريدان (المتوفى نحو ١٣٥٨). وانشأت ألمانيا جامعاتها الخاصة

لتستوعب هؤلاء، ولتستبعد التأثير الفرنسي على عقول أبنائها، والتحق هؤلاء بالجامعات الجديدة : براغ (تأسست ١٣٤٧)، وفيينا (١٣٦٥)، وهايدلبرج (١٣٨٥)، وإيرفورت (١٣٩٢). وعين **ألبرت السكسوني** مديراً لجامعة فيينا، **ومارسيليوس إنجين** أول مدير لجامعة **هايدلبرج**. وفي سنة ١٤٠٩ خرج أكثر من ألف طالب ألماني من جامعة براغ احتجاجاً على تفضيل البوهيمية وواقعية **هوس**، وكان أغلبهم إسميين، وانتظموا مع إخوانهم الإسميين من بقية الجامعات الألمانية في المسيرة، وبدا كأن المناخ الألماني جاهز للإسهام في تطوير الفكر الأوروبي. غير أن الأوكاميين لا يمكن اعتبارهم فلاسفة يعتدّ بهم، وكل ما قدّموه يقتصر على تشكيلهم للحياة الجامعية في ألمانيا في زمانهم. وكان إسهام **مارسيليوس والسكسوني** في الميكانيكا، أما **جابرييل بيل** (١٤٣٠ - ١٤٩٥) فكان مجاله اللاهوت، ويطلقون عليه آخر الاسكولائيين، وعلى يد أتباعه - ويطلقون عليهم اسم **الجبرييليين** - تعلّم **لوثر**. وجاءت **الإنسية** كردِّ فعل للاسكولائية بتأثير من الأفلاطونية الإيطالية، غير أن الأفلاطونية الإيطالية اتجهت للمصادر الإغريقية، على حين كانت الإنسية الألمانية مسيحية، وبرز من مفكريها **إرازموس روتردام** (١٤٦٧ - ١٥٣٦)، ومن فوائدها أنها مهّدت للإصلاح. وقامت في ألمانيا فلسفة طبيعية، برغم أنه لم يكن هناك علم طبيعي، ولذلك قيل إنها **باطنية طبيعية** وليست فلسفة طبيعية، ومع أن **كوبرنيق** (١٤٧٣ - ١٥٤٣)، **وكيبلر** (١٥٧١ - ١٦٣٠) كانا ألمانيين، إلا أنهما يقفان وحدهما في الساحة العلمية الألمانية، وكان تأثيرهما على إيطاليا وفرنسا وانجلترا قبل أن يصل إلى ألمانيا نفسها. وقامت **الثورة العلمية** في أوروبا في القرن السابع عشر، لكنها لم تنتقل إلى ألمانيا إلا في القرن الثامن عشر عندما انهارت الفلسفة الاسكولائية. وطبع **لوثر** «**الإصلاح الألماني**» (١٥١٥ - ١٦٨٠)، وظهرت البروتستنتية كمذهب لوثري من نتاج عصر الإصلاح، وتأثرت الباطنية بتعاليم **لوثر**، وصارت لدينا باطنية أو صوفية بروتستنتية، هاجمها اللوثريون بعنف، وكان أبرز مفكريها **يعقوب بيمه** Böhme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) **ويوحنا شيفلر** (**أو أنجيلوس سيليسيوس**) (١٦٢٤ - ١٦٧٧) الذي تحوّل فيما بعد إلى الكاثوليكية. وقامت الاسكولائية البروتستنتية على جهود **ميلانشتون** (١٤٩٧ - ١٥٦٠). وكانت إنسية أرسطية، وتأثرت بأرسطية النهضة في إيطاليا عند **زاباريللا وبيكو ليميني وسكاليجر**. وكان الكالفينيون أكثر انسياقاً مع الحركة الإنسية من اللوثريين، وأسبق في فصل الدين عن الفلسفة، وأكثر انفتاحاً، فلم يرفضوا الكتابات المعادية للأرسطية التي كان ينشرها **بطرس راموس**، وطوّروا اهتماماتهم الإبستمولوجية قبل اللوثريين، وخاصةً في النظرية السياسية، حيث كان **يوحنا ألثوسيوس** (١٥٥٧ - ١٦٣٨) بجامعة هيربورن

يعلّم مذهب طبيعة القانون واستقلاليته عن الشريعة. وفي نهاية القرن السابع عشر قامت ردّة ضد الاسكولائية البروتستنتيه وتعاليمها، وتزعّمها بين اللوثريين أوجست هيرمان فرانكه (١٦٦٣ – ١٧٢٧)، وفيليب سبنر (١٦٣٥ – ١٧٠٥) باسم الباطنية العلمية بين التقويين، ويعقوب توماسيوس (١٦٢٢ – ١٦٨٤) بين الكالفينيين باسم توجيه التعليم وجهة عملية والعودة إلى دراسة الطبيعة. وقضى لويس الرابع عشر بمعاهدة وستفاليا باسم (١٦٤٨) على الكالفينية في ألمانيا، فرحلت نهائياً عن مركزها العتيد في جامعة هايدلبرج إلى هولنده، وفي الأخيرة احتك الكالفينيون الألمان، بالعشرات ولأول مرة، بالديكارتية والفلسفات الأوروبية الأخرى التي كان يحاربها لويس الرابع عشر في فرنسا، فأتاحها عن غير قصد للألمان الذين نقلوها إلى بلدهم. وتعتبر الفترة من ١٦٥٠ إلى ١٧٠٠ هي فترة التغلغل الفكرى الغربى في ألمانيا، وعلى نهاية القرن السابع عشر كانت الديكارتية تدرّس في جامعاتها، وكانوا يخلطونها بالاسكولائية. وعرفوا جاسندى، وكان أول مفكر ألماني في تلك الفترة بعد يوحنا ستيرم (١٦٣٥ – ١٧٠٣)، وكريستوفوروس فيتيش (١٦٢٥ – ١٦٨٧)، ويوحنا كلوبيرج (١٦٢٢ – ١٦٦٥)، ودانيال سينرت (١٥٧٢ – ١٦٣٧)، وفريدريك ستوش (١٦٤٦ – نحو ١٧٠٤)، وفون تشيرنهاوس (١٦٥١ – ١٧٠٨)، وجوتفريد وليام لايبنتس (١٦٤٦ – ١٧١٦)، وفيه تجلّت كل تيارات عصره الفكرية ما عدا الباطنية والتقوية، ومنه فاض الخط الرئيسي لفكر التنوير الألماني، وكان تأثيره واضحاً في المجالات التى طرقها، والتي تأثّر فيها بالفكر الفلسفى والعلمى في انجلترا وفرنسا وهولنده، ولكنه على خلاف معاصريه في تلك البلاد – ديكارت وسبينوزا ولوك وهوبز ونيوتن – كان واقعاً كذلك وبشكل واضح تحت تأثير الاسكولائية، وكان به شيء من التديّن لا نجده لدى المفكرين الغربيين، فيما عدا بسكال ومالبرانش. وكان أفول الاسكولائية البروتستنتية في ألمانيا في القرن السابع عشر لنفس الأسباب التى أنهت الاسكولائية الكاثوليكية في دول أوروبا فى القرن الخامس عشر، فقد فشلت الفلسفتان في تلبية حاجات العصر الدينية والفكرية والعلمية، ولم يكن باستطاعتهما استيعاب التقدّم العلمى والتكنولوجى. وتخلّفت ألمانيا عن أوروبا في التخلّص من نير الاسكولائية بمائة سنة كاملة، فلما بدأت تفيق، تميّز التنوير فيها بسمات لم تكن للتنوير الإنجليزى او الفرنسى، فالتنوير الألماني الذى استمر من سنة ١٧٠٠ حتى سنة ١٧٨٠ لم يكن له سند علمى، وكانت ألمانيا تجهل نيوتن ونظرياته تماماً، ولم تبدأ تتعرف إليه إلا فى منتصف القرن السابع عشر. ولم يتوجه التنوير الألماني إلى الإصلاح السياسى بسبب

الانقسام بين الإمارات الألمانية وضعفها وعجز الفكر السياسي أن تكون له نظريات أو اجتهادات سياسية، حتى حدثت الثورة الفرنسية فهزت الألمان هزاً عنيفاً. وكان طابع هذا التنوير دينياً مثلما كانت الإنسية في ألمانيا دينية، ولم تكن للألمان جراة على مناقشة مسائل الدين كالتي كانت لفولتير مثلاً. وقام التنوير الألماني على مفكرين اثنين هما كرستيان توماسيوس وكرستيان فولف، والأول هو أول استاذ جامعي يتحلل من الالتزامات الاسكولائية ويحاضر بالألمانية، ويُصدر جريدة بالألمانية. وكان رائداً لما يسمى بالفلسفة الشعبية التى برزت فى منتصف القرن الثامن عشر، غير أن توماسيوس لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي، وكذلك فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤)، إلا أن فولف كان يقتدى بلايبنتس، ولن تنسى له ألمانيا أنه واضع المفردات الفلسفية الألمانية، وأنه يستحق لذلك لقب المعلم الألماني مثلما استحقه رابانوس ماوروس أو ميلانشتون. وشايعه على مذهبه كثيرون، منهم بيلفنجر الذى صاغ عبارة «الفلسفة اللايبنتسية الفولفية»، وباومجارتن الذى طبّق فلسفته فى مجال الاستطيقا، ومن ثم صارت بفضله نسقاً مستقلاً، وكنوتسن استاذ كنط. وساعد على نمو التنوير عدة عوامل، منها دعم فريدريك الأكبر لأكاديمية برلين، واستقدامه للعلماء من كافة بلدان أوروبا، حتى أن برلين من كثرة مَن قَدِم إليها من المفكرين الفرنسيين، قيل إنها قد صارت باريس أخرى.

وتحوّلت جوتنجن بفضل جامعتها التى أسّسها جورج الثانى ملك انجلترا إلى مركز إشعاعى، تفتّحت من خلاله ألمانيا للفكر والترجمات الإنجليزية. واشتهر من مفكرى برلين ليسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١)، ومن مفكرى جوتنجن فيدر (١٧٤٠ - ١٨٢١) وليختنبرج (١٧٤٢ - ١٧٩٩). وكان عصر التنوير عصر صحف ومجلات دورية، ولذلك قام ضرب من التفلسف أطلق عليه اسم الفلسفة الرائجة، بسبب ترويج هذه الصحف والمجلات لها. ورغم أن كنط نشر بحثاً بعنوان «ما هو التنوير؟» إلا أنه فى الحقيقة كان ضد التنوير، وإن فُهم خطأ أنه التنوير، وعلى هذا الأساس انتقده هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣)، وهامان (١٧٣٠ - ١٧٨٨). وكان نقد هيردر سبباً من أسباب قيام الحركة الرومانسية. غير أن الفلاسفة العظام - كقاعدة - تستثير فلسفاتهم نقد النقاد، وينقسم المفكرون بشأنهم بين مؤيد مسرف وناقد متطرف. أما النقاد من أمثال جارفى، وإيبرهارد، وبلاتنر، فانبعثوا فى نقدهم بأسباب إيثارهم للميتافيزيقا والفلسفة الرائجتين، وأما فون بادر، وشلايرماخر، وبول ريختر، فكانوا دعاةَ ضربٍ من الحدس والإيمان لا يتفق مع منهج كنط المتعالى التحليلى النقدى، وتولى عدد كبير من التلاميذ شرح فلسفة كنط والدعاية لها فى الصحف والمجلات، منهم هيرتز، وشميت، وميلين، وكراوس. واتجهت مجموعة أخرى من المؤيدين إلى صياغة فلسفاتهم الخاصة، ولكنها كانت فلسفات

كنطية برغم عدم اتفاقهم مع كنط على بعض من تطبيقاته الفلسفية، ومن هؤلاء راينهولت، وفرتس، وبيك، وميمون، وكانوا رواداً للتطورات القادمة التى جرت على فلسفة كنط: الكنطية المثالية (ميمون وبيك)، والكنطية الواقعية (راينهولت)، والكنطية السيكرلوجية (فرتس). وكانت الفترة من ١٧٩٠ إلى ١٨٣٠ فترة فلسفات كبرى اضطلع بها مشايعو كنط والفلاسفة المثاليون، وكلهم بدأوا مع كنط، وكلهم تجاوزوه، ولكنهم جميعاً سلموا، حتى شوبنهاور، بمديونيتهم لكنط. ومن هذه الفلسفات الحركة الرومانسية التى بدت آثارها فى كتابات شليجل (١٧٧٢ - ١٨٢٩) ونوفاليس (١٧٧٢ - ١٨٠١)، وأطلقت الخيال الألمانى من إساره، فراح يستكشف كل شيء بلا حدود ولا قيود، وعادت أول الأمر كل ما يمت بصلة للتنوير، فكانت ضد نابليون مثلاً لأنه نتاج التنوير فى فرنسا، ثم انقلب ذلك إلى تعصّب لكل ما هو ألمانى ضد ما هو ليس بألمانى، وقامت على أثر ذلك حركة تستبعد كل التأثيرات الأجنبية فى الفكر الألمانى، وتنهض على تجربة ألمانية خالصة، و هذه الحركة هى المثالية الألمانية، كانت بحق فلسفة تعبر أصدق تعبير عن الروح الألمانية، ونعنى بالمثالية الألمانية فلسفة هيجل وشيللنج وفشته، ويمكن إضافة شلايرماخر وشوبنهاور وكراوزه. وعموماً فإننا عندما نتحدث عن فلسفة ألمانية عبر التاريخ كله فإنما نعنى بها الفلسفة المثالية، فالمثالية لا شك فى ذلك هى تخصّص ألمانيا. وكان عمانوئيل هيرمان فشته (١٧٩٦ - ١٨٧٩)، وهيرمان أولريسى (١٨٠٦ - ١٨٨٤) وكرستيان فايسه مثاليين ملحدين معارضين لوحدة الوجود عند هيجل. أما فشنر (١٨٠١ - ١٨٨٧) فكان «كل نفسانى»، تشبه بعض أفكاره الفلسفة الطبيعية عند شيللنج. وكان لوتسه (١٨١٧ - ١٨٨١)، وفنت (١٨٣٢ - ١٩٢٠)، ودريش (١٨٦٧ - ١٩٤١) ضد المادية. وكان هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦) مع الإرادة الحرة عند شوبنهاور رغم تشاؤمه الذى لم يكن طابعاً عاماً لدى المثاليين الألمان. إلا أن المرحلة كلها كان هيجل هو الشخصية الرئيسية فيها، وكان شخصية محورية بحق، وانقسم الفكر من بعده إلى يمين ويسار. وقال اليمينيون إن الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية عند هيجل متطابقتان، واستخدموا فلسفته ضد التقدمية المطالبة بالإصلاح السياسى والاجتماعى، ولكنهم واصلوا عمله فى مجال تاريخ الفلسفة، وتحققت أهم إنجازاتهم على يد يوحنا إدوارد إردمان (١٨٠٥ - ١٨٩٢)، وكارل روزنكرانس (١٨٠٥ - ١٨٧٩)، وكارل فون برانتل (١٨٢٠ - ١٨٨٨)، وكونو فيشر (١٨٢٤ - ١٩٠٧). ولليسار الهيجلى أو الهيجليين الشبان مكانة أكبر فى تاريخ القرن التاسع عشر وفى الفلسفة المعاصرة، فقد رفضوا الجانب المثالى فى هيجل، وقبلوا جانبه الجدلى، فكانت الفلسفة عندهم وسيلة لتغيير العالم

وليس لفهمه. وكان ذلك يعنى ضرورة تحطيم المعتقدات الدينية ليكون هذا التغيير ممكناً، وهذا ما حاوله **لودفيج فيورباخ** (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، **وداوود شتراوس** (١٨٠٨ - ١٨٧٤) في دراستهما التاريخية والسيكولوجية للدين. وكانت **الفوضوية** هي النتيجة الطبيعية للفلسفة **الأنا وحدية** عند **ماكس شترنر** (١٨٠٦ - ١٨٥٦). ولذلك فقد استقبلت الحكومات فلسفة **اليسار الهيجلي** بحذر شديد، واستبعدت مفكريه من مناصب الجامعة، ومنهم من عاش جلّ حياته في المنفى، مثل **هنرى هاينى** (١٧٩٧ - ١٨٥٦)، **وأرنولد روجى** (١٨٠٢ - ١٨٨٠)، **وكارل ماركس** (١٨١٨ - ١٨٨٣). وكل هؤلاء كانت تأثيراتهم على الحياة السياسية والاجتماعية، وليس على الجامعة، واتجهوا إلى **المادية الميتافيزيقية** فيما عدا **ماركس** الذى قال إن **ماديته جدلية**، وكان **فرديناند لاسال** (١٨٢٥ - ١٨٦٤) مؤسس الحزب الاشتراكى الديموقراطى. ومنذ انقسام ألمانيا إلى شرقية وغربية، صارت الماركسية بشقيها : المادية الجدلية، والمادية التاريخية، الفلسفة أو الإيديولوجية الرسمية لألمانيا الشرقية إلى ان سقطت الشيوعية فى ألمانيا الشرقية وإن لم تكن قد انتهت فيها. وسايرت تلك الاتجاهات المعادية للدين وللمثالية ردود فعل من قِبَل الجامعات، تمثّلت فى بعث الاهتمامات النقدية بالمسائل الإبستمولوجية على طريقة **كنط وبيكه**. وكانت بحوث **هلمهولتس** (١٨٢١ - ١٨٩٤) العلمية أساساً لحركة كنطية محدثة تزعمها **لانجى** (١٨٢٨ - ١٨٧٥)، **وهيرمان كوهين** (١٨٤٢ - ١٩١٨). وكذلك كانت هناك محاولات أخرى من فلاسفة وضعيين عالجوا إبستمولوجيا العلوم الدقيقة، مثل **فايهنجر** (١٨٥٢ - ١٩٣٣) الذى تشابهت فلسفته الأخلاقية والفلسفة البراجماتية الامريكية، **وإرنست كاسيرر** (١٨٧٤ - ١٩٤٥) الذى يكاد يتماثل فكره فى فلسفة العلوم مع الوضعية المنطقية المتأخرة. أما **إرنست لاس** (١٨٣٧ - ١٨٨٥) فكان أول منسّق للوضعية دون الميول الكنطية التى كانت لدى **هلمهولتس ولانجى**. وطور **ريتشارد أفيناريوس** (١٨٤٣ - ١٨٩٦) النظرية النقدية التجريبية التى كانت تقرب كثيراً من وضعية **إرنست ماخ** (١٨٣٨ - ١٩١٦) الحسّية، والأخير أثّر مباشرة فى تطوير الوضعية المنطقية عند **موريس شليك** (١٨٨٢ - ١٩٣٦) وحوارييه. وكانت الواقعية منذ **كنط** إما ديكارتيه تؤكد الشىء فى ذاته كجوهر، أو أرسطية تؤكد السمات الطبيعية الغائية لعملية الإدراك وغيرها من العمليات العقلية، أو افلاطونية تؤكد على المعانى والقيم وأشباهها. وتطورت الواقعية الديكارتية عند **هيربرت** (١٧٧٦ - ١٨٤١) والكنطيين المحدثين مثل **ريل** (١٨٤٤ - ١٩٢٤) وخصومهم مثل **كولبى** (١٨٦٢ - ١٩١٥). وقام بالواقعية الأرسطية **أدولف ترينديلبرج**، وبالواقعية التوماوية الفلاسفة الكاثوليكيون

الملّس كيوسف كليتجن (١٨١١ - ١٨٩٣) ويوسف جيزر (١٨٦٩ - ١٩٤٨). واختلطت الواقعية الارسطية عند غير الكاثوليكيين بافكار من «فلسفات الحياة» كما عند رودلف أويكين وهانز دريش. وادت الواقعية الافلاطونية عند برنارد بولتسانو (١٧٨١ - ١٨٤٨) إلى دمج المفاهيم المنطقية والسيكولوجية عند سيجفارت (١٨٣٠ - ١٩٠٤) وإلى علم الظواهر عند هوسرل، وتشابهت نظريتا هوسرل وبولزانو إلى حد كبير، كما وضح تأثر هوسرل ببرنتانو (١٨٤٨ - ١٩١٧). وقامت فلسفات واقعية اخرى مشابهة عند مايننوج (١٨٥٣ - ١٩٢٠)، وكرستيان فون إيرنفيلس (١٨٥٩ - ١٩٣٢) وكارل ستنف. ولقد أراد هوسرل ان يتجنّب بمنهجه الوضعى أية نتائج ميتافيزيقية، ولكنه اتجه أكثر فاكثر إلى مثالية ترانسندنتالية، ولم يتابعه عليها من أخذوا بمنهجه، واستمروا فى رفضهم للميتافيزيقا، أو كانت لهم مواقف ميتافيزيقية لميتافيزيقيته، رغم ان أغلبهم كانوا واقعيين بمعان مختلفة، فماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) ونيقولا هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠) ظلا واقعيين افلاطونيين، وربما كانت أنطولوجية هارتمان الواقعية آخر الانساق الميتافيزيقية الكبرى التى انجزتها الفلسفة الالمانية. وتاثر مارتن هايدجر بهوسرل، على الاقل فى بداية حياته، وبكارل ياسبرز، واستمرت العلاقة وطيدة بين الظاهراتية والوجودية فى فرنسا، ولكنهما فى المانيا كانتا متعارضتين، ورفض هايدجر وياسبرز فكرة هوسرل ان الظاهراتية يمكن أن تجعل من الفلسفة علماً، ولم تكن لهما طموحات هوسرل الموضوعية، وذهبا يتفلسفان من منطلقات فردية وجودية، ولكن ياسبرز لم يحقق لنفسه المكانة التى حققها هايدجر لنفسه فى الفكر الالمانى، وكان لذلك أكثر الفلاسفة تأثيراً فى ألمانيا فى الربع الثانى من هذا القرن، وربما ما يزال حتى اليوم. ولقد ساير ركب التقدم فى العلوم الطبيعية تطور مماثل فى الدراسات الإنسانية، وكانت الاهتمامات بها قد بدأت مع هيردر وهمبولت (١٧٦٧ - ١٨٣٥)، وترايتشكه (١٨٣٤ - ١٨٩٦)، وفون رانكه (١٧٩٥ - ١٨٨٦). وحظيت المناهج المتعارضة للعلوم الطبيعية والاجتماعية باهتمام الكنطيين المحدثين بهايدلبر: فندلبانت (١٨٤٨ - ١٩١٥)، وجورج سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨)، ورولهام دلتاى (١٨٣٣ - ١٩١١)، وماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠)، وكارل منهايم (١٨٩٣ - ١٩٤٧). ولا شك ان فيلسوف الثقافة فى القرن التاسع عشر كان فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وكانت فلسفته ردّ فعل عنيف لكُل القرن التاسع عشر : الليبرالية، والديموقراطية، والنفعية، والوطنية، وذهب إلى القول بان القيم من إبداعات الإرادة ولكن الإرادة كثيراً ما تشوّهها، وتنحرّف بها مختلف الضغوط الاجتماعية. وكان تأثير نيتشه واضحاً فى هايدجر وياسبرز، وألفريد بارملر الذى كان صنيعة نيتشه النازى. ولا شك أن أوزفالد

شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) كان فيلسوف الثقافة الثاني في الفترة من ١٩١٨ إلى ١٩٣٩، ولكنه لم يخلف أثراً ذا بال في الفلسفة الجامعية. وعلى أي حال فإن اصطلاح **فلسفة الثقافة** لم يكن في الأصل اصطلاحاً جامعياً، ولكن الذين استخدموه كانوا مفكرين من غير أساتذة الجامعات، بدوافع الترويج للإيديولوجيات العنصرية والوطنية، مثل **هيرمان فون كيسلرغ، وستيفان چورچ، وهوستون تشمبرلين، وأرثر موللر بروك، وألفريد باوملر، وألفريد روزنبرج**. ومنذ الحرب العالمية الثانية اتجهت البحوث الفلسفية إلى المنطق الحديث وفلسفة اللغة ومناهج العلوم.



مراجع

- Werner Ziegenfuss : Philosophen - Lexikon.
- Hans Henning : Der Urspung der nordischen Philosophie.
- Rudolf Haym : Die romantische Schule.
- Nicolai Hartman : Die Philosoiphie des deutschen Idealismus.
- Klaus Zweiling : Die deutsche Philosophie.



الفلسفة الأمريكية

Amerikanische Philosophie; Philosophie Américaine; American Philosophy

تميزت الفلسفة الأمريكية دائماً بأنها فلسفة براجماتية رغم أنها كانت باستمرار فلسفة مستقبلة لكل التيارات الفلسفية الأوروبية، من التطهرية والمثالية إلى الطبيعية والوضعية. ولم تعرف أمريكا **البراجماتية** بشكلها الصريح إلا في أواخر القرن التاسع عشر، لكن التاريخ الأمريكي يحفل بالدلالات التي تشير كلها إلى تغلغل المنهج البراجماتي في التجربة الفلسفية الأمريكية، فما كان من الممكن لأسلوب الحياة الأمريكية، وتتابع الهجرة وما كانت تفرضه الحياة الجديدة على السكان، إلا أن يفرخ هذا النمط من التفكير. وحتى في عصر الاستعمار البريطاني، اتجهت أمريكا إلى مذهب **المتطهرين** لأنه يناسب الفردية الأمريكية، فالخُلق التطهري (البيوريتاني) يدعو إلى النظام والاقتصاد والإقبال على العمل، وكلها قواعد للسلوك الصناعي العملي لها مزاياها في المجتمع الأمريكي النامي. ومع ذلك قويت به آنذاك نزعتان، **النزعة اللامادية** ويمثلها **چوناثان إدواردز وصامويل چونسون**، وكانت نزعة كالفينية أو قدرية، **والنزعة المادية** ويمثلها **كادولودر كولدن وبنيامين فرانكلين**، وكلاهما من المؤمنين بفلسفة **نيوتن** الطبيعية وبالتفسير الميكانيكي الخالص للعالم. وتفوقت **النزعة المادية**، وارتبطت بها نزعة إلى **الربوبية** تؤمن بالله بغير اعتقاد بالديانات المنزّلة. ويرى الربوبيون أن الإنسان قادر على أن يحقق لنفسه حياة طيبة على الأرض دون انتظار للآخرة. لكن إعلان الاستقلال والثورة الفرنسية أحدثا ردّ فعل ضد

هذه الآراء الليبرالية، ورفض الجنوب مذهب الحقوق الطبيعية الذى دعا إليه جفرسون. وعارض كالهون مساواة جفرسون، وقال إن عدم المساواة شرط للتقدم. وعرفت تلك الفترة الواقعية المسماة بالواقعية الاسكتلندية، وهى التى تقول بسيادة العقل والمنهج الاستنباطى فى التفكير. وواكبتها حركة فلسفية أخرى تعرف بالترانسندنتالية تناهض التشاؤم الكالفينى أو القدرى وتدعو إلى التفاؤل، مضمونها مثالى أخلاقى أكثر منه تأمليا، وودّ الترانسندنتاليون تحرير الفرد من التقاليد والعادات. ونادى ثورو مثلاً بتحرير الفرد ليتبّع ما يمليه عليه ضميره وبصيرته الشخصية. وكانت نظرية الارتقاء لداروين نقطة تحول فى الفلسفة الامريكية، احالت فكرة الطبيعة من نظام ثابت من الحقيقة الأزلية إلى واقع متغير باستمرار تغيراً ديناميا، وشجّعت التفسيرات العلمية فى غير العلوم الطبيعية، وقوّضت سيطرة الفلسفة المثالية على الفكر الامريكى، ومهّدت لإدخال التجريبية فى الفلسفة. غير ان العصر الذهبى the golden age كما يسمونه، فى الفلسفة الامريكية، كان الفترة من ١٨٨٠ إلى ١٩٤٠ بسبب ظهور عدد من المفكرين والحركات الاصيلة فى الفلسفة. وكانت اهم شخصيات ذاك العصر بيرس، وجيمس، وديوى، ورويس، وسانتايانا، ووايتهد، وكانت البراجماتية والطبيعية أهم حركاته الفلسفية. وبيرس هو ابو البراجماتية، وصفها بانها منهج للتيقّن من معانى الكلمات الصعبة والمفاهيم المجردة، لكن جيمس طوّر فكرة بيرس ووصف البراجماتية بانها لا تحدد معانى الكلمات فقط ولكنها كذلك نظرية للتيقّن من صدق الواقع. لكن ديوى وصف تفسير بيرس بالجمود، وتفسير جيمس بالذاتية، وأقام نوعاً من البراجماتية اطلق عليه اسم الذرائعية، ووصفها بانها منهج لاستخلاص النتائج النهائية التى ينبغى أن ننتهى إليها إذا وضعنا فى اعتبارنا كل ظروف المشكلة مثار التفكير. ووصف ديوى التفكير الذرائعى بانه نوعٌ من التكيف لتحديات البيئة. وكانت اهم إسهامات البراجماتية تقويضها لمفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، ولذلك تعاطف بيرس وجيمس وديوى مع الواقعية ضد المثالية، وكانت الواقعية مذهباً جديداً أخذ يروج فى أواخر القرن العشرين، لكنه تطور إلى حركتين، الواقعية المحدثة والواقعية النقدية. وكان المحدثون يقولون إن الشىء المعلوم له وجوده المستقل، لكن النقديين قالوا إن الإدراك لا يكون للشىء نفسه، لكنه إدراك لمعطيات قد تمد المُدرك بالشواهد على وجود الشىء، لكنها شواهد قد لا تكون اجزاء أو أوصافاً من الشىء. وتزعّم المحْدَثة: بيرى، ومونتاج، وهولت، وسبولدنغ، ومارفن، وميّزوا أنفسهم كحركة. وتزعّم النقدية: سانتايانا، ولفجوى، وسيلارز، وسترونغ، وبرات، ودريك، وروجرز. لكن الواقعية برافديها توقّفت عن ان تكون تياراً مؤثراً بعد ١٩٣٥، وغطّت عليها الفلسفة الطبيعية التى استمرت من العصر الذهبى حتى وقتنا هذا

مع اختلاف في المضمون والشكل، فالطبيعية القديمة كانت تعني تفسير الظواهر بمسبباتها الطبيعية، وتطور هذا المعنى بواسطة **ديوى**، واتخذ مفهوماً جديداً هو دراسة الظواهر دراسة منطقية تجريدية تحتوى الظاهرة باكملها طبيعية كانت أم شعورية أم اجتماعية أم من أى نوع كانت، دراسةً لا تفرّق بين ظاهرها وباطنها، ولا بين العقل والجسد. ورفض الطبيعيون مطالب الدين التقليدية، لكنهم لم يكونوا جميعاً ضد الدين، وفرّق **ديوى** مثلاً بين الدين والصفة الدينية للتجربة، وقال إن **الصفة الدينية** وحدها شيء له معنى، وأننا نعي مُثُلنا ومطامحنا العليا بالتجربة الدينية، وان الله ليس إلا غايات مثالية وقيماً يُخلِص لها المرء إخلاصاً كاملاً، ولذلك كان أغلب الطبيعيين **إنسانيين**، بمعنى أن الإنسان وما يحتاجه ويريده هو أساس القيمة. ومن الصعب تحديد تاريخ انتهاء **العصر الذهبي** للفلسفة الامريكية، وما زالت بعض نظرياته تُطرَح للمناقشة حتى الآن، ومع ذلك فالمشهد الفلسفي الامريكي المعاصر ما تزال به بعض الاتجاهات الفلسفية البارزة، ولا يمكن أن ننكر أن التحليل الفلسفي بشقيّه، **الوضعية المنطقية والفلسفة اللغوية**، قد صار هو الاتجاه الفلسفي السائد في امريكا اليوم. ولقد بدأت الوضعية المنطقية، الاوروبية المنشأ، تفعل فعلها في الفكر الامريكي منذ الثلاثينات، وربما كان مرجع ذلك هروب اقطابها **اليهود** من المانيا والنمسا بعد تولى النازى الحكم، واستقرارهم فى امريكا، ومنهم: **كارناب، ورايشنباخ، وفيليب فرانك، وريتشارد فون ميزس، وهيربرت فيجل، وكارل هيمبل، وألفريد تارسكى**، وغايتهم إصلاح الفلسفة بهدف جعلها وسيلة صالحة لتحليل المعانى وتوضيحها، ومن ثم تنقية اللغات الحية وجعلها وسيلة التفاهم المثلى، ومنهجهم مبدأ القابلية للتحقق، فالجملة لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت ممكنة التحقق تجريبياً، ومن ثم فكل جُمَل القضايا الرياضية والمنطقية، وجمل الميتافيزيقا، كلها لغو لا مبرر له، وحشو بلا معنى، لأنها جميعاً غير قابلة للتحقّق منها. واتُّهم فلاسفة التحليل اللغوى بالغثاثة والتفاهة، وبأنهم احالوا الفلسفة إلى تمرينات لغوية عديمة الجدوى. وشمل الاتهام **مور، وفتجنشتاين، ورايل، وجون أوستن**. ورغم أن اتجاهاتهم كانت صدى للاتجاهات المماثلة فى اوروبا، إلا أن مذاهب أخرى راجت فى أوروبا ولم ترج فى امريكا، مثل **الظاهراتية، والتوماوية** (نسبة إلى توما **الأكوينى**) **والماركسية**. وفى ايامنا هذه (١٩٩٨) تروَّج الليبرالية والعلمانية بشدّة، وتدعو لها وسائل الإعلام الامريكية كفلسفتين رسميتين للدولة، ولعلّنا فى مصر نعانى من امريكا فرْض هاتين الفلسفتين على المصريين من خلال أشخاص مصريين باعينهم هم دعاة الطريقة الامريكية فى بلادنا وخاصة من خلال الجامعة الامريكية فى القاهرة.

●●●

مراجع

- Frankel, C: The Golden Age of American Philosophy.
- Reck, A. T.: Recent American Philosophy.
- Riley, I.W.: American Philosophy, the Early Schools.



الفلسفة البريطانية

Britische Philosophie; Philosophie Britanique; British Philosophy

ربما كانت السمة الغالبة على هذه الفلسفة انها إسمية وتجريبية منذ بدايتها، وربما كانت اسميتها للمصاعب اللغوية التى تكثر فى اللغة الإنجليزية على عكس ما يرى البعض مثل بيرس، وللتطور الهائل الذى كان يحدث لهذه اللغة، الأمر الذى جعل فلاسفتها غير واثقين دائماً من مصطلحاتهم، وفى حاجة ماسة إلى تعريفها، والإحاطة بمعاني كلماتها. ولعل هذا هو السبب الأكيد الذى جعل **الأوكامي** فيلسوفاً لغوياً. غير أننا نستطيع أن نلمس سمة غالبة أخرى في الفلسفة البريطانية، يسميها **مورهيد** بحق **التراث الأفلاطوني فى الفلسفة** الانجلوسكسونية. وإنا لنعثر على هذه السمة واضحة في مذاهب **إريجينا**، ودانس **سكوتس**، **ويكليف**، وأفلاطوني كيمبردج، والفلاسفة الاسكتلنديين، وأصحاب المذهب المثالي المطلق. ويمكن القول أن الفلسفة البريطانية مرّت بشكل عام بثلاثة عصور عظام، **الأول** من سنة ١٢٠٠ إلى سنة ١٣٥٠، من **جروسثست إلى أوكام**، **والثاني** من سنة ١٦٠٠ إلى ١٧٥٠، من **بيكون إلى هيوم**، **والثالث** من نحو سنة ١٨٧٠ حتى الآن، ولم تتخلّف الفلسفة إلا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وأما الفترة من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٨٥٠ فهي فترة رواج **الفلسفة الاسكتلندية**، ولذلك فهي فترة بريطانية أكثر منها إنجليزية. وتميزت العصور الوسطى بأنها عصور رواج اللغة والثقافة اللاتينية، فكان المثقف في أيّ من البلاد الأوروبية نسخة متكررة يستطيع أن يحاضر في أيٌ من الجامعات الأوروبية بيسر وسهولة. ولم يبرز بريطاني في تلك الفترة **إلا يوحنا سكوتس إريجينا** (نحو ٨١٠ - ٨٧٧)، ورغم أنه بريطاني الجنسية إلا أن فلسفته لا يمكن أن نسميها بريطانية، حيث أن طابعها كان أوروبياً أو **لاتينياً** بمعنى أصح. ويبدأ التاريخ الحقيقي للفلسفة البريطانية في **القرن الحادي عشر**، وربما كان **أديلارد باث** (نحو ١٠٨٠ - ١١٤٥) أول فيلسوف إنجليزى أصيل رغم انه من دائرة الثقافة **العربية**، واشتهر بترجماته عن **العرب** في العلوم والفلك والرياضيات، ولكن أصالته كفيلسوف تقوم على محاولته التوفيق بين آراء **أفلاطون وأرسطو**، فهو يقول إن الكليات كامنة في الأشياء، ونحن الذين نستخلصها منها، ولكنها كذلك أفكار في عقل الله، وهو رأى ربما يرجعه البعض إلى ما يتصف به

البريطانيون من ميل للحلول الوسط، وربما ينسبه البعض إلى قصور في القوة التأملية لديهم. ومن شخصياتهم البارزة كذلك في تلك الفترة روبرت بوللن، وربما لم يكن إنجليزياً، وتقوم أهميته على محاضراته التي كان يلقيها في أكسفورد (١١٣٣) والتي كان يحضرها يوحنا سالسبوري (١١١٥ – ١١٨٠) أبرز فلاسفة بواكير القرن الثاني عشر، وأول من بدأ محاولة التوفيق بين العقيدة المسيحية والعقلانية الأرسطية، وكانت الفلسفة الأوروبية بتأثير أوغسطين قد اتجهت وجهة أفلاطونية، ثم بتأثير الأكويني أصبحت أرسطية، ثم ثار الفلاسفة على الأكويني ومدرسته، ولم تتجه ثورتهم إلى إحياء الأوغسطينية أو إنهاء الأكوينية، ولكنها وسّعت الشُقّة بين اللاهوت والفلسفة، وكان المفهوم أن ابن رشد قد فصل بين الاثنين، ولكن هذا الفصل لم يصبح حقيقة في الفلسفة البريطانية إلا على يد الأوكامي وأتباعه. وكان الإسكندر الهاليسي (نحو ١١٧٨ – ١٢٤٥) من أنصار الأوغسطينية، ومن الذين عمّقوا مفاهيمها، بينما كان روبرت جروستيست (١١٦٨ / ١١٧٥ – ١٢٣٥) أرسطياً، وكان أول من ترجم كتاب «الأخلاق» لأرسطو إلى اللغة اللاتينية. ونذكر من معاصريه: ريتشارد فيشكر (المتوفى ١٢٤٥) الذى كتب أول تعليق بالإنجليزية على بطرس اللومباردي، ويوحنا بلند (المتوفى ١٢٢٨) الذى ترجم كتاب «النفس» لأرسطو مع تعليق ابن سينا عليه؛ وآدم مارش (١٢٠٠ – ١٢٥٨) الذى تتلمذ عليه روجر بيكون؛ وتوماس يورك (المتوفى ١٢٦٠). وكان روجر بيكون (١٢١٤ / ١٢٢٠ – ١٢٩٢) تلميذاً لجروستيست، وشاركه في اهتماماته بالفلسفة الطبيعية، وكان بيكون باحثاً أكثر منه معلماً، وأكد أهمية الملاحظة والاستنباط الرياضى كطريقتين للمعرفة الطبيعية، ومن ثم كان اتجاهه لتقديم الدليل العِلّي على وجود الله كمقابل للدليل الجدلى المحض الذى قال به أنسلم. وكان بيكون نسيج وحده في زمنه، وبرز إلى جانبه عدد قليل من الفلاسفة، منهم: وليام شيربروود (المتوفى ١٢٦٧) المنطيق؛ وروبرت كيلواردباى (المتوفى ١٢٧٩) الذى عارض بشدة بدَع الأكوينى الأرسطية؛ ويوحنا بيكهام (١٢٢٥ – ١٢٩٢) تلميذ بونافنتورا؛ وروجر مارستون (المتوفى ١٣٠٣) تلميذ بيكون. ويمثل كليواردباى وبيكهام الخط المحافظ، واستغلا منصبيهما في الكنيسة ضد الأكوينيين. وكان أبرز هؤلاء توماس ستتون (نحو ١٣١٠)، ونيقولا تريفيت (١٢٥٨ – ١٣٢٨). وكان يوحنا دنس سكوتس (نحو ١٢٦٦ – ١٣٠٨) أول فيلسوف بريطانى كبير منذ إريجينا، وربما كان أقوى ذهنية فلسفية في العصور الوسطى، ووجّه الفلسفة الإنجليزية وجهة جديدة تماماً بعيداً عن الصراع بين أرسطو وأوغسطين، وصنع حدوداً واضحة بين الإيمان والعقل، وسادت فلسفته جامعات أوروبا مدة المائتى والخمسين سنة

التالية، واعتمد عليه روبرت براداوراداين (نحو ١٢٩٠ - ١٣٤٩)، ويوحنا ويكليف (نحو ١٣٢٠ - ١٣٨٤) في دحض أتباع الأوكامي، ويُعدّ الاثنان أكبر فلاسفة الصف الثاني من القرن الرابع عشر، كما يُعدّ ويكليف مؤسس البروتستانتية، وكان حتى انسحابه للمناضلة من أجل إصلاح الكنيسة آخر الفلاسفة الإنجليز في العصور الوسطى، وبعد انسحابه (١٣٧١) رانت فترة ركود استمرت قرنين ونصف. أما الإسكولائية فنذكر من فلاسفتها بعد سكوتس نفسه: هنرى هاركلاى (نحو ١٢٧٠ - ١٣١٧) الذى نحا إلى الإسمية، ووالتر بارليه (١٢٧٥ - ١٣٤٣) ألد أعداء منطق أوكام الجديد في أكسفورد. وفي القرن السادس عشر برز توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥)، وريتشارد هوكر (١٥٥٣ - ١٦٠٠)، والأول له «الطوبى» (١٥١٦) يرسم فيها صورة مجتمع مثالي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية المفقودة، والثاني طالب أن يكون القانون السائد هو القانون الطبيعي، وردّه إلى الإرادة الإلهية، وعارض مذهب الإرادة الحرة عند الأوكامي وهوبز، وتأثر به لوك كثيراً في نظريته عن الحكومة. ويعدّ فرانسيس بيكون أول فيلسوف إنجليزى حديث، وكان أول فيلسوف يؤلف كتاباً له قيمته بالإنجليزية (١٦٠٥)، ولكنه واصل نفس الخط الذى اختطه الأوكامي، أى فصْل الفلسفة عن اللاهوت، واتجه إلى دراسة الطبيعة كسلفيْه جروستست وروجر بيكون. وكان ضمن ما تصوّره في مدينته الخيالية أطلانطس الجديدة معهدٌ للبحوث يموّله المجتمع، اعتقاداً منه بأن البحث العلمى عمل جماعى لا يمكن أن يحمل أعباءه الأفراد، وقد تحقق له ذلك بعد عشرين سنة من موته، فقد تأسست جماعة باكسفورد كانت نواة الجمعية الملكية للعلوم، واضطلع بمعظم المجهود في إنشائها عالمٌ فاضل هو روبرت بويل (١٦٢٧ - ١٦٩١)، تابع بيكون على منهجه التجريبي. ولم تتضح خطورة الطريقة العلمية في التفكير على الدين إلا بمجيء توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، ويُعدّ بحقّ أكبر المنظّرين البريطانيين، ولكنه كان ملحداً ومادياً وحتمياً، ولم ير ثمة داع للدين أو للكنيسة، ومع ذلك لم تخلف ماديته إلا أثراً طفيفاً في الفلسفة الإنجليزية، فإذا كان هيوم هو أبو المذهب النفعي فإن هوبز هو جَدّ هذا المذهب. ولقد خرج عليه فلاسفة كيمبردج الذين أُطلق عليهم اسم أفلاطونيي كيمبردج، وأبرزهم هنرى مور، ورالف كدوورث. وكانت جلّ غايتهم أن يناهضوا الماديين وخاصة هوبز الذى أسقط الروح كلية من حسابه، وديكارت الذى استبعدها من العالم الطبيعي ووضعها في إطار خاص بها. وقال هيربرت شيربرى (١٥٨٣ - ١٦٤٨) بغريزة طبيعية وظيفتها إدراك الحقائق الروحية، أما كدوورث (١٦١٧ - ١٦٨٨) فوصف العقل بأنه شمعة الربّ، كما وصف هنرى مور (١٦١٤ - ١٦٨٧) المكان بأنه صفة من صفات الربّ، وهذه الفكرة أخذها نيوتن،

وعابها عليه لايبنتس في مراسلاته مع صامويل كلارك. وغير هؤلاء من أفلاطونيي كيمبردج يوجد يوسف جلانفيل (١٦٣٦ – ١٦٨٠) وفلسفته تلفيقية، وتعتمد على معارضة الاسكولائية الرسمية التي كانت ما تزال قائمة. أما الخط التجريبي في الفلسفة البريطانية فقد تدعم بيوحنا لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) ويُعدّ أبرز مَن يمثل الفلسفة البريطانية بحقّ، وأكثر فلاسفتها تأثيراً في أوروبا، وكانت أفكاره بالإضافة إلى الصورة التي قدّمها نيوتن عن العالم الفيزيائي هما الأساس الفكري للتنوير. وعلى أفكار لوك قامت الديانة الطبيعية التي ينكر أصحابها الوحي والنبوة والخطيئة والحلول والتناول، وأبرز هؤلاء يوحنا تولاند (١٦٧٠ – ١٧٢٢) صاحب كتاب «مسيحية بلا ألغاز Christianity Not Mysterious»، وماتيو تندال (نحو ١٦٥٦ – ١٧٣٣) صاحب كتاب «المسيحية قديمة قِدَم العالم»، ووليام والوستون Wollaston» (١٦٦٠ – ١٧٢٤) صاحب كتاب «ملامح الدين الطبيعي Relig-ion of Nature Delineated» (١٧٢٢). وكان من الطبيعي أن تُقابَل هذه الموجة الإلحادية بحركة مضادة، نجد من أبرز مفكريها: ريتشارد بنتلي (١٦٦٢ – ١٧٤٢) مؤلف كتاب «المادة والحركة لا يستطيعان التفكير Matter and Motion Cannot Think»، وصامويل كلارك (١٦٧٥ – ١٧٢٩) الذي أقام البرهان الديني على أساس استنباطي ووليام ووربيرتون Warburton (١٦٩٨ – ١٧٧٩) العدو اللدود للربوبية، ويوسف بتلر (١٦٩٢ – ١٧٥٢) مؤلف «تشبيه الدين Analogy of Religion». واتجه بعض المفكرين إلى نقد لوك باعتباره أساس هذه الموجة، فعارضه ريتشارد بيرثوج Burthogge (نحو ١٦٣٨ – ١٦٩٤) بأقوال عقلانية أفلاطونية محدثة، وانتقد بطرس براون (١٦٦٥ – ١٧٣٥) إيمان لوك المطلق بالعقل وقدرته المطلقة على التجريب واستخلاص النتائج الصحيحة، وقال إن العقل لا يمكن أن يهتدي إلى الصحيح إلا بلطف من الله. وقال يوحنا نوريس (١٦٥٧ – ١٧١١) إن الأفكار لا تنطبع في العقل كاستجابة للطبيعة الخارجية كما يدّعي لوك، ولكن الأفكار موجودة في العقل بفطرة الله، وهو شيء نلمسه في كل الكائنات ولا يقتصر على الإنسان وحده. ويناقشه أرثر كولير (١٦٨٠ – ١٧٣٢) بطريقة سنجدها من بعد عند كنط، ويصف القول بأن فكرة العالم الخارجي كأساس لما لدينا من أفكار فكرة سطحية. غير أن أقوى الدفوع ضد لوك وفلسفته جاءت من جورج باركلي (١٦٨٥ – ١٧٥٣). ووصف باركلي فلسفته بأنها لا مادية. غير أن الفلسفة بعد باركلي قد اتجهت وجهة جديدة فابتعدت عن البحث في العالم إلى البحث في الإنسان، ونأت عن الفلسفة الميتافيزيقية إلى الفلسفة الأخلاقية، وكان الدافع إلى ذلك هو هوبز مرة ثانية، فبعد أن أثار إلحاده ردود فعل صنعت حركة أفلاطوني كيمبردج، فإن حديثه

عن أنانية الدوافع الإنسانية قد دفع عدداً من المفكرين إلى الخوض في مسائل الأخلاق، وطبع ذلك القرن الثامن عشر بطابع أخلاقي حتى وصفه البعض بأنه أكثر القرون أدباً، وكان أبطاله: **لورد شافتسبرى** (١٦٧١ - ١٧١٣) الذى قال فى كتابه « **سمات الناس والأخلاق والآراء والأزمنة Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times** » بوجود حاسة أخلاقية لدى الإنسان، وفلسف **فرانسيس هتشيسون** (١٦٩٤ - ١٧٤٦) قوله فى كتابه « **نسق فلسفة أخلاقية System of Moral Philosophy** »، وعاد إلى النغمة النفعية التى تقول بأكثر الخير لأكبر عدد من الناس، وقال بوجود معتقدات طبيعية أو غريزية لدى الإنسان لا يملك إلا الإيمان بها. ووافق **يوسف بتلر شافتسبرى وهتشيسون** على رأيهما أن الفضيلة طبيعية فى الإنسان، وقال **بالضمير** كأعلى سلطة أخلاقية. ولكننا نجد أن فلسفة **هوبز** ما تزال تجد لها مؤيدين فى **برنارد ماندفيل** (١٦٧٠ - ١٧٣٣) الذى كرر قول **هوبز** أن صالح المجتمعات يقوم على تفهم الأفراد لمصالحهم الشخصية، وعارضه **آدم سميث** (١٧٢٣ - ١٧٩٠) فأرجع التآلف الاجتماعى إلى قدرة الإنسان على تجاوز أنانيته، وإلى غريزة فيه أطلق عليها اسم **التعاطف**، وأطلق عليها **ريتشارد برايس** (١٧٢٣ - ١٧٩١) اسم **الحدس الخُلقى**، وذهب **إدموند بيرك** إلى أنها مجموعة دوافع أنانية واجتماعية فطرية فى الإنسان. أما **داوود هيوم** فكان نتاج تراث البحث الأخلاقى، وواصل الخط الإبستمولوجى الذى بدأه **لوك** و**باركلى**، ووصف تحفته « **مبحث فى الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature** » بأنها محاولة لتطبيق المنهج التجريبى فى الاستدلال على الموضوعات الأخلاقية، وكان دافعه إلى ذلك طموح عصره بأن يقدّم للطبيعة البشرية تفسيراً كالتفسير الذى طرحه **نيوتن** للعالَم الفيزيائى، يتضمنه نسق واحد شامل من القوانين. وقام **داوود هارتلى** (١٧٠٥ - ١٧٥٧) ببحث فى العقل أكملَ وأشملَ فى كتابه « **ملاحظات فى الإنسان Observations on Man** »، وقال إن الدوافع الخُلقية مكتسبة وليست فطرية. وأكد **يوسف بريستلى** (١٧٣٣ - ١٨٠٤) أن التفكير مادى، وأنه نشاط ذهنى صرف، وشاركه رأيه **إبراهيم تاكر** (١٧٠٥ - ١٧٧٤)، وقال إن الخبرية ليست غريزية. وكان **وليام جودوين** (١٧٥٦ - ٩١٨٣٦) فوضوياً، فاعتبر كل المؤسسات الاجتماعية فاسدة، وذهب بعيداً بآراء **هارتلى**، وقال إن كل قدرات وسمات الإنسان مكتسبة. واشتهرت فى القرن التاسع عشر **مدرسة الفطرة الاسكتلندية**، فقال **توماس ريد** (١٧١٠ - ١٧٩٦) بوجود مبادىء واضحة بذاتها مثل المبدأ الذى يقول إن كل حادث لابد له من سبب، وشايعه على ذلك **توماس براون** (١٧٧٨ - ١٨٢٠) فى كتابه « **بحث فى العلاقة بين السبب والنتيجة Inquiry into the Relation of Cause and Effect** » على

عكس ما قال **هيوم**. وذهب **وليام هاملتون** (١٧٨٨ - ١٨٥٦) إلى ان المعرفة نسبية ومشروطة بما نعرفه، وأما المطلق أو غير المشروط فهو غير معروف، ولكن بوسعنا تصوره والإيمان بوجوده،وان نعرفه معرفة سالبة. وطور **مانسل** أفكار **هاملتون** فى كتابه « **الميتافيزيقا Meta-physics** »، وطبّقها على اللاهوت فى محاضراته الشهيرة بعنوان « **حدود الفكر الدينى The Limits of Religious Thought** » (١٨٥٨)، وإنا لعثر فيها على أصداء من نظريات **الأوكامى** عندما يقول إن المعرفة الدينية لا سبيل إليها إلا بالوحى، وان الله لا يمكن ان يقاس بمعايير الأخلاق الإنسية. وظلت فلسفة **هاملتون**، كما طرحها **مانسل**، المذهب الرسمى فى الجامعات فى منتصف القرن التاسع عشر. وكانت تعاليم هذه المدرسة التى أطلق عليها **مل** اسم **مدرسة الحدس**، هى التى وهب نفسه لدحضها، ومع ذلك ظل أثرها باقٍ فى الفلسفات القائلة بالتطور عند **سبنسر** و**لويس**، اللذين ادرجا مبدأها **اللاأدرى** فى فكرهما. أما الفلسفة الاخرى التى ذاعت فى أوائل القرن التاسع عشر فهى **الفلسفة النفعية**، وكانت بدايتها خارج الجامعات، وحمل **إرميا بنتام** لواءها وبنى مذهبه على افكار **هيوم** التى يمكن التيقن من صدقها. وقال إن الصالح العام هو المقياس المعقول الوحيد للقيمة، وان اعتبارات الألم واللذة هى الدوافع الحقيقية للسلوك، وأيد **جيمس مل** فلسفة **بنتام** الاجتماعية، وارجع، مثل **هارتلى** و**جودوين**، سمات الشخصية لظروف البيئة، وعبّر عن إيمانه، مثل **جودوين**، بإمكان تغيير ظروف البيئة تغييراً من شأنه تحقيق الكمال للإنسان. ووقف **جيمس ستيوارت مل** (١٨٠٦ - ١٨٧٣) مع ابيه مؤيداً نظريته الارتباطية وتحليله لظواهر العقل، ومع **بنتام** فى نظريته النفعية ومردودها الاجتماعى، وطرح هو نفسه نظرية فى المعرفة وفى المنطق، كانت فى جوهرها إعادة صياغة لفلسفة **بيكون** فى المنهج العلمى بهدف يماثل هدف **هيوم**: ان يحقق بفلسفته تأسيس علم للطبيعة البشرية. وبرز من تلاميذ **مل** اثنان : **ألكسندر بين Bain** (١٨١٨ - ١٩٠٣) الذى وسّع وضبط النظرية الارتباطية، و**هنرى سدجويك** (١٨٣٨ - ١٩٠٠) الذى شايع **مل** على فلسفته الأخلاقية. ولعل **الفلسفة الثالثة** التى اشتهرت فى القرن التاسع عشر هى **التطورية**، وكان إعلان **دارون** ان الإنسان ليس إلا جزءاً من الطبيعة على خلاف ما تذهب إليه الأديان من أنه خليفة الله عليها أهم حَدَث فى التاريخ الفكرى البريطانى فى القرن التاسع عشر، وسرعان ما قامت جوقة من الفلاسفة تدّعى لنظريته تطبيقات واسعة فى مجالات أخرى. ولا شك أن **هيربرت سبنسر** (١٨٢٠ - ١٩٠٣) كان ابرزهم فى كتابه « **المبادىء الأولى First Principles** » فقد حاول فيه ان يجعل من التطور فلسفة يفسر بها كل الظواهر البيولوجية والعقلية والاجتماعية. وذهب **هكسلى** (١٨٢٥ - ١٨٩٥) إلى ابعد من ذلك، فقال إن العقل

نتاج تطور الجسم، وان المعرفة هى انطباعات حسية، وان غاية الأخلاق هى التعويض عمّا يلحق الكائنات من مظالم نتيجة النظام الطبيعى للأمور. وقال **جورج هنرى لويس** (١٨١٧ - ١٨٧٨) إن العقل إنما هو نتاج التطور الاجتماعى وليس التطور البيولوجى كما قال **هكسلى**. وقدّم **ليزلى ستيفن** (١٨٣٢ - ١٩٠٤) نظرية فى الاخلاق التطورية فى كتابه « **علم الأخلاق** **Science of Ethics** » شبّه فيه الصحة الاخلاقية للمجتمع بالصحة البدنية للكائن. ولقد عبّر **كليفورد** (١٨٤٥ - ١٨٧٩) عن الكثير من خصائص العصر الفكتورى الفلسفية بنظرياته الطبيعية والتطورية ونصْف المادية ونصْف الشكّية، ووصل إلى نتيجة ظاهراتية تشبه ظاهراتية إرنست ماخ، وقال إن العقل اجتماعى بطبيعته، وعارَضَ الدين، وقال بدلاً من ذلك بديانة إنسانية استلهمها من عاطفته الكونية. ولم يكن الفلاسفة الطبيعيون لذلك العصر فلاسفة بالمعنى الصحيح، ولكنهم صاروا فلاسفة بحكم ما أثير ضدهم من نقد. وكانت الفلسفة الاسكتلندية هى الردّ البريطانى على التجريبية والطبيعية اللتين سادتا لفترة، وكانت تلك الفلسفة هى السلاح الذى جرّده الدين والاخلاق للدفاع عن نفسيهما ضد المادية، ولكن الفلسفة الاسكتلندية رغم ذلك لم تستطع توجيه الضربة القاضية لتلك المادية التى دفعت إليها فلسفتا **لوك وهيوم**، ولم تقم بهذا العمل خير قيام إلا الفلسفة المثالية التى أدى إليها استيراد مثالية **كنط وهيجل** الالمانية. ولقد بدا عملية الاستيراد **صامويل تايلور كوليردج** (١٧٧٢ - ١٨٣٤) وبنى على تلك المثالية نظريته السياسية وفلسفته فى الدين، ولكن الواقع انه، لا **كوليردج**، ولا غيره، استطاع ان ينفذ إلى قلب المثالية الالمانية مثلما فعل **توماس هل جرين** (١٨٣٦ - ١٨٨٢)، فهو الذى صاغها صياغة بريطانية بحيث بدت فلسفته المثالية كما لو كانت بريطانية المخبر والمظهر. غير أن أول المنشقين على تلك المدارس الطبيعية التطورية كان **يوحنا هنرى نيومان** (١٨٠١ - ١٨٩٠)، وكانت فلسفته رداً على الشك الدينى لعصره، **وجيمس مارتينو** (١٨٠٥ - ١٩٠٠) الذى قدّم تحت تأثير كنط فلسفة حدْسية اخلاقية تؤكد على الباعث بوصفه العامل الحاسم فى تشكيل اخلاقية السلوك، وذلك فى كتابيه « **دراسة فى الدين** **Study of Religion** » و« **أنماط من النظرية الأخلاقية** **Types of Ethical Theory** »، ومع أن **جرين Green** مات صغيراً إلا أنه خلف مدرسة عصرانية فى الدين ضمّت عدداً من الحواريين الذين أُشربوا الوعى بمسئوليتهم عن خلْق طبقة من الحكام بمُثل أفلاطونية. وكان أبرز هؤلاء الحواريين **فرانسيس هيربرت برادلى** (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، وتتلمذ عليه **برنارد بوزانكيت** **Bosanquet** (١٨٤٨ - ١٩٢٣) فسعى إلى التخفيف من غلواء آراء أستاذه، غير أن **برينجل باتيسون** (١٨٥٦ - ١٩٣١) لم يعجبه مذهب تلك المدرسة فى المطلق غير الشخصى، ومن ثم

اطلقوا على فلسفته اسم المثالية الشخصية، ولكن مثاليته الشخصية لم يعبر عنها التعبير الواضح إلا ماكتاجارت (١٨٦٦ – ١٩٢٥)، وقدّم فى كتابه «طبيعة الوجود The Nature of Existence» اكمل نسق ميتافيزيقى فى الفلسفة البريطانية. أما چيمس وارد (١٨٤٣ – ١٩٢٥) فكان توصّله للنتائج المثالية الشخصية عن غير طريق ماكتاجارت Mctaggart، وذلك بنقده للترابطية الذرية للنظرية التجريبية. وبنى هاستنجز راشدال Rashdall (١٨٥٨ – ١٩٢٤) إيمانه بالله على حجج باركلى، وقدّم فى كتابه «نظرية الخير والشر The Theory of Good and Evil» مذهباً فى النفعية المثالية يحكم على السلوك بنتائجه الطيبة. وكان كتاب «المثالية الشخصية Personal Idealism» (١٩٠٢) مجموعة مقالات لعدد من الفلاسفة صنع معظمهم الحركة البراجماتية الإنجليزية، وكان أشهرهم فرديناند شيللر Schiller (١٨٦٤ – ١٩٣٧) الذى وافق المثاليين على قولهم بان العالم من إنشاء العقل، ولكنه فسّر العقل بانه الشخصية الإنسانية المتعيّنة الفاعلة العملية، وليس هذا المطلق الشامل. وكان آخر مراحل أطوار الفلسفة البريطانية هو المذهب الواقعى الذى تؤرّخ بدايته بظهور كتاب برتراند رسل «مبادىء الرياضيات Principles of Mathematics»، وكتابى چورج إدوارد مور (١٨٧٣ – ١٩٥٨) «المبادىء الأخلاقية Principia Ethica»، و«تفنيد المثالية Refutation of Idealism» سنة ١٩٠٣، وصار المذهب الرسمى للفلسفة فى بريطانيا بين الحربين، وواصله برود (المولود ١٨٨٧)، وإوينج Ewing (المولود ١٨٩٩) فى كيمبردج. وحتى فى أوج المثالية فى اكسفورد كان هذا المذهب قائماً بفضل كتابات توماس كيس Case (١٨٤٤ – ١٩٢٥). ومع أن السيادة عُقِدت للواقعية إلا أن المثالية لم تحرم المدافعين عنها فى فلسفة كولنجوود (١٨٨٩ – ١٩٤٣). وقد يقال إن الفلسفة التحليلية الحديثة معادية للميتافيزيقا، ولكن الحركة فى أولها لم يكن فى مبادئها ما يتعارض مع الميتافيزيقا. وقد يكون رسل ومور قد افلحا فى تقديم صورة للعالم متضمنة ذلك، إلا أن مهمة تقديم هذه الصورة على أساس واقعى تولاّها غيرهما، منهم صامويل ألكسندر (١٨٥٩ – ١٩٣٨)، وتلميذه يوحنا أندرسن (١٨٩٣ – ١٩٦٢)، والفريد نورث هوايتهد (١٨٦١ – ١٩٤٧) اكثر الميتافيزيقيين الإنجليز طموحاً، ولودفيج ڤيتجنشتاين (١٨٨٩ – ١٩٥١) الذى كان لفلسفته أعمق الآثار حتى الآن فى التفكير البريطانى. وكان كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico - Philosophicus» (١٩٢٢) أكمل تعبير عن الذرّية المنطقية التى توصّل إليها هو ورسل. وحاول عدد من الفلاسفة الإنجليز تحقيق الهدف المحدود الذى ترسّمته جماعة ڤيينا، مدفوعين بفلسفة ڤيتجنشتاين، وهو تخليص لغة الفلسفة من المبهمات الميتافيزيقية والاعتبارات الأخلاقية،

وأخص هؤلاء آير Ayer في كتابه «اللغة والحقيقة والمنطق Language, Truth and Logic» (١٩٣٦)، وكارل بوبر Popper في كتابه «منطق الكشف العلمي Logic of Scientific Disovery» (١٩٥٩). وتميز في بريطانيا بين سنتي ١٩٤٥ و ١٩٥٩ نوعان من الفلسفة اللغوية، الأولى المذهب الخالص الذى طرحه فيتجنشتاين في أواخر أيامه في كتابه «مباحث فلسفية Philosophical Investigations» (١٩٥٣)، والثانية فلسفة أكسفورد في اللغة العادية التي كان داعيتها الأكبر جيلبرت رايل ويوحنا أوستن. وفي مصر لدينا من اثر الفلسفة البريطانية زكي نجيب محمود وأبو العلا عفيفي.

●●●

مراجع

- Rudolf Metz : A Hundred Years of British Philosophy.
- Sorley, W.R.: A History of English Philosophy.

●●●

الفلسفة البيزنطية

Byzantinische Philosophie; Philosophie Byzantine; Byzantine Philosophy

كان البيزنطيون، وهم إغريق العصور الوسطى، من سنة ٢٨٤ إلى سنة ١٤٥٣م، علماء في الغالب، ومفسرين أكثر منهم مفكرين لأنفسهم. ولم يجرؤ واحد منهم، حتى من كان منهم في مكانة يوحنا الدمشقي (المتوفى نحو ٧٥١)، وميخائيل بسيلوس Psellus (١٠١٨ - نحو ١٠٩٦)، ويوحنا إيتالوس Italus (نحو ١١٠٨)، وجيورجيوس جيمستوس Gemistus بليثو (نحو ١٣٥٥ - ١٤٥٢٢)، أن تكون له فلسفته الخاصة في مسائل خاض فيها الدين، فكانوا جميعاً تراثيين، وقنعوا بدورهم في بسط الأفكار التي آلت إليهم عن طريق السلف. ولم يحاولوا أن يتطرقوا إلى الموضوعات الفلسفية الخالصة بمعزل عن اللاهوت، باستثناء الوثنيين الحقيقيين من أمثال الافلاطونيين المحدثين وبليثو، وبعض أصحاب الحواشي على أفلاطون وأرسطو. وفي تناولهم لمسألة أصل العالم مثلاً، كانت نقطة الانطلاق بالنسبة لهم سِفْر التكوين، فكتب باسل سيزاريا (المتوفى ٣٧٩) كتابه «ستة أيام الخلق» عن قصة الخلق من وجهة نظر دينية، ولكنه استغل فيها ما كان قد بلغه العلم الوثني في هذا الشأن. وكتب سيفيناريوس كتاباً مشابهاً ولكنه دحض فيه كل الآراء الوثنية المخالفة، فكان الكتاب مرجعاً للفروق بين النظريتين. ورغم أنهم لم يكونوا فلاسفة إلا أن ما كتبوه كانت له أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة، ذلك لأنهم حافظوا على التراث اليوناني، ونقلوه إلينا مخطوطاً وانقذوا نصوصه من الضياع، وخاصةً ما تعلّق منه بالرياضيات والفلك والطبيعة، وكذلك قدّموا لنا بأسلوب بيزنطي

مثالى مجموعة هائلة من الشروح على **أفلاطون**، وخاصةً شروح **أبروقلوس**، ومن الشروح على **أرسطو**، ومن ثم وضعوا أساس التحليل النقدى للفلسفة اليونانية. ولولا الاهتمام الذى أولاه البيزنطيون لهذين الفيلسوفين، ما كنا قد عرفناهما، ولما كانت الفلسفة قد اتخذت المسار الذى نعرفه عنها اليوم. بل إن الأفلاطونية المحدثة – وهى إسهام البيزنطيين الأكبر فى الفلسفة – كانت مراجعةً لمذهب **أفلاطون** قام بها **أفلوطين**، ورغم أنها كانت وثنية الطابع إلا أنها بهرت اللاهوتيين فقبسوا عنها جانبها الميتافيزيقى الذى لا يعارض دينهم، وأخذوا منها أهم أركان المسيحية، وكذلك أخذوا منها ما زكّى بينهم الخلاف حول المسيحية فيما يتعلق بالتثليث والتجسيد. وتأثرت بالأفلاطونية المحدثة الصوفية المسيحية. وتخللت الأفلاطونية المحدثة أقوال **ديونيسيوس المجهول** عن طريق **أبروقلوس** أعظم الفلاسفة الأثينيين فى العصور الوسطى، وسرت فى لاهوت الغرب اللاتينى وفى أعمال توما **الأكوينى**. ولقد ازدهرت أثينا وصارت بفضل **أبروقلوس** واتباعه مركزاً للفلسفة الوثنية، مما دفع **الإمبراطور جستنيان** إلى إغلاق كل مدارس الفلسفة والقانون فيها سنة ٥٢٩، وهاجر فلاسفتها إلى بلاد فارس حيث كان ملكها الفيلسوف، كما قيل لهم، يعيش للمُثل الأفلاطونية، وأبرز هؤلاء سبعة، كانوا أشهر الناس فى مجالات تخصصاتهم، وهم : **سمبليقوس** **سيليسيا**، **وبولاميوس فريجيا**، **وبريسكيان** **ليديا**، **وهرمياس**، **وديوجين فينيقيا**، **وإيسيدور غزة**، والأول والثانى والرابع كانوا أصحاب مؤلفات ذائعة الصيت، ولكنهم أمل هؤلاء جميعاً خاب فعادوا إلى بيزنطة بوعد من إمبراطورها أن تكون لهم حرية الاعتقاد. وكانت **الإسكندرية** المركز الثانى للثقافة بعد أثينا، ولم ينطبق عليها قرار **جستنيان**، ذلك أن أحد فلاسفتها وهو **يوحنا فيلوبونوس** لم يكن وثنياً، وربما كان إصداره لكتابه «**ضد أبروقلوس**» سنة ٥٢٩، وهو نفس قرار الإمبراطور، هو سبب تسامح السلطات مع مدرسة الإسكندرية، رغم أن رئيسها كان **أمونيوس هرميون** الوثنى. ومع ذلك فإن قرار الحظر قد فعل فعله فتحولت دراسات المدرسة إلى المسيحية من بعد ذلك كما نرى من أسماء رؤسائها **إيلياس وداوود** فى القرن السادس، **وستيفان** فى أول السابع الذى كان فيما يبدو آخر رؤسائها قبل الفتح العربى سنة ٦٤١م. وإجمالاً فإن الفلسفة البيزنطية عُرفت بتشيّعها **لأفلاطون وأرسطو**، وانحاز بعض مفكريها إلى **أفلاطون**، بينما أيّد آخرون **أرسطو**، ولم تسلم التآليفات فى اللاهوت من هذا الانحياز، فأبرز اللاهوتيين **يوحنا الدمشقى** كان أرسطياً فى كتابه «**نبع المعرفة**»، وكان **فوتيوس** الذى يعدّونه أعظم أساتذة العصور الوسطى بكتابه «**المكتبة**» يفضّل أرسطو على أفلاطون، ومع إعادة فتح جامعة القسطنطينية سنة ١٠٤٥ بعث **ميخائيل بسيلوس** الأفلاطونية المحدثة، ولكن معاصريه **ميخائيل إفسوس ويوحنا**

إيتالوس كانا أرسطيين. وفضّل الإنسيون فى القرن الرابع عشر أفلاطون بتأثير كتابات بليثو وتلميذه بيساريون، وكانت سبباً فى تأسيس أكاديمية أفلاطون في فلورنسا برعاية أسرة المديتشى.

●●●

مراجع

- Louis Bréhier : La Civilisation Byzantine.
- Maurice de Wulf : Histoire de la philosophie médiévale.



فلسفة التاريخ

Geschichtsphilosophie; Philosophie de L'Histoire; Philosophy of History

للتاريخ فلسفتان، نقدية وتأملية، وتتناول الفلسفة النقدية عملية الرصد التاريخى **historiography**، بينما تحاول الفلسفة التأملية استخلاص نوع من المعنى أو المغزى للتاريخ يتجاوز مجرد رصد الأحداث. وكثيراً ما يشار إلى الفلسفة النقدية بأنها تحليلية أو صورية، بينما يشار إلى التأملية بوصفها شمولية **synoptic** أو مادية، وهى تفرقة تشبه التفرقة بين فلسفة العلم وفلسفة الطبيعة. ولم تبدأ دراسة التاريخ دراسة نقدية إلا بالمؤرخين النقديين **برتولت جورج نيبور**، و**ليوبولد فون رانكه**، والفلاسفة الوضعيين الذين كانوا يسعون لوضع أسس نظرية لفيزياء اجتماعية **social physics** جديدة.

وحاول **أوجست كونت**، و**جون ستيوارت مل** أن يطبقا قوانين العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، وجاء الاحتجاج على هذا الاتجاه أولاً من ألمانيا حيث بدأت الدراسة النقدية للتاريخ والتفرقة بين الطبيعة والروح ونسبة التاريخ إلى العلوم الروحية أو الإنسانية. وبدأت من سنة ١٨٨٠ مقارنة التاريخ بالعلوم الطبيعية بوصف التاريخ علماً تقويمياً، بعكس العلوم الطبيعية التقريرية، فقال **وليام فندلبانت** إن التاريخ **إفرادى ideographic**، ووصفه **ريكرت** بانه تقويمى بعكس العلوم الطبيعية التقريرية. وكان **وليام دلتاى** أهم نقّاد التاريخ فى القرن التاسع عشر، وحاول أن يقدّم نقداً للعقل التاريخى أسوةً **بكنط** الذى قدّم نقداً للعقل الخالص. وقال **كروتشه** إن التاريخ كله هو تاريخ الفكر. وقال **كولنجوود** إن التاريخ هو تاريخ أفعال إنسانية وليس مجرد وقائع. وقال **التحليليون** إن عملهم هو التحليل التفصيلى للبناء التصوّرى للتاريخ. وقال **موريس مندليوم** بالنسبية التاريخية. وصاغ **كارل هيمبل** نظرية منطقية فى التفسير التاريخى. وما يزال الأدب التحليلى المعاصر يعكس الصراع بين الوضعيين والمثاليين حول استقلالية التاريخ، فمن قائل إن التاريخ تحكم تطوره قوانين شأنه فى ذلك شأن العلوم الطبيعية، وهؤلاء هم أصحاب نظرية **القانون المفسّر covering law theory**، وهى نظرية تذهب إلى بيان أن ما يحدث فى التاريخ إنما هو شيء متوقع بفعل الظروف التى دفعت إليه،

ومن ثم يمكن التنبؤ بأحداث المستقبل طالما هناك قوانين مفسِّرة explanans تصدقها التجربة ويمكن بمقتضاها استخلاص التفسير explanandum المنطقي المناسب. ويدّعي خصوم هذه النظرية ان الاحداث التاريخية وقائع مفردة لا تتكرر، وان النظرية لا تُطبّق إلا على أحداث تكون أفراداً في فئات، وان الاحداث التاريخية افعال يقوم بها بشر لهم إرادة ويتوجهون بها إلى غايات، وان التصدّي لتفسير هذه الافعال واستكناه الدوافع إليها لا يبرر القول بإمكان التنبؤ بما سيكون عليه الحال في ظروف مشابهة. ويميل بعض المؤيدين لنظرية القانون المفسّر إلى اعتبار الشروح التي تقوم في ظل هذه النظرية شروحاً احتمالية وليست تفسيرات مؤكدة، وان ما يطبّقونه لاستخلاصها تعميمات إحصائية أكثر منها قوانين شاملة. ويميل البعض الآخر إلى تفسيرها بانها ما يحدث عادة في مثل هذه الظروف، وان القصد من الدراسة المقننة ليس الإحاطة بكل الظروف وإنما الضروري منها. ويسمّي المفسّرون الذين يذهبون إلى القول بان التاريخ افعال افراد بالأفراديين individualists، غير ان البعض ينتقد هذا الاتجاه بحجة ان المؤثرات التاريخية ليست غالباً افراداً ولكنها مؤسسات ونشاطات اجتماعية لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى القوانين الاجتماعية ككل ويسمون لذلك بالكلّيين holists.

ويذهب فريق من الفلاسفة إلى عدم إمكان قيام موضوعية تاريخية historical objectivity سواء كانت كلّية أو افرادية، بالمعنى الذى للموضوعية فى العلوم الطبيعية، ذلك لأن المؤرّخ وهو يقدّم تفسيراته إنما يصدر في حقيقة الامر عن ذاتية، باختياره لتفاصيل معينة دون سواها، وبالتبريرات التي يقدّمها لتفضيلاته، والأسباب التي يسوقها للتدليل على ما يذهب إليه، وهو يفعل ذلك كله داخل إطاره الثقافي وإطار القيم الأخلاقية والجمالية التي يعتنقها، ويصور ذلك بلغته التي هي انعكاس لشخصيته، ولذلك يُسمّى هؤلاء الفلاسفة النسبيون relativists، لأنهم ينكرون الموضوعية ويقولون بنسبية الأحكام التاريخية.

ولقد بدأت الفلسفة التأملية للتاريخ بداية دينية، وقالت باهداف للتاريخ تتجاوز احداث التاريخ وافعال البشر وغاياتهم إلى أهداف أكبر ترسمها العناية الإلهية وقد تستغلق على فهم البشر. وجاءت بداية ظهور الفلسفة التأملية العلمانية للتاريخ مع بداية عصر التنوير. وكان فولتير أول من صاغ تعبير فلسفة التاريخ. وحمل الفلاسفة المثاليون، ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، على عاتقهم ان يحيلوا قوة العناية الإلهية إلى قوة تاريخية محايثة. وكان أبرز هؤلاء هيردر، وكنط، وهيجل. ونزع الفلاسفة في القرن العشرين نزعة علمية تستخدم البراهين وتكثر من ضرب الأمثلة لتدلل على صدق تفسيراتها، مثلما نجد عند شبنجلر وتوينبي. ومع ذلك ظلت هناك محاولات لإحياء المعنى الديني للتاريخ في فلسفات نيبور، وتيليش،

ودوسون، وبترفيلد. ولقد ترسّم الفلاسفة التامليون اكتشاف الأنماط العامة التى اتخذها تاريخ البشرية، وقالوا بثلاثة أنماط أساسية: فإمّا ان التاريخ يسير فى اتجاه معين، أو أنه يكرر نفسه فى شعوب وفترات متعاقبة، أو انه فوضى بلا شكل. وقد يجمع النمط الواحد سمات من النمطين الآخرين، فقد يكون نمط الحضارة فوضوياً، ولكنها الفوضى التى تسمح أحياناً ببعض التطورات الدائرية أو الطولية كالتى يقول بها **شبنجلر**. ويتميز تفسير **الفيلسوف التأملى** بانه يتناول التاريخ ككل، **والتاريخ الشامل universal history** فرع تتزايد أهميته من فروع التاريخ. غير ان البعض يتهم التاريخ الشامل بانه محاولة مغالى فيها للتبسيط، فعندما أعلن **ماركس** أن التاريخ هو تاريخ الطبقة المتاضلة فإنه لم يكن يشير إلى سمة عامة تسم كل أحداث التاريخ، ولكنه كان يختار ما يرى أنه مهم بشكل خاص، ومن ثم كان ماركس يطبق على التاريخ ككل سُلّماً من القيم.

ولا يسعى الفلاسفة المتاملون إلى البحث فقط عن نمط للتاريخ، ولكنهم يبحثون عن القوانين التى بمقتضاها يسود هذا النمط دون ذاك. وقد تكون هذه القوانين من النوع المحقق ومن ثم لا تكون بحوثهم فلسفية بقدر ما تكون علمية. وقد تكون قوانين من تأمُّلهم يضعونها مسبقاً ويتركون للاجيال التالية عملية التحقق من صدقها تجريبياً. ويحلو للبعض ان يسمّى المؤرخين الذين يشطّون أو يغالون فى تاملاتهم سعياً وراء أنماط أو قوانين التاريخ **بالمؤرخين الغلاة metahistorians**، وتتميز الفلسفة التاملية للتاريخ بانها محاولات للبحث عن غاية أو قيمة للتاريخ. وكان **توينبى** يقول إن تكرار الحضارات فى دوريات يخدم غاية انبثاق ديانات أسمى، وكان **ماركس** يقول إن غاية التاريخ إنهاء غُربة الإنسان. وفى تاكيدهم أن التاريخ له معنى لأن له غاية يمكن التدليل عليها، يتجاوز الفلاسفة التامليون حدود البحث التاريخى أو العلمى إلى مجالات الميتافيزيقا والاخلاق والدين.



مراجع

- Raymond Aron : Introduction a la philosophie de l'histoire.
- Benedetto Croce : History as The Story of Liberty.
- Karl Popper : The Poverty of Historicism.
- Pieter Geyl : Debates with Historians.

●●●

الفلسفة الروسية

Russian Philosophy; Philosophie Russe; Russische Philosophie

كان اعتناق البرابرة الروس، كما كانوا يُسمَّون، للمسيحية فى القرنين الثامن والتاسع بداية أخذهم بأسباب الحضارة والثقافة الهيلينية. وبعد سقوط القسطنطينية أو روما الثانية (١٤٥٣) ادّعت روسيا لنفسها زعامة أوروبا الشرقية التى كانت الإمبراطورية الرومانية

الشرقية، ثم نصبت كنيستها زعيمة على الكنائس الشرقية (١٥٨٩)، لكنها مع ذلك ظلت متخلفة عن أوروبا الغربية، فلمّا تولّى **بطرس الأكبر** (١٦٧٢ - ١٧٢٥) حذا حذو الدول الاوروبية، فقد أراد أن تكون بلده قطعة من أوروبا، ولذلك بنى عاصمة مُلكه على خليج فنلنده ليفتح لها نافذةً على القارة العتيدة، واستقدم المربين والمفكرين الفرنسيين إلى بلاطه، واحتك الفكر الروسى بالفكر الاوروبى لأول مرة، وتوسّع هذا الاحتكاك الحضارى فى عهد القيصرة **كاترين** (١٧٢٩ - ١٧٩٦)، وبدأ **التفلسف الروسى** بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة من ذاك الوقت. وتميزت الفلسفة الروسية لذلك بأنها فلسفة مستلهمة من أوروبا الغربية، ففلاسفة الروس **ليسوا روادا**، وكانوا دائماً **تابعين للفلاسفة والمذاهب الأوروبية**. وكانت فلسفاتهم دائماً **مرتبطة بالأدب**، فالفلاسفة نقّاد يعيشون من كتابة المقالات فى كل مجالات المعرفة، والأدباء فلاسفة يكتبون عن مشاكل مجتمعهم برؤية الفلاسفة. ولقد اضطرتهم ظروف مجتمعهم أن يكونوا فلاسفة وكتاباً ملتزمين بقضايا هذا المجتمع وجرّهم هذا الالتزام إلى الصدام مع السلطة، الأمر الذى باعد بينهم وبين مناصب الجامعة، حتى أننا لنجد معظم هؤلاء من خارج الجامعة، وهى ميزة لا نعثر عليها مطلقاً فى الفلسفة الاوروبية حيث كان كل الفلاسفة أساتذة بالجامعات وخاصةً الفلاسفة الالمان. وكانت الفلسفة تُدرّس فى مجال ضيق بالجامعات. وبعد ثورة **الديسمبريين** (١٨٢٥) اضطرت الحكومة إلى إلغاء دروس الفلسفة من الجامعات كليةً، واستمر ذلك حتى سنة ١٨٦٣ حيث سمحت بتدريس بعض النصوص القديمة التى لم تر باساً من تدريسها. وحتى سنة ١٨٨٩ لم يجد المفكرون الروس من سبيل إلى تدارس الفلسفة إلا بتكوين حلقات وتداول الكتب والمؤلفات فى السّر، ولذلك نجد أن الفلسفة قد ارتبطت فى روسيا **بالأفكار الممنوعة**، واعتبرها الجميع **سلاحاً نضالياً** له خطره سواء من الناحية الاجتماعية أو السياسية. ولم يكن فلاسفة الروس من الجبين للانخراط فى الجدل بحثاً عن الحقيقة، ولكن التزامهم بقضايا مجتمعهم جعلهم مناضلين من أجل تطبيق العدالة، بمعنى أنهم إن لم يفضّلوا **العمل على النظر**، فعلى الأقل قد قرنوا بينهما وربطوا بين **فكرة الحق وتطبيق العدالة**. ولقد ظلت الفلسفة الروسية هذا دأبها حتى القرن العشرين، وهى سمة لا نعثر عليها فى الفلسفة الغربية. وظلت روسيا حتى وقتنا هذا تمور بالأفكار المتضاربة، وتتصارع بها أصالتها السلافية مع طموحاتها الغربية، وحتى فى الاشتراكية كانت هناك دائماً صيحات لان تكون اشتراكية الروسيا **اشتراكية سلافية**، بينما كان الآخرون يريدونها اشتراكية أوروبية. ولقد كانت **كييف** أقرب المدن الروسية إلى أوروبا، ولذلك سبقت موسكو كمركز إشعاع حضارى غربى، ومن ثم لم يكن عجيباً أن يخرج من **كييف** **سكوفوردا** **Skovorda** (١٧٢٢ - ١٧٩٤) أول

فيلسوف روسي، ومن الغريب أن تتشابه حياته مع **حياة سقراط** أول فلاسفة الغرب، وكتب **سقراط** بطريقة الحوار، ولم ينشر أعماله وإنما تداولها أصدقاؤه، واتخذ شعاراً سقراطياً رواقياً «**إعرف نفسك لتسيطر عليها**».

ولقد نقل الفرنسيون إلى بلاط بطرس أفكار **فولتير**، والموسوعيين، ومذاهب الشُّكَّاك، والعقلانيين، والمؤلهة، والنفعيين، والطبيعيين،ولم يستهو الروس من كل ذلك إلا **نظرية القانون الطبيعي**، ودافع عنها **راديشيف Radishchev** (١٧٤٩ - ١٨٠٢) لأنها كانت ضد أسس النظام القائم، وعارض المذهب النفعي معارضة شديدة. وعموماً **لم يجد الروس أنفسهم في الفكر الفرنسي**، وابتعدوا عنه كليةً بعد غزو نابليون لروسيا، وكانوا دائماً يحسّون بقُربهم من الفكر الألماني، وكان الألمان أقرب في طبيعتهم إلى الروس، **وسيطرت الفلسفة الألمانية على دوائر الفكر الروسي** في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع أن الفكر الألماني سيطر كذلك على المفكرين في انجلترا وفرنسا، إلا أن **سيطرته على الفلاسفة الروس كانت تامة**. وكان معظم التأثير من جهة فلسفة **شيلنج وفشته وكنط**. ولم يكتشفوا **هيجل** إلا مؤخراً، فلما اكتشفوه تحوّلوا إليه جميعاً. وعموماً نستطيع أن نُجمِل الفلسفة الروسية في فكرتين، أنها **أولاً** سلاح سياسي قد شهره الفلاسفة دفاعاً عن الفرد وحريته وكرامته، وأنها **ثانياً** كانت نقداً للنظريات النفعية. ولقد كان إجماع الفلسفة الروسية على أن الفرد الروسي في خطر من الاضطهاد الواقع عليه من السلطة وبسبب النظام الاجتماعي السياسي، وأنه في خطر كذلك نتيجة لغزو الأفكار المُستقدمة من الخارج والتي تستهدف الفرد الروسي وتكرّس استعباده للكيانات التاريخية (كالمجتمع والأمة والدولة القومية والوطنية). ورغم أن النظريات النفعية أشاد بها وروّج لها كتّاب الستينات (**تشيرنشفسكي، ودوبروليوبوف، وبيساريف، وتكاشيوف**) إلا أن الاتجاه العام كان ضد النفعية. وكان أهم دعاة فلسفة **شيلنج** الطبيعية **فيلانسكي** (١٧٧٤ - ١٨٤٧)، **وفينيفيتينوف** (المولود ١٨٠٧)، **وأودويفسكي** (١٨٠٧ - ١٨٦٩)، والأخير هو القائل بفكرة **الكلّية wholeness**، بمعنى أن الإنسان كلٌ لا يتجزأ، ويعيش واقعاً لا يتجزأ. وسيطرت فكرة الكلّية على أصحاب **الدعوة السلافية**، **أو دعوة الملقبين بالسلافيين slavophiles**، وهي دعوة إقليمية غايتها المحافظة على الفرد والمجتمع الروسيين ككل، باعتبار أن الحضارة الغربية لا يمكن أن تتجزأ، ولا يمكن أن يتناولها الفرد الروسي في جزء منها دون بقية الأجزاء، ومن ثم فإن هذه الحضارة يتمثل خطرها في الجزء والكل معاً، أي في الفرد والمجتمع الروسيين ككل، ومن ثم فقد عادى هؤلاء الإقليميون **دعاة التغريب westernizers**، أو دعاة الاتجاه إلى الغرب، ونظروا إلى الروسيا باعتبارها الحضارة المؤسَّسة **على العقل والإيمان**،

فى حين أن الحضارة الغربية فى رأيهم تقوم على **العقل وحده**. أما **دعاة التغريب** فكانوا يعتبرون الروسيا دولة أوروبية ولكنها انعزلت عن القارة فتأخرت، ومن ثم اعتبروا المهمة الأولى لهم هى تحديث اقتصادها، وهيكلها الاجتماعى، ومؤسساتها السياسية، وثقافتها. وكان **بيلنكسى، وهيرزن، وباكونين**، اهم فلاسفة التغريب، كما كان **باكونين** (١٨١٤ – ١٨٧٦) بالذات خالق **فلسفة العدمية nihilism**، وهو الاسم الروسى لمذهب الشك الغربى، وسَمَّى عدميته باسم **العدمية الجدلية dialectical nihilism** لقيامها على الجدل الهيجلى، ليبرر به دعوته للثورة الاجتماعية والوسائل التى يمكن أن تلجأ إليها مهما كانت. وكان **نيشايف، وتشيرنشفسكى وبيساريف، ودوبروليوبوف** اهم دعاة العدمية، غير أنهم أطلقوا على أنفسهم انهم **واقعيون**، وكانت غاية العدمية القضاء على النظام القائم.

وإذا كانت كل الدعوات السابقة مثالية فى مضمونها فإن أول الفلاسفة الماديين كان **تشيرنشفسكى** (١٨٢٨ – ١٨٨٩)، **ودوبروليوبوف** (١٨٣٦ – ١٨٦١). أما **بيساريف** (١٨٤٠ – ١٨٦٨) فكان **طفل الحركة العدمية الشقى enfant terrible**، وداعينها لنظرية **داروين**. غير اننا قبل أن نخوض فى **الماركسية** بوصفها الفلسفة المادية الرسمية للروسيا او للاتحاد السوفييتى كله، ينبغى ان نذكر **الحركة الشعبية populism**، وكانت حركة اشتراكية إلا أنها **سلافية الطابع**، ذلك لانها تقول إن روسيا ينبغى أن يكون لها طريقها الروسى للاشتراكية. وكانت تتوجه باللوم الشديد للمثقفين، لأن روسيا علمتهم ولكنهم لم يمدوا أيديهم بالمساعدة للشعب الروسى – الفلاح الروسى والقرية الروسية. وكان **لافروف** (١٨٢٣ – ١٩٠٠)، **وميخايلوفسكى** (١٨٤٢ – ١٩٠٤) من ابطالها المبرزين، ورفض هؤلاء الماركسية كفلسفة للتاريخ كما شرحها **بليخانوف** (١٨٥٦ – ١٩١٨)، **ولينين** (١٨٧٠ – ١٩٢٤)، على أساس أنها تتناسى الفرد موضوع كل إصلاح، وتنكر ذاتيته، ولا تربط بين ملاحظة الظاهرة الاجتماعية وتقويمها خُلقياً، وفسَّروا التاريخ – على عكس الماركسيين – بانه افعال الأفراد أصحاب الإرادة القوية والتفكير الناقد.

وحمل **تولستوى** (١٨٢٨ – ١٩١٠)، **ودستويفسكى** (١٨٢١ – ١٨٨١) لواء الدعوة الدينية أو الميتافيزيقية، وتأثرا بفلسفة **كنط**، وأكدا مثله على النوايا، وعبَّرا عن احتقارهما للنتائج باعتبارها معياراً لخُلقية السلوك، وذهبا مع **شوبنهاور** إلى أن الإنسان شرير. واختزل **تولستوى** المسيحية إلى مجموعة من القواعد الخُلقية، وردَّها جميعاً إلى مبدأ واحد هو **المقاومة السلمية** أو غير العنيفة للشر.

ولقد جرَّ النقد الدائم للسلطة ولنظام الحكم نقمة الحكومة على المفكرين، وألقى بالكثير

منهم في سجون سيبيريا، واختار بعضهم النفي بمحض إرادتهم، مثل **هيرزن، وباكونين، ولافروف**. ولم تجيء ثورة أكتوبر الاشتراكية إلا بمزيد من الاضطهاد للمفكرين، فخرجوا بالمئات من **الاتحاد السوفييتي** إلى ألمانيا وفرنسا بالذات، وخاصةً حول سنة ١٩٢٢، وكان ابرز هؤلاء **بيردياييف، وبلجاكوف، وفرانك، وستروف**. وكان هؤلاء في بداية تفلسفهم ماركسيين او هيجليين يساريين ولكنهم راجعوا الماركسية ليجعلوها روسية أو سلافية، واتُهِموا كمثاليين.

وكانت **الماركسية** قد بدأت قوية حول سنة ١٨٩٠ بوصفها نظرية شاملة، ومن ثم اعتنقوها كاملةً في الخلاص، ولكنهم كانوا حساسين جداً لما فيها من أوجه النقص، وسرعان ما اكتشفوه، فلقد كانت **نظرية المعرفة الماركسية** بدائية فجّة، ولم تترك الفلسفة الماركسية في التاريخ مكاناً داخلها للقيم الأخلاقية، ويكفي هدماً لهذه القيم ان **لينين** اباح كل ما يمكن ان يخدم قضية الثورة وبناء الاشتراكية. وانبرى هؤلاء المراجعون لسدّ النقص، وتورّطوا في نقد الماركسية، وجرّوا على أنفسهم غضب السلطة. وكان نقدهم لإسهامات **إنجلز** أكثر منه لفلسفة **ماركس**. وانكروا على **إنجلز** نظريته في المعرفة، وماديته الانطولوجية، وتعميمه لقوانين الجدل الهيجلي المستمدة من التاريخ عن الطبيعة. ولقد برز عند المراجعين اتجاهان، أحدهما **كنطي** والآخر **نيتشوي**. واتجه الكنطيون (**ستروف**، **وبلجاكوف**، **وبيردياييف**) إلى **كنط** يستعينون بنظريته في المعرفة وبأخلاقه، بينما اتجه النيتشويون (**فولسكي، ولوناتشارسكي، وبوجدانوف، وبازاروف**) إلى **نيتشه** يقتبسون من فلسفته الاجتماعية وأخلاقه، واستكملوا ما لم يجدوه عنده بأفكار من **ماخ** **وأفيناريوس** في نظرية المعرفة. ونلاحظ أن الماركسيين الكنطيين قالوا **بأخلاق بروليتارية**، بيما نادى الماركسيون النتشويون **بسوبرمان بروليتاري**. ومن الغريب أن **لينين** قد دمغ الاتجاهين **بالمراجعة**، رغم أنه كان هو نفسه مراجعاً، فقال بإرادة إنسانية تشكّل أحداث التاريخ، وأبرز الجدل الهيجلي، إلا أنه لم ير فيه إلا مبدأ تصارع الأضداد وليس وحدتها.

وبعد الثورة الاشتراكية وإعلان قيام **الاتحاد السوفييتي** ادى الصراع بين عنصري الماركسية الروسية : المادية الأنطولوجية والجدل الهيجلي، إلى كثير من النقاش، وانقسم الفلاسفة إزاء هذه القضية إلى آليين **mechanists** بزعامة **أكسيلرود**، وكانوا مع المادية ضد الجدل، **ومثاليين مناشفة** بزعامة **ديبورين**، وكانوا مع الجدل ضد المادية. وحسمت الدولة المهاترات ببيان رسمي يناصر الجدل على المادية (١٩٣٠)، ثم ببيان آخر بعد سنة يندّد **بالديبورينية**. وحاول فلاسفة الحزب أن يصالحوا الاتجاهين ويوفّقوا بين العنصرين. وزادت سلطة الحزب، وصارت الفلسفة بيانات رسمية، أو تاخرت الفلسفة في عهد ستالين. وبعد وفاته وإعلان مبدأ

القيادة الجماعية، بدأ عهدٌ من الانفتاح ضد **القطعية (ستيبانيان، وتشيزينكوف)**، واتّسع المجال لدراسة الفلسفة الغربية ونقدها والردّ عليها **(ديبورين ونارسكي)**. وتناول الفلاسفة بالدراسة، من وجهة نظر ماركسية، بعض النواحي التي لم تكن الماركسية قد تناولتها من قبل، كفلسفة الجمال والمذاهب الفنية، وخاصة الواقعية الاشتراكية (**بوريف وأوسيانيكوف**). وتطرّقت الفلسفة الماركسية إلى المنطق الصورى والمنطق الرياضي والسيمنطيقا والسبرنطيقا (**زينوفييف وبانوفسكايا**)، وإلى علم النفس العام والاجتماعي (**ليونتييف وروبنشتاين**). ودعت الجامعات السوفييتية الكثيرين من مفكري الغرب لإلقاء محاضرات بها، ومع ذلك ظل الطابع العام للفلسفة الروسية طابعاً إقليمياً أو روسياً يهتم أولاً وقبل كل شيء بحلّ مشاكل المجتمع والتحوّل إلى الاشتراكية أو الشيوعية، ثم التحوّل - كما هو الآن - إلى الخصخصة واقتصاديات السوق بعد انحلال الاتحاد السوفييتي واندحار الشيوعية في الروسيا. (أنظر أيضاً الماركسية والشيوعية). والمفكرون حالياً في روسيا في حيرة واضطراب شامل، فالانتهازيون تسلّقوا إلى السلطة، وشغل غير الأكفاء كراسي التعليم في الجامعة، ولسوف يمضي على الروسيا ما لا يقل عن العشر سنوات حتى يمكن أن تستعيد توازنها ويكون لها اتجاهاتها الفلسفية المتميزة وفلاسفتها المتميزون.

●●●

مراجع

- Boris Jakowenko : Filosofi russi.
- V. Zenkovesky : Istorya Russkoi Filosofi. 2 vols.

●●●

الفلسفة الصورية

Transcendentalismo; Transzendentalismus; Transcendentalisme; Transcendentalism

(أنظر كنط والكنطية المحدثة).



الفلسفة الصينية

Chinesische Philosophie; Philosophie Chinoise; Chinese Philosophy

يقسّمونها إلى خمس مراحل مرّ بها تطورها خلال رحلة العمر التي بلغت نحو ٢٥٠٠ سنة: **المرحلة القديمة** حتى سنة ٢٢١ ق.م، ازدهرت بها وتصارعت ما يسمونه **بالمائة** مدرسة؛ **والمرحلة المتوسطة**، من ٢٢١ ق.م إلى ٩٦٠م، استطاعت فيها أن تتغلب **الكونفوشية**، وعُقدت لها السيادة في المجالين الاجتماعي والسياسي، أما في الفلسفة فقد بزّتها **التاوية المحدثة** أولاً، ثم **البوذية** من بعد ذلك؛ **والمرحلة الحديثة**، من ٩٦٠م حتى ١٩٠٠، وكانت فيها **الكونفوشية المحدثة** بلا منافس؛ **والمرحلة الأوروبية**، من ١٩١٢م حتى ١٩٤٩ ضعفت

فيها الكونفوشية، وتحدّتها الفلسفة الغربية فاستسلمت لها أول الأمر، ثم أشرأبت وبدت كما لو كانت فى فترة صحوة؛ وأخيراً المرحلة المعاصرة، من أكتوبر ١٩٤٩ حين قامت فى الصين الشيوعية، وحظرت فيها كل الفلسفات إلا الماركسية كما طرحها ماوتسى تونغ وخلفاؤه من بعده.

ولقد ضمّت المائة مدرسة مفكرين من كل الفئات فى كل الأنشطة، برز منهم الكونفوشيون، والتاويون، والمورويون، والمناطقة، والمشترعون، والقائلون باليين يانغ. وكان الفكر الصينى فى فجر الحضارة غيبياً، وخلال حكم أسرة شانغ (١٧٥١ - ١١١٢ ق.م) كان لكل قوى الطبيعة أرواح يترضّاها الصينى، ولكن عندما انتصرت أسرة شو (١١١٢ ق.م) وبدأت تأسيس الدولة ظهرت فائدة اللجوء إلى العقل عن اللجوء إلى الأرواح، وبتوحيد الدولة حلّ الله السماوى محل الله القَبَلى أو العِرقى، وجرى المثل أن الحكم أوْلى به مَن يسير على نهج السماء، وهو الإنسان الفاضل، لأن الفضيلة هى منهج السماء. وتطورت هذه النظرة عند كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م) إلى ما أسماه السوبرمان أو الإنسان الأعلى الذى نعرفه بأعماله، ويقتدى الناس به، وهو الحاكم الذى بصلاحه يكون صلاح المجتمع. وافترق تلميذاه منشيوس (نحو ٣٧٢ - ٢٩٨ ق.م) وهسون تزو (نحو ٣١٣ - ٢٣٨ ق.م) حول مفهوم الإنسان، فالأول يراه خيراً بطبعه، وانحرافه بتأثير المجتمع، فإصلاح الأخلاق هو أوْلى الواجبات، والثانى يراه شريراً بطبعه، ولن يقوّمه لذلك إلا قانون صارم يعاقب المسىء، فكان المدرسة الكونفوشية قد دار بحثها على العلاقة بين الفرد والمجتمع، وما ينبغى أن تكون عليه لصلاح الفرد والمجتمع معاً، وهو ما يطرحه تفصيلاً كتاب «التعليم الكبير» المنسوب إلى تسينج تزو (٥٠٥ - ٤٣٦ ق.م)، ويقوم هذا التعليم على فكرة سيادة القانون، وتُطلق عليه الكونفوشية اسم التاو، ولكن التاو عند المدرسة التاوية التى أسّسها لاوتزو (القرن السادس قبل الميلاد) هو مبدأ الأشياء وكمالها، وعندما تكون الأشياء فى تمامها وبهائها فإن معنى ذلك أن التاو يحكمها. ويطوّر شوانغ تزو مفهوم التاو، فيقول إنه الصيرورة المستمرة. وسواء كان التاو بمفهوم الكونفوشيين أو التاويين فإن فلسفته هو صلاح الفرد أيضاً بصلاح الحكومة والمجتمع، والثلاثةُ أوجهٌ لشىء واحد، والتاوية مذهب موحِّد، ولم يكن نقدها الشديد للكونفوشية إلا لتمييزها، أى الكونفوشية، بين الأشياء، وتكثيرها. غير أن التاوية لم تشكل خطورة على الكونفوشية، وإنما جاءت الخطورة من الموروية التى أسسها موتزو (نحو ٤٦٨ - ٣٧٦ ق.م) فقد نافستها على قلوب المؤمنين منافسة شديدة، وكانت فى كل مبادئها تقريباً أقصى النقيض لمبادىء الكونفوشية، فالكونفوشية مثلاً فى أهم دعاواها تنادى بالمحبة بين الناس، ولكنها المحبة التى ينال بسببها بعض الناس امتيازات لا تلحق غيرهم. أما الموروية فتدعو إلى الحب على وجه

الإطلاق، ولا ينال بعض الناس به امتيازات دون سواهم، فنحب مثلاً كل الآباء كافة، وكان كل أب وكل أم يتمثل فيهما أبوانا، ولكن الكونفوشية، وخاصةً عند منشيوس، تريد منا أن نحب كل الآباء ونوقرهم، ونميّز أبوينا بحبٍّ يخصهما دون سائر الآباء، وإلاّ تقوّضت العلاقات العائلية. ولم يكن مبدأ الحب أو المحبة يهمّ **مدرسة المناطقة**، فهؤلاء كانت لهم اهتماماتهم المختلفة كليةً عن مسار الفكر الصيني الأصيل، ولذلك لم تترك المدرسة إلا أقل الأثر، وعالجت مسائل ميتافيزيقية بحتة، مثل السببية، والزمان، والمكان، والكيف، والعلّية، وكان أبرز فلاسفتها **هوى شيه** (نحو ٣٨٠ - ٣٠٥ ق.)، **وكونغ سون لونغ** (المولود سنة ٣٨٠ ق.م)، وعند الأول الأشياء **نسبية**، بينما هي عند الثاني **مطلقة**، وأكد الأول على **الصيرورة**، بينما قال الثاني **بالدوام والكلّية**. واستخدم المناطقة مفاهيم إبستمولوجية وميتافيزيقية لم يستخدمها غيرهم. وبينما كانت كل المدارس السابقة تروّج لمبادئها وتكسب المؤيدين لها، كانت هناك **مدرسة ألين والياغ**، وكانت تعمل وتؤثر على كل المدارس السابقة، ولا يعرف أحد شيئاً عن حقيقة نشأتها أو أوائل فلاسفتها، ولكن أفكارها كانت بسيطة وواضحة، فالعلم يقوم على مبدأين أو قوتين، **ألين** وهي قوة سالبة وسلبية، ضعيفة وغير متماسكة، **والياغ** وهي قوة موجبة وإيجابية، قوية ومتكاملة. وكل الأشياء نتاج تفاعل القوتين. ويرتبط بهذه النظرية **الثنائية** القول بالعناصر **الخمسة**، وهي المعادن، والخشب، والماء، والنار، والأرض. وتتكون الأشياء من هذه العناصر، وتختلف مراتبها باختلاف مكوناتها منها. وكان الين والياغ في الأصل منفصلين، ولكن المعتقد أن **تسوين** (٣٠٥ - ٢٤٠ ق.م) هو الذي ربط بينهما في تفاعل قوامه العناصر الخمسة السابقة. أما **مدرسة المشترعين** فقيمتها الفلسفية ضئيلة، ولم تضف للفكر شيئاً ذا بال، ولم تول أي اهتمام بالنواحي الميتافيزيقية والأخلاقية والمنطقية كغيرها من المدارس السابقة، ولكنها وجهت كل اهتمامها إلى تركيز السلطة في يد الحاكم، وانصرف حديثها إلى نواحي الحكم الثلاث : **القانون، والإدارة، والسلطة**. وكانت **لمدرسة الفاتشيا**، وهذا هو اسمها بالصينية، كثير من الممثلين، بعضهم من رؤساء الوزارات ورجالات الدولة الكبار، ولكن أبرزهم كان **هان فيه تزو** (المتوفى ٢٣٣ ق.م). وبفضل تعاليم هذه المدرسة استطاعت الصين أن تكون دولة قوية سنة ٢٢١ ق.م، وبهذه السنة انتهت مرحلة التاريخ القديم في الفكر الصيني، وبدأت مرحلته المتوسطة والتي استمرت من سنة ٢٢١ ق.م إلى سنة ٩٦٠ بعد الميلاد. وفي سبيل إقامة الدولة القوية ألغت **مدرسة الفاتشيا أو المشترعين** كل المدارس الفلسفية الأخرى، وحظرت قيامها وتعاليمها، وحرقت كتبها سنة ٢١٣ ق.م، وبذلك قضت على التنافس الذي ظل سائداً بين **المائة** مدرسة، فلما سقطت **أسرة الهان** سنة ٢٠٦ ق.م عادت بعض هذه المدارس

إلى الظهور، ولكن فلسفاتها اختلطت هذه المرة، وخرجت منها جميعاً **كونفوشية توليفية** أعلنتها الدولة ايديولوجية رسمية لها سنة ١٣٦ ق.م. أما **مدرسة التاو** فإنها فى عهد أسرة ويه تشن (٢٢٠ - ٤٢٠) تجاوزت المبادىء البسيطة التى كانت لها أيام أسرة الهان، وصارت تقوم ببحوث عميقة، ومن ثم صار يطلق عليها اسم **مدرسة هسوان هسيو** أو **الدراسات العميقة**. وعند **وانغ بى** (٢٢٦) فيلسوفها الأكبر، الوجود الأصيل، مثلاً، هو اللاوجود، ولا يعنى العدم، ولكنه الوجود الذى يتجاوز هذا الوجود المادى، ويتأبىّ على الوصف. وعند **كوهسيانغ** لكل شيء مبدأ، ولذلك فكل شيء مكتفي بذاته، ومن ثم فلا موجب لوجود مبدأ أعلى يوجد بين الأشياء جميعاً ويحكمها كما قال **وانغ بى**، فبينما يدعو **وانغ بى** إلى وجودٍ متعال، هو وجود الواحد أو المبدأ الكلى، نجد **كوهسيانغ** يدعو إلى وجود متكثّر محايث. ولم تعمّر **التاوية المحدثة** كثيراً، ولكن تأثيرها على الفلسفات اللاحقة كان كبيراً. وشكّل قولها بالوجود واللاوجود جسراً ربط بين الفلسفات الصينية والفلسفة البوذية، فعندما قدمت البوذية إلى الصين فى القرن الثالث توجّهت بدعوتها إلى المثقفين، وخاصة التاويين المحدثين، وتحدثت إليهم بمفاهيم التاوية، وناقشت ما كانوا يناقشونه، وخاصة مفهوم الوجودِ واللاوجود السابقين، وانقسمت لذلك فى القرن السادس إلى مدرستين، الأولى **مدرسة المبدأ الأوسط**، أو **الشونغ لون**، أو **الصان لون**، أو **الثلاث رسالات**، والثانية **مدرسة الدارما** أو **الفاهسيانغ**، أو **مدرسة الوعى**، أو **الوى شيه**. وتزعّم الأولى **شى تسانغ** (٥٤٩ - ٦٢٣)، وتقوم تعاليمها على الكتب الهندية الثلاثة : **المادهيا ميكاساسترا**، و**الداڤاراسا ميكايا ساسترا**، ومؤلفهما **ناجا رجونا**، و**الساتا ساسترا** لأريادِيڤا. وتعتبر هذه المدرسة الوجود واللاوجود تطرّفاً بين نقيضين، وتأخذ بمبدأ وسط، وتقول بأن الأشياء فيها الاثنان، وأنهما يلغيان بعضهما، ومن ثم فالحقيقة عدم، والمدرسة لذلك **مدرسة عدمية** فى تفكيرها، وتُسمّى لهذا السبب **مدرسة اللاوجود**. وتزعّم الثانية **هسيوان تسانغ** (٥٩٦ - ٦٦٤)، ويعتبر عناصر الوجود أو الدارمات وصفاتها واقعة فى الوعى، ولذلك تسمى **مدرسة الوعى**، و**مدرسة الوجود**. ولكن هذه العناصر عند **مدرسة التين تاى** التى أسّسها **شيه يى** (٥٣٨ - ٥٩٧) لا تقوم بذاتها، ولابد لها من أسباب لتكون، ووجودها مرهون بغيرها، وكل عالم الظواهر متداخل لذلك، يعتمد بعضه على بعضه، ويصنع بعضاً، وفلسفة المدرسة لذلك تسمى **مدرسة الكل واحد، والواحد كل**. وتقدم **مدرسة الهواين** التى أسّسها **فاتسانغ** على جدل تركيبى رباعي تحكمه عِليّة كلّية، فهناك **الواقع**، و**المبدأ**، والواقع والمبدأ متداخلان ومتفاعلان، ثم **الواقع الجديد** الذى خلقه تداخل المبدأ فى الواقع القديم. وبفضل **مدرستىّ التين تاى والهواين** تأقلمت **البوذية** فى أرض الصين، ولكنها مع

ذلك لم تنافس الكونفوشية إلا من قِبَل إحدى مدارس البوذية في القرنين الثامن والتاسع، والمسماة بمدرسة التأمل، أو الشان، أو الزن كما أطلقوا عليها في اليابان، وتؤكد على التركيز والتأمل إلى حدّ الغياب عن النفس بقصد التخلص من كل علائق الحياة، وقد تأقلمت تعاليم هذه المدرسة الهندية في الصين بتفسيرات هوى نتج (٦٣٨ – ٧١٣) الذى ذهب إلى القول بأن التأمل لا يهدف إلى غياب النفس لكن على العكس يهدف إلى استعادتها والإحاطة بطبائعها ومن ثم تحقيق الذات. وكان تحقيق الذات الذى قالت به الشان دافعاً إلى بعث الكوفوشية، وبدأت المرحلة الحديثة فى الفلسفة الصينية منذ سنة ٩٦٠ إلى سنة ١٩١٢ بفضل تعاليم شوتونى المسمّى أيضاً شو لين هسى (١٠١٧ – ١٠٧٣)، فكل الأشياء تنصلح طبائعها إذا عادت إلى المبدأ الذى كانت به، ولذلك تسمى هذه المدرسة باسم مدرسة الطبيعة والمبدأ، أو الكونفوشيه الحدثة، وتطورت فى اتجاهين : مدرسة المبدأ العقلانية، ومدرسة العقل المثالية، والأولى تزعمها شينج إشوان (١٠٣٣ – ١١٠٧)، وشوهسى (١١٣٠ – ١٢٠٠). والمبدأ الذى تعنيه هو القانون الذى يحكم الشيء وبمقتضاه كان وجوده، وهو مصدر الخير، ومن ثم فطبيعة الإنسان خيّرة، ولا تنحرف إلى الشر إلا إذا استثيرت مشاعره وانحرفت عن المبدأ. وقال شينج هاو أو شينج مينج تاو (١٠٣٢ – ١٠٨٥) إن المبدأ أكبر من ذلك لأنه قانون الطبيعة نفسها، والحقيقة الكلية نفسها. ووصفه شانج تساى أو شانج هينج شو (١٠٢٠ – ١٠٧٧) بأنه آلة القوى المادية التى بها يصوغ الأشياء ويخلقها وفق ما يراه، وعلى الصورة التى يشاء. والقانون فى الإنسان هو الذى ينظم سلوكه، وشذوذ هذا السلوك يعنى أن الإنسان خرج عن طبيعته. أما المدرسة المثالية التى أسّسها لو هسيانج شان أو لو شويوان (١١٣٩ – ١٩٣) فتوافق أصحاب المبدأ على القول بأن الكون كله يحكمه المبدأ، ولكنها تسميه العقل، والعقل، يملأ العالم، وهو نفسه فى كل مكان وزمان، وهو فى الأشياء وليس خارج الأشياء، والبحث فى الأشياء هو بحث فى العقل. وذهب وانج يانغ مينج أو وانغ شوجن (١٤٧٢ – ١٥٢٩) بالمذهب المثالى إلى أقصاه، فقال إن العقل هو الإرادة، فالشيء هو العقل يريد أن يحقق هذا الشيء، ولا يوجد مثلاً شيء اسمه التقوى إلا إذا وُجد التقيّ الذى يريد أن يحقق فى نفسه التقوى. وسادت فلسفة وانغ مدة ١٥٠ سنة، ولم يضمحل تأثيرها إلا فى القرن السابع عشر، وكان واضحاً من الثورات المتتالية أن الزمن قد تغيّر، وأن الناس صاروا يطلبون الشيء الواضح العملى الملموس، فهاجم وانغ فوشيه (١٦١٩ – ١٦٩٢) فصل الكونفوشية الحدثة للمبدأ عن القوة المادية، ووصْفَها له بأنه متعالٍ كلّى. وذهب إلى نفس القول تاى شين أو تاى يونغ يوان (١٧٢٣ – ١٧٧٧)، وانتقد الكونفوشية الحدثة

وخاصة فلاسفة عهد سونج، على أساس حديثهم عن المبدأ وكأنه شيء، وقال إنه ليس سوى **الطريقة** التي ينتظم بها الشيء. وعادت الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر إلى المثالية من جديد، فقد كانت الصين تمر بأزمة طاحنة، ورأى **كانغ يو ويه** (١٨٥٨ – ١٩٢٧) أن **كونفوشيوس** في الأصل كان مصلحاً، وأن الفلسفة ينبغي أن تتوجه إلى تغيير الأوضاع، وذهب إلى تفسير **منشيوس للجن Jen** بأنه العقل الذي لا يتحمل أن يرى الآخرين يعانون، وأنه لذلك يوحّد بين الناس ويدفعهم إلى بعضهم البعض. واشترك **كانغ** في حركة الإصلاح السياسي التي قامت سنة ١٨٩٨ واجهضت. وتبدأ المرحلة المعاصرة منذ سنة ١٩١٢، وتميزت بحركة إحياء واسعة للمثالية البوذية والكونفوشية المحدثة بتأثير الفلسفات الغربية المستوردة، وبرز ثلاثة من الفلاسفة هم **فونغ يولان** (المولود سنة ١٨٩٥)، الذي تعلّم بجامعة كولومبيا، وقال بعقلانية استمدها من كونفوشية **شينج وشوهسي** المحدثة، واستخدم فيها مفاهيم الكونفوشية بأبعاد منطقية صورية؛ **وهسيونغ شي لي** (المولود ١٨٨٥)، الذي أطلق على فلسفته اسم **المبدأ الجديد للوعي**، وحاول إحياء الاتجاه المثالي في الكونفوشية المحدثة، وفسّر العقل بأنه نتاج التطور والصيرورة الدائمين، وأنه جزء من العقل الأصلي بجوانبه الثلاثة: العقل والإرادة والوعي؛ وشانغ تونغ سون (المولود ١٨٨٦)، ويطلقون على فلسفته اسم **الكنطية المنقّحة، والكُثرية الإبستمولوجية، والكل تركيبية**، ويستوحيها من فلسفة **كنط** بعد أن يجرّدها من تقسيمه لطبيعة المعرفة إلى ما هو قبلي وبعدي، وتقسيمه للواقع إلى ظواهر وموضوعات للإدراك. **والمعرفة** عنده مركب من المعطيات الحسّية والشكل والفروض المنهجية. **والإدراك والتصوّر والعقل والوعي** كلها مركبات، وهي نتاج المجتمع والثقافة. ولكن هذه الفلسفات المحدثة لم يقيّض لها الرواج، وظهرت **الماركسية** كحلّ جذاب للمشاكل الطاحنة للمجتمع الصيني، وحمل لواءها **ماوتسي تونغ**، واستطاع بفضل التنظيم الجيد للحزب الشيوعي أن يفرضها فلسفة رسمية للصين الجديدة منذ سنة ١٩٤٩.

(أنظر كلاً من هذه الفلسفات في مكانها، ومدرسة ألين واليانغ، وصن يات سن، وماوتسي تونغ).

●●●

مراجع

- Clarence Day : The Philophers of China. Classical and Contemporary.



فلسفة العصور الوسطى

Philosophie Médiévale; Medieval Philosophy; Mitterlalterliche Phi-

losophie

تقع العصور الوسطى فى الفلسفة بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر أو الخامس عشر. وفلسفة العصور الوسطى كما هو شائع إيمانية، بمعنى أنه فى إطارها كانت المعرفة المطلوبة والتفلسف المباح هما ما يسمح به النقل اى الموروث الدينى، فلا المعرفة تُطلَب لذاتها، ولا الفلاسفة من حقهم أن يجولوا بفكرهم فى حرية، ولا العلم هدفه التمكين من الإحاطة بأسرار الكون والسيطرة على مقدراته لخدمة أهداف الإنسان. ولم يكن من غاية للفلسفة إلا ان يهدى الله الإنسان إلى ما فيه نجاة نفسه، بتأكيد النواحى الإيمانية فيه دون غيرها، بغير تعقّل ولا تأويل غالباً، وأحياناً بتعقّل واجب، لان مضمون الإيمان ومشتمل العقيدة يحتاجان دائماً إلى تفسير، ولا خير فى إيمان أو اعتقاد لا يقوم على التعقّل، وإنما إذا تعارض العقل مع النقل فالانتصار دائماً للنقل دون العقل، أو على الاقل تتوجه المحاولات للتوفيق بين النقل والعقل بما لا يضر بالنقل. والعصور الوسطى فى أوروبا كان لها مثيل فى البلاد الإسلامية، وكان علماء الكلام يقومون بهذه المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة. وفى المنطقة كلها كانت الفلسفة التى تدرس هى الفلسفة اليونانية، وشغلت اوروبا بشروح المسلمين على مؤلفات اليونانيين وخاصةً أرسطو، وانتصر النقليون لفلسفات الآباء، بينما روّج العقليون لارسطو وشرّاحه كابن رشد. ومن مشكلات الفلسفة فى تلك العصور إعادة صياغة الفلسفات العقلية صياغة لا تتصادم مع الدين، واستخدام مفاهيم جديدة أو التطرق بالمفاهيم والمصطلحات القديمة وجهات جديدة. وما يزال الكثيرون يعتبرون هذه الفلسفة من أعظم ما بلغه الفكر الإنسانى، وذلك لأن ظروف الوقت، والنقلة الحضارية، أملت على الفلاسفة أن يبدعوا حتى بلغوا المنتهى. ومن المعاصرين عندنا - كالدكتور **عاطف العراقى** - من يطالب بإعادة نشر فلسفة **ابن رشد** العقلية التى طبعت العصور الوسطى بطابعها، وكان فيها ابن رشد فى القمة، ويرون فيها الحلول لمشاكلنا الحالية فى فهم الدين والدنيا ومغالبة الغلو والتطرف، وما يزال كثيرون فى أوروبا يرون فى فلسفة القديس **توما الأكوينى** جميع الردود على ما يثار من مسائل الفلسفة المعاصرة.

وعموماً فإن فلسفة العصور الوسطى كانت فى جوهرها **فلسفة كلامية أو مدرسية** كاصطلاح الغربيين، فالمسلمون كانوا يعتبرونها وسطاً بين الفلسفة والدين، والمسيحيون رأوا فيها فلسفةً تدرَّس غالباً فى المدارس التى يُشرِف عليها **الرهبان**، ولا فرق بين أن يتلقى الطالبُ الفلسفة داخل الجامع أو يتلقاها فى مدرسة الاسقفية. وكما أن **المعتزلة** كان لهم الدور المعلّى فى الفلسفة الكلامية، فكذلك المدرسيون فى أوروبا من أمثال **ألقونيوس** (المتوفى ٨٠٦م) الذى أنشا مدرسة تور. وكان العصر عصر ترجمات للمؤلفات اليونانية، وترجمات من السريانية

سواء فى العالم الإسلامى او فى العالم النصرانى بان الفلسفة فى العصور الوسطى كانت **فلسفة** دينية القوام والمزاج، واشتهرت مباحثها فى لكليات، وكانت فيها خصومات محتدمة بين لارسطيين والرشديين من جهة، وبين امثال لاشاعرة والمعتزلة فى بلاد الإسلام، او الرشديين والتوماويين فى أوروبا. وفى العصور الوسطى كذلك راج **التصوّف** هنا وهناك، واشهر لشخصيات هنا كان **الغزالى**، وكان هناك **كهرت ونيقولا درم**.

ولعبت **الفلسفة العربية** الدور الاكبر فى لعصور الوسطى، وكانت الساحة لرجالها دون غيرهم، فهم السابقون والروّاد والمعلمون. ولمّا نتشرت الترجمة كانت من **العربية** غالباً، وكانت مواضع الاتصال الفكرى السيّال بين لشرق والغرب فى اسبانيا وصقلية ونابولى، وابتدأت الحركة اولاً فى **طليطلة**. واشتغل اليهود بالترجمة وبدأوا بكتُب الفلك والرياضيات والطب ثم الفلسفة، ونقلوا مؤلفات **الفرغانى والبنانى وابن معشر**، وموسوعة **ابن سينا** فى **لشفاء**، ومؤلفات **الفارابى، والكندى، وابن باجه** وغيرهم. وكان على راس مترجمى طليطلة **دومينجو جوندیسالفو Domingo Gundisalvo** لمتوفى سنة ١١٥١ وكان يعمل رئيساً لشماسة سيجوفيتا. وطريقتهم فى الترجمة حرفية، بان يضع المترجم العبرى المرادف اللاتينى للفظة لعربية فوقها، ثم يقوم الكاتب المسيحى بنقل لنص المترجم نقلاً مفهوماً. وتأثر بالطبع **جندیسالفو** بما يترجمه عن العرب، وظهر انطباعه الشديد بالفلسفة العربية فى ثلاثة مؤلفات له، الاول **«عن خلود النفس Immortalitate Animae»**، والثانى **«عن انبثاق العالم De Processione Mundi»**، والثالث **«عن تصنيف الفلسفة De Divisione Philosophiae»**. وكانت هذه الكتب بمثابة المراجع التى يصدر عنها اغلب فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى فى مسائل خلود النفس والفيض الإلهى، كما ان الكتاب الثالث كان موسوعة شاملة لكل ابواب الفلسفة التقليدية من طبيعيات واخلاقيات وإلهيات. ويشير **جندیسالفو** باستمرار إلى **ابن سينا، وابن رشد، والفارابى، والكندى** كمراجع له. ولم يكن العرب يفهمون **ارسطو** فهماً خالصاً من اية شوائب، وإنما عرّبوه او **اسلموه**، او خلطوه **بأفلاطون**، او لان ما عرّبوه من مؤلفات هذين الحكيمين - **أرسطو وأفلاطون**- كان منحولاً عليهما، او كان من تعاليم **الأفلاطونية المحدثة** كما هو الحال فى كتاب **«أثولوجيا أرسطاطاليس»** وهو عبارة عن تلخيص كتاب **«التاسوعات» لأفلوطين**، وكتاب **«فى الخير المحض»** وهو تلخيص عن **«عناصر أثولوجيا» لأبرقلس**، وكانت امثال هذه الكتب تُنسب **لأرسطو** بعد مزجها **بأفلوطين**. وتدخلت الكنيسة مراراً بالتحريم لكتب الفلسفة سنة ١٢١٠، ثم سنة ١٢٣١، ثم سنة ١٢٦٢ إلخ، ومع ذلك فإن الاتجاهات إزاء

الفلسفة اليونانية تباينت، فكانت جامعة باريس تحرّمها، بينما جامعة أوكسفورد تبيحها. وكانت هناك مدرسة رشدية خالصة لا تهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة، واشتهر منها سيجر البرابنتي. ومن نوابغ فلسفة العصور الوسطى بونافنتورا، وفلسفته أوغسطينية. واحتدم الشقاق بين الفرنسيسكان والدومينيكان، وشايع هؤلاء وهؤلاء كثيرون، ووقف كثيرون كذلك بين الاثنين، ومن هؤلاء الأخيرين دنس سكوت. وكان الفرنسيسكان توماوية، بينما كان الدومينيكان أوغسطينية، ومن الاولين الأوكامي، وشايعتهم جامعة اوكسفورد، وهي التي وضعت أساس التطور العلمي الذي انتقل إلى الغرب من مؤلفات العرب، وخاصةً على يد جروستيست وتلميذه روجر بيكون. وجروستيست بنى مذهبه على العِلْم العربي، وبيكون هو واضع المنهج التجريبي، ويرى أن الفلسفة تجربة باطنة، وأنها امتداد للاّهوت، وأن الاضمحلال الذي ران عليها كان بسبب الكنيسة وقيودها على الفكر، ورأى في نفسه انه المحرر للفلسفة، وأن دوره فيها هو دور طاليس في الفكر اليوناني،وقد جاء يخلصها من إسار توما، وألبير الكبير، والهاليسي، وبونافنتورا، وليقيم فلسفة جديدة تماماً. وأخذ بيكون عن الفرنسي بطرس المارى كورى، وكان يطلق عليه أستاذ التجارب، وطالب بالقضاء على كل المراجع الفلسفية السلطوية، وأخصها أرسطو، وابن سينا، والفارابى، وابن رشد، وبإقامة ما أطلق عليه اسم العلم التجريبي. وأما مَن كانوا غير تابعين لمدرسة، وكان لهم مع ذلك تأثيرهم في الحركة الفلسفية، فكانوا أمثال بطرس أوْريول، وديران، وجانبون، وإكهرت.



مراجع

- M. de Wulf : Histoire de philosophie médiévale.
- E. Gilson : La Philosophie du moyen age.



الفلسفة قبل السقراطية

Präsokratische Philosophie; Philosophie Pré-socratique; Pre-socratic Philosophy

اصطلاح يطلق على الفلاسفة، أو بالأحرى محبي الحكمة، قبل سقراط، ابتداء من طاليس في القرن السادس حتى جورجياس في القرن الرابع، ويبلغ عددهم نحو أربعة عشر فيلسوفاً هم: طاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس (مدرس ملَطية)، وهرقليطس (مدرسة أيونية)، وفيثاغوراس (المدرسة الفيثاغورية)، وأكسانوفان، وبارمنيدس، وزينون، ومليسوس (المدرسة الإيلية)، وأنبادوقليس،

وأكسانوفان، وبارمنيدس، وزينون، ومليسوس (المدرسة الإيلية)، وأنبادوقليس، وديمقريطس، وأنكساجوراس، وبروتاجوراس، وجورجياس، وكانوا تلاميذ لبعضهم البعض فكوّنوا مدارس متشابهة، وجاءوا من المراكز اليونانية، من شرقي أو غربي العالم اليوناني حيث ملتقى التجارة والثقافات، وأشهرها ملَطية، وإفسوس، وقولوفون، وساموس، في الشرق، وإيليا في الغرب، وكان الشرقيون اكثر اتجاهاً وميلاً إلى التفسير المادي والعالم المحسوس من الغربيين، ولكنهم جميعاً شرقيين وغربيين، استغرقهم العالم الخارجي والبحث في الطبيعة، وكان على السوفسطائيين وسقراط أن يشقّوا للفلسفة مساراً جديداً ينقلها من البحث في العالم الخارجي إلى البحث في العالم الداخلي، ويوجّه الفلسفة من البحث في الطبيعة (الفلسفة الطبيعية) إلى البحث في الأخلاق والجدل (الفلسفة العلمية).

●●●

مراجع

- Guthrie, W. K.: A History of Greek Philosophy.

●●●

الفلسفة الماركسية

Marxistische Philosophie; Philosophie Marxiste; Marxist Philosophy

جُماع ما كتبه المفكرون بعد ماركس تطبيقاً لنظريته في مختلف المجالات. ولم يكن ما كتَبَ ماركس فلسفة، وكان يعتبر كتاباته كتابات علمية تاريخية اجتماعية، تتناقض مع الكتابات الفلسفية التي رفضها بوصفها فكر طبقة محكوم عليها بالفناء، ومظهراً لتفسّخها وانحطاطها الفكري، ومن ثم فأفول هذه المرحلة باندلاع الثورة يعني أفول الفلسفة لأنه لن يتبقى ما يتفلسف الفلاسفة بشأنه، حيث يكون المجتمع الجديد مجتمعاً علمياً تتحقق فيه المُثل العليا التي حلم بها الفلاسفة ودارت حولها تصوراتهم في المجتمعات التي عاشوها وكانت تشكو الظلم والاضطهاد والغُبن، وباندلاع الثورة يُقضَى على الفلسفة، أو أنها تكون غير ضرورية، ويكون شُغل الناس دراسة الواقع، وشتّان بين الدراسة والفلسفة، والفارق بينهما كالفارق بين الحبّ الجنسي المتكامل والعادة السرية، كما يقول ماركس، ومن ثم كان يرى أن الفلسفة تنتحر، وأنه لن يكون هو نفسه من أسباب إحيائها أو بعثها بكتابة «فلسفة ماركسية».

ومع ذلك بُذلت محاولات بعد موت ماركس لقلب الماركسية فلسفة، بحجة أن الماركسية وهي تناقش أفول الفلسفة تقع في التناقض وتتفلسف، وبذلك تحولت لافلسفتها ونظريتها المادية التاريخية إلى مذهب فلسفي أعطاه چورج لوكاش اللمسات الأخيرة. ثم إن الماركسية بعد أن أخذت منها العلوم التجريبية ما يفيدها، وما

أكثر ما أفادت منها، يتبقى منها جزء عبارة عن تعميمات متعجلة ونبوءات، رأى البعض عدم إسقاطها وإبقاءها كجزء حيّ من التراث الماركسي أطلقوا عليه اسم **الفلسفة الماركسية**. واتجهت محاولات من أطلقوا عليها اسم **فلسفة** إلى تحرّى أصولها أو ما يماثلها في الفلسفات السابقة عليها واللاحقة لها، وكانت أبرز الموازنات تلك التي جمعت بينها وبين **الدياليكتيك الهيجلي**، والتي قام بجمعها **لوكاش**، وتابعه فيها **كارل مانهايم**، و**هيربرت ماركوس**، و**لوسيان جولدمان**، و**جان بول سارتر**، و**موريس ميرلوبونتي**. وكان **إنجلز** في كتابه **«دورنج الكاذب»** قد توسّع في تطبيق قانون الصيرورة لهيجل بأجزائه الثلاثة وهي - القضية، ونقيضها، والمركب منهما- على الطبيعة والفكر والمجتمع، وجعله قانوناً أزلياً للتطور الكوني، فالتقدّم مستمر من الأدنى للأعلى بفعل التوترات الموضوعية عندما يلد الشيء نقيضه أو سلبه، وينحل التوتر عندما تندمج الأضداد في مركب هو سلب السلب. ولكن الشيوعيين اللاحقين على **إنجلز** لم يلجأوا للجدل، وإن كانوا اعتبروه خاصية المادية الماركسية، ورفض الفلاسفة منهم والعلماء **قانون سلب السلب**، كما أعلن **ستالين** أن **قانون تحوّل الكم إلى كيف** لا يمكن تطبيقه إلا في مجال الصراع الطبقي. ولم يصمد من قوانين الجدل الثلاثة إلا **قانون اتحاد الأضداد** الذى يؤلف بين المتناقضات ويبرر التضارب، وكان لصموده سبب، ذلك أن الفلسفة الماركسية تقول بأن الأفكار صور للواقع، وأن نجاحها في التعامل مع الواقع هو معيار صدق تمثيلها له، وهو ما يُسمَّى في الفكر باسم **النظرية التمثيلية للمعرفة في الماركسية**. ويترتب على ذلك أن كل المعرفة جزئية، ووقتية، ونسبية، وطبقية، ومحدودة تاريخياً، طالما أن الواقع الذى تمثله دائم الصيرورة ومتلاحق التغيير. وإذن ألا يصدق ذلك أيضاً على **الفلسفة الماركسية**؟ وكان جواب **إنجلز** و**لينين** على هذه المشكلة أن كل شيء نسبي، إلا بضع حقائق مطلقة، منها المنطق والنظرية الماركسية. ولكن **لوكاش** أسقط المعرفة المطلقة وصادق على نسبيتها وجزئيتها، وقال إن العلاقة بين النظرية الماركسية وغيرها من نظريات المعرفة التي تنتظم في التاريخ الثقافي هي علاقة جدلية، بمعنى أنه لا توجد نظرية صادقة تماماً، أو كاذبة تماماً، علاوة على أن العلاقة بين الفرد والتاريخ علاقة جدلية أيضاً بمعنى أنها علاقة يتبادل فيها الاثنان التأثير والتأثر، فالفرد نتاج اجتماعي تاريخي من ناحية، والقوى التاريخية قوى معادية له طالما أنها قوى اقتصادية في الأصل. وكل المراحل التاريخية يغلب عليها حتى الآن استغلال الفرد واضطهاده. والعلاقات السابقة، كما رأينا، علاقات لها طرفان، التوتر والصراع دائم بينهما، ولا يرفع هذا الصراع إلا **الثورة**، وهي ترفعه بالتأليف بين الطرفين في مركب يمثل انتصار **الإنسان العامل**، ويعيد إليه

نتاج سلمته الذى كان يوظفه الرأسمالى ضده. وفى ضوء هذه النظرة تبرز العلاقة بين الفكر والتاريخ، والعلاقة الجدلية بين الفرد الشخصى والقوى المادية اللاشخصية للمجتمع، وتصبح هى النقطة الحيوية أو الأساسية فى الفلسفة المادية التاريخية. وهى تفضح القوى الاجتماعية وتبيّن أنها قوى اغتربت عن مُوجدها وهو العامل، وأصبحت قوى فاعلة أو شخصية موجهة ضد العامل، بمعنى أنها سلبت العامل فاعليته أو إنسانيته، وتسربلت بثياب الفاعلية أو الإنسانية. وهى تتنبأ بانتصار العامل على محاولات قوى التاريخ نزع الفاعلية أو الإنسانية عن الإنسان.

هذا هو مفهوم لوكاش للماركسية، ولا شك أنه يتصادم مع مفهوم الشيوعيين لها، ولعل هذا هو السبب فى التمييز بين الماركسيين والشيوعيين، حيث يعتبر الشيوعيون أنفسهم بمثابة الرافد السُنّى للتراث الماركسى، أى أنهم يمثلون الماركسية الأرثوذكسية أو الصحيحة، ويؤكدون فى مؤلفاتهم على النواحى الحتمية والتطورية والمادية والاجتماعية، بينما يمثل الماركسيون الرافد المثالى الذى يتطلّع إلى تخليص الإنسانية من الحتمية الاقتصادية (أن أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية ثمرة عوامل اقتصادية لا سلطان للمرء عليها)، ويسميه بيردياييف التيتانية Titanism (نسبةً إلى تيتان الجبار)، بمعنى أنه تيار قوى فى الفكر الماركسى موطنه الأصلى أوروبا الغربية. وسقوط الاتحاد السوفييتى اندحار للشيوعية وانتصار للماركسية، وما تزال الماركسية تعيش كفلسفة بين أساتذة وطلبة الجامعات، وفى كثير من البلاد حتى الولايات المتحدة الأمريكية.



مراجع

- Carew Hunt, R.N.: Marxism, Past and Present.
- Lichtheim, Grorge: Marxism: A Critical and Historical Study.
- Marcuse, Herbert : Soviet Marxism.



الفلسفة المسيحية

Christliche Philosophie; Philosophie Chrétienne; Christian Philosophy

تتمايز الفلسفات الدينية بما تروّج له من المِلَل، فهناك فلسفة إسلامية، وأخرى يهودية، وثالثة مسيحية إلخ، من شأنها أن تُعقلن الدين، وتجعل ما كان يؤخذ كقضايا إيمانية يُناقش عقلياً، وهذه المناقشات العقلية للدين والشروح على الدين بمنهج الفلاسفة هو ما يسمى بالفلسفة الدينية. ومع ذلك فلقد كان هناك فى الديانات الثلاث من ينكر أن يكون الدين فى

حاجة إلى الفلسفة للدفاع عنه أو شرحه. وفى المسيحية جاهد أمثال **برنار وبطرس دميانى** لبيان الفرق بين **الدين والفلسفة**، فالدين ينشد **الخلاص**، وهى فكرة ليست من موضوعات الفلسفة، ولا يمكن أن تكون من موضوعاته، لان **الخلاص** مناطه الضمير والقلب والنية، والفلسفة مناطها العقل، ومناقشة الخلاص عقلياً يضر بالفكرة وبالدين. واشتغال الفلسفة بالدين هو محاولة للجمع بين **العقلى واللاعقلى**، ولكلٌ لغته وطرائقه وآلاته. ومثلما لا يمكن أن نقول بإمكان قيام علم كيمياء مسيحى، وآخر مسلم وهكذا، فكذلك لا يمكن أن نقول بإمكان قيام فلسفة مسيحية أو مسلمة أو يهودية إلخ. غير أن البعض فرّق فى الدين بين ما يسمى **بالنقل والعقل**، وقال إن **المنقول** إيمانى، والرأى فى المنقول هو التصديق دون نظر، بينما **المعقول** استدلالى والمعوّل عليه فيه هو النظر، والدين فيه النقل والعقل معاً، وما كان نقلاً لا يجوز فيه الفلسفة، وما كان عقلاً يقتصر فيه وحده على الفلسفة.

ولا يرد اسم **الفلسفة المسيحية** ابتداءً إلا مع القديس **أوغسطين** (٣٥٤ - ٤٣٠م) فى كتابه «**ضد أتباع بلاجيوس**» (٤١٧م)، ويصفها بانها الفلسفة الحقيقية بأن تسمى فلسفة **una vera philosophia**، فإذا كان المعنى العام للفلسفة هو **محبة الحكمة**، وكانت المسيحية هى الحكمة، وهى التى تكون بها الحياة وجسّدها المسيح، فالمسيحية تكون هى الفلسفة، ولا فلسفة غيرها، ومحبة الحكمة هى إذن **محبة المسيحية**! والعقل بالنسبة للفلسفة المسيحية هو أداة فهم الاعتقاد المسيحى، ودوره يأتى بعد الإيمان، والفيلسوف المسيحى يؤمن أولاً ثم يتعقّل ما آمن. وطوّر القديس **أنسلم** (١٠٣٣ - ١١٠٩م) هذا المبدأ فى كتابه **Proslogion**، فأولاً يأتى الإيمان الراسخ، ثم ينبغى أن يسعى الإيمان أن يفهم أسرار العقيدة بالعقل، فأمّا التوقّف عند مرحلة الإيمان وعدم تجاوزها إلى مرحلة التعقّل فذلك إهمال. وأيضاً فإن تعقّل العقيدة قبل أن تؤمن بها إدعاء وغرور، وكلاهما **الإهمال والغرور** يتوجب الوقاية منهما. وعلى عكس **أنسلم** كان القديس **توما الأكوينى**، ففلسفته لم تكن إلا فلسفة عقلية محضه استمدها جميعها من فلسفة **أرسطو**، مع تعديل ما لا يتلاءم منها مع العقيدة المسيحية، والإيمان عنده يبدأ من العقل أولاً، وبراهينه على وجود الله يستمدها من **أرسطو** وشُرّاحه **كالفارابى وابن سينا**. وتطورت نزعته العقلية عند آخرين مثل **مالبرانش** (١٦٣٨ - ١٧١٥)، وكان يرى أن التجربة الدينية كالتجربة الفيزيائية، ينبغى ملاحظتها على طريقة **ديكارت** بنفس الاهتمام الذى للتجربة الفيزيائية، ومنهجه كما يقول: «ينحصر فى الانتباه لما ينيرنى ويقودنى»، وكما أن العالم الفيزيائى موضوعه وقائع الطبيعة، فكذلك الفيلسوف الدينى موضوعه **العقائد الإيمانية**. وتجارب الفيلسوف الدينى: «هى وقائع الدين

والعقائد المقررة، فهذه هى تجاربى فى أمور الدين. وإذا شعرت أنى سأصطدم فى لحظة ما بالعقل، فإنى أتوقف فوراً، لأن عقائد الإيمان ومبادىء العقل لا يمكن أن تتصادم، والأحرى أن تتوافق». والواقع أن المسيحية قد استدخلت فى الفلسفة **مقولات ومصطلحات** كانت فى **الفلسفة اليونانية**، ولربما يكون بعضها من الفلسفة اليونانية إلاّ أن مدلولاتها كانت تختلف، والمثال على ذلك صفات الله وأسماؤه الحسنى، فلئن كانت هى نفسها قد سبق استخدامها فى الفلسفة اليونانية إلا أن مدلولاتها اختلفت مع المسيحية، ومن ثم تميزت معانيها فى الفلسفة المسيحية عنها فى اى فلسفة أخرى. وما تزال - الكثير من الغالبية الغالبة من المصطلحات الحديثة من الفلسفة - مسيحية، وإن كانت بعض مذاهب الفلسفة الحديثة تنكر قيامها على الدين **كالوجودية**، فلولا الفلسفة المسيحية لما قامت مصطلحات كالحرية، والفردية والشخصية، والمسئولية، والاختيار، والجبر، والخطيئة، والسقوط، والخلاص. وعموماً فالموضوعات الأثيرة فى الفلسفة المسيحية من نوع البحث فى النفس وخلودها، وتحصيلها للمعرفة، ومعنى المعرفة الصحيحة، وهل بإمكان العقل إدراكها بدون مساعدة من الله، وخلق العالم، والزمان، وكمالات الإنسان، والخير والشر، والحرية والضرورة، والطبيعة الإنسانية، وماذا يعنى التاريخ، والصلة بين العقل والنقل، وبراهين وجود الله. وفى رسالة **القديس بولس الأولى** لأهل كورنثه: أن أهل اليونان نشدوا **الحكمة** التى تقوم على الإرادة العاقلة أو على المعرفة العلمية الصحيحة، والمسيحية عارضت هذه الحكمة لأنها ديانة عقيدة وليست مذهباً فى المعرفة، وتقوم على فكرة الخطيئة وليست كذلك الحكمة أو الفلسفة، والخطيئة تطالب بالتكفير، ولا يمكن ان يقبل الله التوبة إلا بلطف منه. وإذن فهناك فرق بين الفلسفة اليونانية وبين المسيحية. والعقيدة شىء لا يُبرهَن عليه، بعكس الفلسفة، وفلاسفة المسيحية قاموا ليبرهنوا على ان الحكمة أو الفلسفة هى الدين. ويُذكَر ان أول هؤلاء الفلاسفة كان القديس **يوستينوس Justinus** (١٠٠/١١٠ - ١٦٣/١٦٧م)، ونعرف من تاريخه أنه كان وثنياً، وعاش فى نابلس فى أواخر القرنالثانى الميلادى، ولم يعتنق المسيحية إلا بعد أن طلب الحقيقة وسعى إليها وتقلّب بين مختلف مدارس الفلسفة، فكان مرةً رواقياً، ثم كان مشائياً، ثم فيثاغورياً، ثم افلوطينياً، واستهواه ما قيل له عن الله، وظن أنه قد ادرك الحكمة أخيراً، إلا انه التقى مسيحياً، واعتقد فى كلامه، وآمن بالمسيحية، ورأى أنه هذه المرة قد ادرك الحكمة، وانه بعد ان صار مسيحياً قد تحقق فيه لأول مرة أنه **الفيلسوف المسيحى** اى محب **الحكمة المسيحية**. وسافر من اجل ذلك إلى روما يبشّر بالمسيحية، وافتتح فيها **مدرسة للفلسفة المسيحية**، وكتب دفاعين عن النصارى والنصرانية، عقد فيهما الصلة الوثيقة بين المسيحية ومذاهب الفلسفة اليونانية، واعتبر ان

فلاسفة اليونان لم تجانبهم الحكمة ولكنهم لم يروا من الحقيقة إلاّ جانباً منها، فما من مذهب من مذاهبهم إلا ويتضمن جزءاً من الحقيقة الكلية التي تشتمل عليها جميعا الفلسفة المسيحية. وتساءل: فكيف وصلتهم أجزاء الحقيقة وهم كانوا أسبق على المسيحية؟ وبمثل ذلك أيضاً قال **فيلون اليهودي**: فقد توصل إلى أن أصل الفلسفة اليونانية إنما هو **التوراة**، فالتوراة سابق عليها، واليونانيون لم يُحسنوا الاقتباس ولكنهم شوّهوا ما فهموه، وحوّروه بحسب أهوائهم، فكانت مذاهبهم المتضاربة، وكانت هذه الأجزاء المبتورة التي تمثّلوها من الحقيقة التوراتية. وإلى هذا الرأي أيضاً يذهب **القديس بولس** في رسالته إلى أهل رومية عندما يقول لهم: إن المسيحية لم تجيء بالجديد، فما جاءت به إنما هو القانون الطبيعي الذي كان عند اليونان، فلم يكن لديهم أي عذر في أن لا يقرّوا بالحقيقة الإلهية. **ويوستينوس** يقول: إن الافلاطونية المحدثة موجودة بأجمعها في **إنجيل يوحنا**، فالكلمة هي الله، وكانت قبل المسيح وبعده، ونور الكلمة تجسّد بولادة المسيح، وكل من تحدّث بالكلمة فهو يتحدث باسم المسيح، سواء قبل ولادته أو بعده، وعلى ذلك فإن **أفلاطون** كان مسيحياً، وكذلك **سقراط**، والحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية، **والمسيحية هي** التجسيد الحقّ لكل الحقائق السابقة واللاحقة، وهي الفلسفة الحقيقية باسم الفلسفة!! - يا سبحان الله!

●●●

الفلسفة الهندية

Indische Philosophie; Philosophie Indienne; Indian Philosophy

الفلسفة الهندية في جوهرها دينية، وغاية التفلسف عند الهنود تحقيق **الخلاص (الموكسا Moksa)**، وله عندهم آلاف الطرق، **والطريقة (دارسانا Darsana)** هي نسق أو مذهب **والميتافيزيقا هي** مجال التفكير الفلسفي عندهم، وموضوعه **التجربة الدينية** بمختلف أشكالها، غير أن للهنود اتجاهات طبيعية ومادية كذلك، ولكن بسبب غلبة الطابع الديني تصنّف فلسفتهم إلى أصولية وغير أصولية، **والأصولية** هي التي تستقي من **الفيدا**، وأساسها كتب **اليوبانيشاد**، وتقوم المدارس الهندية على الاختلاف في فهم النص وتفسيره، وتتراوح بين التصديق بوجود إله واحد وإنكار الألوهية. أما المدارس **غير الأصولية**، أي التي لا تأخذ من اليوبانيشاد فهي **البوذية**، **والجاينية Jainism والمادية**، والأخيرة راحت لبعض الوقت ولكنها لم تصمد لتصبح من التراث. وكانت نشأة **الفيدا Veda** بشمالي الهند بين الآريين، سلالة الغزاة الهنود الأوروبيين، نحو سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد ولم تبدأ كتابة النصوص الدينية إلا ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد. وكذلك لم تبدأ كتابة النصوص غير الأصولية إلا ابتداءً من أواخر القرن السادس قبل الميلاد، واستمرت حتى أوائل القرن

الخامس قبل الميلاد، واستلزم لذلك كتابة الشروح عليها أو المأثورات (السوترات **Sutras**) ابتداء من القرن الرابع قبل الميلاد، واستمرت حتى القرن السادس الميلادى، وقامت على اختلافاتها مذاهب شتّى. وكذلك تفرّقت **البوذية** إلى فِرَق متنازعة، فيها الكُثْرية اللاادرية، والواحدية المثالية. وكانت الفترة من القرن الثامن حتى السادس عشر الميلادى خصبة للغاية، وبلغت اوجها فى نصفها الأول، بينما أجدب القرنان السابع عشر والثامن عشر. وفى أواخر القرن التاسع عشر اتصلت الفلسفة الهندية بالفلسفة الأوروبية، وخاصةً البريطانية فى مرحلتها بعد الهيجلية، ونتج عن ذلك بعثٌ **للهندوسية** فى المائة سنة الأخيرة، ومن ثم يمكن تقسيم مراحل الفلسفة الهندية إلى أربع مراحل، امتدت **الأولى** من ٨٠٠ ق.م إلى ٤٠٠ ق.م، وكانت فترة تأصيل التراث وكتابته، **والثانية** من ٤٠٠ ق.م إلى ٦٠٠م، وفيها اختلفوا حول فهم النصوص، وتباينت شروحها ، **والثالثة** من ٦٠٠م إلى ١٦٠٠ وفيها قامت المذاهب ونطورت على الشروح المتنوعة والرؤى المختلفة، **والرابعة** ابتداءً من ١٨٥٠ حتى الآن. ويمكن إجمالاً تسمية الفترات الأربع باسم **القديمة، والكلاسية، والوسيطة، والحديثة**. وتصنّف المدارس الأصولية فى ست، تجمعها **ثلاث** مجموعات : **اليوجا Yoga**، **والسامخيا Samkhya**، **والمايماسا Mimamsa**، **والفيداتا Vedanta**، **والنيايا Nyaya**، **والفايشيكا Vaisesika**. والمدرسة **الأولى** فى كل مجموعة عملية، والثانية هى أساسها النظرى أو الميتافيزيقى. غير أن هذا التقسيم ليس دقيقاً، ذلك لأن كل مدرسة عملية لها فلسفتها الخاصة التى تختلف بعض الشىء عن فلسفة المدرسة النظرية. وعلاوة على ذلك هناك مدارس لا تندرج ضمن هذه المجموعات، مثل **شايفا سيدهانتا Saiva Siddhanta** التى تقوم على عبادة الإله **شيفا**. والمدارس السابقة كلها ثنوية تميز بين الروح الشخصى والروح الكلى، ويقوم تباينها على تباين مفهوم هذه العلاقة، **فالسامخيا والمايماسا** ملحدتان، **واليوجا والنيايا والفايشيكا** عقائد مؤمنة. وتذهب **السامخيا** إلى أن العالم يتكون من الطبيعة (براكرتى **Prakrti**)، والأرواح (بوروسا **Purusa**). والروح لا فعل لها إلا من خلال أعضاء الحس. والطبيعة فاعلة وغائية. والعالَم يتراوح عليه الكون والفساد، ولكلٍ فترة، ويمتلأ بقوى ثلاث هى المواد التى تتكون منها الأشياء، وتطوُّر الكون يحدث بفعل اللاتوازن بينها، وكما يحدث الإدراك بانفعال أعضاء الحسّ بالحوادث الخارجية، وما يسمى بالذهن أو الحس المشترك (ماناس **Manas**)، والعقل (بودى **Buddhi**)، ثم يكون فعل الروح على هذه الصور الذهنية فيشرق الإدراك. وهذه **الغائية** التى فى الطبيعة هى حدت ببعض مفكرى **السامخيا** أن يقولوا فيما بعد بوجود إله، وأن إشراق الروح على الصور العقلية ليتم الإدراك لا يكون إلا

بلطف منه، وهو ما تسميه إرادة الإله. وأهم كتب السامخيا هو السامخيا كاريكا Samkhyakari-ka أو الأشعار الموجزة عن السامخيا، وترجع إلى القرن الثالث. وكان اتصال اليوجا بها قديماً جداً، ويرجعه البعض إلى نحو القرن الثانى، كما يبدو ذلك من كتابها «مأثورات اليوجا Yoga-sutras». كما ترجع الفايشيكا إلى القرن السادس قبل الميلاد، أو ربما قبل ذلك، لكنها لم تتبلور كمذهب إلا فى نحو ١٠٠ ق.م، فى كتابها «مأثورات الفايشيكا Vaisesikasu-tras» التى وضعها كانادا Kanada. واندمجت المدرسة فى القرنين الخامس والسادس فى مدرسة النيايا وصارت من المدارس المؤلِّهة. وكانت نشأة النيايا نفسها فى عهد التفلسف الهندى، وتعود «مأثورات المنطق Nyayasutras» ربما إلى القرن الثانى، وتقول لأول مرة بالعناصر الذرية، ثم قامت مدرسة المنطق الجديد أو النافيانايا Nav-yanyaya نحو سنة ١٢٠٠ بفضل جهود المنطيق جانجيسا Gangesa. ومن اندماج المدرستين كان الفكر الذرّى المنطقى، أى الذى يربط بين المنهج المنطقى مع القول بالأصل الذرّى للعالم. ولا تعنى الذرية أن أصحابها كانوا ماديين، فالعكس هو الصحيح، فقد ظهرت مشاكل كثيرة فى ثنايا النظرية كان لابد معها أن يقولوا بوجود إله أو عناية إلهية توجّه اتحاد الذرات وتخليق الكائنات. ومع ذلك فقد كان هذا الأصل الذرى هو ضرب من التفكير المادى الذى بدأ فى الهند منذ القرن السادس واستمر دائماً، وكان سبباً فى كثير من الأدب الفلسفى المثالى الذى تصدّى بالردّ على هذا الاتجاه. ونشأت المايمامسا من محاولات تأويل النصوص القديمة، مع إبراز الناحية الطقوسية فيها، وكانت أولى الشروح عليها «مأثورات المايمامسا Mimamsasutras» التى دونها جايمينى Jaimini، والتى أخذت شكلها الحالى بين سنتى ٢٠٠ قبل وبعد الميلاد، ثم انقسمت إلى مدرستين، مُعلّم الأولى كوماريلا بهاتا Kumarila Bhatta (القرن السابع)، ومعلّم الثانية معاصرُه برابهاكارا Prabhakara، وتأثرت بمدرسة المنطق الجديد أو النافيانايا Navyanyaaya فيما يبدو فى القرن السابع. ومع أن الفيدانتا تُصنَّف بأنها مدرسة متكاملة، إلا أنها انقسمت فرقاً، أهمها الأدفايتا Advaita، والفيشيستادفايتا Visistadvaita، والدفايتا Dvaita، والبهيدابهيدا Bhedabheda وتعنى الواحد فى التنوّع، بمعنى أن الإله براهمان Brahman «هو العالَم وليس العالَم» التى قال بها «بهاسكارا Bhaskara». وكتاب الفيدانتا Vedanta عبارة عن مأثورات براهمية وضعها بادارايانا Badarayana الذى يُعرَف أحياناً باسم فياسا Vyasa أى المنظِّم. ومن فلاسفة الفيدانتا: شانكره Sankara (٧٨٨ - نحو ٨٢٠) وهو يعتبر البراهمان والأتمان أو النفس واحداً، أى أنهما النفس الكلية التى تسرى فى العالم، ورامانوجا Ramanuja (القرن الثانى عشر) الذى قال إنهما شيء واحد، ولكنهما متغايران كذلك، ومادهافا Madhava

(القرن الثالث عشر) الذى مايز بين الواحد المطلق والعالم والنفوس. أما فى القرن التاسع عشر، فباتصال الفلسفة الهندية بالفلسفة البريطانية ، تبين التشابه بين الفيدانتا والمسيحية، فانتشرت البعثات التبشيرية ، وتزعّمها هنود من امثال راجا رام موهان روى Raja Ram Mohan الذى أسّس حركة براهمو ساماج Brahmo Samaj (١٨٢٨) ، وسوامى فيفيكاناندا Swami Vivekanande مؤسّس حركة راماكريشنا Ramakrishna التى بشّر بها اصلاً القديس البنغالى راماكريشنا (١٨٣٤ - ١٨٨٦) ، ويؤكد الحركة الأخيره على وحدة الأديان والعمل الاجتماعى ، واتجهت اخيراً على يد سارفيبالى Sarvepalli رادهاكريشنان Radhakrishnan إلى إعادة صياغة الأدفايتا Advaita لتكون ايديولوجية. وكان من أبرز فلاسفة هذا الاتجاه بهاتاشاريا Bhattacharya (١٨٧٥ - ١٩٤٩)، ويدعو إلى التوجه إلى التجربة نفسها، ووصفها ظاهرياً ونقدها، بدلاً من التوجه إلى التراث الميتافيزيقى، وفسّر ذلك بأنه يحقق الذات كتجربة خالصة، وأورويندو Aurobindo، وبانيرجى Banerjee (ولد ١٩٠٩) واسلوبه كنطى محدث. وفى القرن العشرين اشتهر سورينددانات داسجوبتا Surendranath Dasguppta (١٨٨٥ - ١٩٥٢) مؤلف «تاريخ الفلسفة الهندية A History of Indian Philosophy»، (خمسة مجلدات)، ومورتى Murti مؤلف «الفلسفة المركزية للبوذية The Central Philosophy of Buddhism»، (١٩٥٥)، وجاياتيليكه Jayatilleke مؤلف «نظرية المعرفة البوذية فى بواكيرها Early Buddhist Theory of Knowledge»، (١٩٦٣).

(اقرأ أيضاً الجاينية، والبوذية، والكارما، والنيرفانا، إقبال، والأحمدية، والقاديانية، وشانكره، واليوجا، والهندوسية والباسنوية، والباهودية، والبهادونية، والزردشتية، والبوهرة كلاً فى مكانه).



مراجع

- C.A. Moore : A Source Book in Indian Philosophy.
- J.H. Murihead : Contemporary Indian Philosophy.



فِن (يوحنا) John Venn

(١٨٢٤ - ١٩٢٣) بريطانى، ولد فى هل Hull، وتعلّم بكيمبردج وعلّم بها، واشتغل لمدة أربع سنوات قسيساً، واستقال تحت تأثير سدجويك، ودى مورجان، وبول، وأوستن، ومِل، ونقل اهتمامه من اللاهوت إلى المنطق، وعاد نهائياً إلى كيمبردج، واشتهر بثلاثة كتب

هي: «منطق المصادفة The Logic of Chance» (١٨٦٦)، و«المنطق الرمزي Symbolic Logic» (١٨٨١)، و«مبادىء المنطق التجريبي أو الاستقرائي Principles of Empirical or Inductive Logic» (١٨٨٩)، ودوره فيها دور الناقد أو العارض لأفكار قال بها غيره. وهو من اتباع بول Boole، ومِل إلى حدّ ما، ويدافع عن الاثنين ضد انتقادات جيفونز Jevons من ناحية، والمناطقة المثاليين من ناحية اخرى. وكتابه الأول أهم كتبه لانه شرحٌ دقيقٌ لنظرية التكرار frequency في الاحتمال، لكنه رغم أصالته قد استعان فيه إلى حد ما ببعض افكار ليزلي إليس Ellis وما تزال نظريته في التكرار صامدة رغم ما يوجّه إليها. وربما كان كتاب «المنطق التجريبي» اقل كتبه شاناً لاعتماده الكبير على منهج مل والنتائج التي ينتهي إليها بالرغم من تشككه في قيمة المناهج الاستقرائية ونقده لفكرة السببية. اما كتاب «المنطق الرمزي» فهو استعراض لما كتب في هذا الباب، وترجع أهميته لدقة معلوماته وشمولها.

مراجع

- J.M. Keynes : Treatise on Probability.

فندلبانت (وليام)

Wilhelm Windelband

(١٨٤٨ – ١٩١٥) الماني، ولد في بوتسدام، وتعلّم في ينا وبرلين وجوتنجن، وعلّم الفلسفة في زيورخ وفرايبورج وستراسبورج وهايدلبرج، وكان تلميذاً للوتسه وكونو فيشر، وتزعّم مدرسة بادن للكنطية المحدثة، واشتهر بتاريخه للفلسفة، وطريقته في عرض المشاكل الفلسفية تاريخياً بدلاً من كتابة تاريخ كل فيلسوف على حدة، وتطبيقه مبادىء النقد الكنطي على العلوم التاريخية.



مراجع

- Windelband : Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1892.

- Collingwood, R.G.: The Idea of History.



فنكلمان (يوحنا يواقيم)

Johann Joachim Winckelmann

(١٧١٧ – ١٧٦٨) الماني، اشتهر بانه مؤسس علم الآثار القديمة وتاريخ الفن، وكان أول من نبّه إلى القيمة الجغرافية والاجتماعية والسياسية والثقافية للأثر الفني بالإضافة إلى قيمته النفسية والجمالية. وتتناثر نظريته الجمالية

فى عدد من الكتب اهمها : «ملحوظات عن عمارة القدماء Anmerkungen über die Baukunst der Alten» (١٧٦٤) ، و«بحث فى قوة الشعور بالجمال وفى تدريسه Abhanlung über die Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst und dem Unterricht in derselbe» (١٧٦٤)، و«تاريخ الفن القديم Geschichte der des Alterhums» (١٧٦٦).

وهو يقول إن الجمال لا يُعرَف، وانه سرّ من أسرار الطبيعة الكبرى التى لم يستطيع الإنسان أن يحيط لثامها، وأنه يعبر عن نفسه فى التناسب واتساق الأضداد، وتُحسّه الحواس، ويتذوقه العقل ويخلقه. والفارق بين الجمال المحسوس والجمال المثالى، أن الاول هو الطبيعة أو محاكاتها، والثانى جُماع اجمل ما فى الطبيعة، كأن نرسم امرأة بحيث نطرح فى كل جزء من الصورة اجمل ما نستطيع أن نحسّه من جمال فى عدد من النساء. وأروع ألوان الجمال المثالى ما كان تجسيداً لفكرة نبيلة ومضمون أخلاقى. وظل فنكلمان اميناً لعددٍ من مكتبات الفنون والآثار حتى اغتيل فى احد فنادق تريستا!

●●●

مراجع

- Zbinden, W.: Winckelmann.

●●●

فهمى هويدى «الصحفى»

محمود فهمى عبد الرزاق هويدى، إسلامى مصرى، من مواليد اغسطس سنة ١٩٣٧، بقرية الصف من قرى الجيزة، وأصوله العائلية من قرية بجيرم بالمنوفية. تعلّم بالحقوق، ووالده من رجال القضاء، من بيت دين، ومن أسرته نابهون منهم الدكتور يحيى هويدى أستاذ الفلسفة، والدكتور محمد هويدى عالم النفس، والدكتور فهمى هويدى عالم الهندسة. ويقول الأستاذ **فهمى** إن انتماءه للطبقة الوسطى المشتغلة بالزراعة غالباً، غير أن الرقعة الزراعية بالبجيرم صغيرة، ولذلك فأبناء القرية يتوجهون بتطلعاتهم للعلم وللتفوّق، ويتخرّج منهم كثيرون من الجامعات المصرية.

ومؤلفات الأستاذ فهمى كثيرة بلغت الأربعة عشر، ابرزها «**القرآن والسلطان**» (١٩٧٩)، و«**التدين المنقوص**»، و«**الإسلام فى الصين**»، «**إيران من الداخل**»، و«**مواطنون لا ذميون**»، و«**الإسلام والديموقراطية**»، و«**تزييف الوعى**» (تُرجم إلى عدد من اللغات)، و«**المُفترون : خطاب التطرّف العلمانى فى الميزان**».

وانتمى **فهمى هويدى** فى بداية حياته إلى جماعة الإخوان بحكم اتصال والده بهذه الجماعة فى البحيرة، وكلّفه ذلك اعتقال الوالد والإبن، وظل معتقلاً مدة سنتين (١٩٥٤ - ١٩٥٦)، ومُنع من الكتابة فى الأهرام فى عهد السادات لمدة أربع سنوات (من ١٩٧٦ حتى

١٩٨٠)، ثم صدر الأمر بفصله سنة ١٩٨٠، ولم يعد إليه إلا سنة ١٩٨١ بعد وفاة السادات.

ورؤية الأستاذ فهمى **وسطية**، والإسلام عنده **هوية وثقافة**، وليس تطرّفاً، وربما كان العلمانى المعتدل اقرب إليه كإسلامى من المسلم المتطرف، والمسلم فى رأية ليس منوطاً به محاسبة الآخرين عن معتقداتهم، وإنما الحساب على الله تعالى، والمهم هو **تعايش الديانات والثقافات**، والوطن يشمل الجميع بصرف النظر عن الاعتقاد، وفى أوقات كالتى نعيشها فإننا جميعاً نعانى نفس المازق، فأنا كمواطن لدى مصرية مجرّحة وديموقراطية مهشّمة، وإسرائيل جاثمة على صدورنا، فكيف يمكن أن نفرّق بين بعضنا البعض كمسيحيين أو مسلمين أو علمانيين؟ واعتقاد **فهمى** أن الصف الوطنى يمكن أن يستوعب كل الاتجاهات السياسية والفكرية والعقائدية لو خلصت النيات، غير أننا قد نقول إننا وطنيون، ومع ذلك يطعن فى وطنيتنا أن نجد بعضنا وله تعاملات مع إسرائيل. واعتقاده أن التمييز بين الوطنيين لا يجوز إلا من ناحيتين - أولاً **المرجعية**، ثم ثانياً **نقطة المنتهى**. والأستاذ **فهمى** وطنى ومرجعيته إسلامية، ويحلم بدولة تسودها القيم الإسلامية، واستخدام اللافتات هو الشىء المضلّل، ففى بولندا فى الانتخابات الاخيرة خرج علينا من يحمل شعار «لتكن بولندا هى بولندا» فما هو المعنى الذى يقصد إليه؟ فالمهم هو ما يعنيه الشعار، أو المهم هو المضمون، تماماً كشعار **الإسلام هو الحل**، فبمجرد مناقشة هذا الشعار سنجد أن الملتفّين حوله والمنادين به لكل منهم مضمونه الخاص. وهناك على الساحة الكثير من الدعاوى الإسلامية، وإسلام الأستاذ **فهمى هويدى هو الإسلام البسيط المعتدل**، المتطلّع إلى حياة متحضّرة تحفظ للمسلم كرامته، وتلبى حاجاته وتطلعاته، طالما هى داخلة ضمن الحلال وبعيدة عن الحرام.

وعنده أن **الإسلام السياسى** لافتة حديثة نسبياً، فالإسلام لا يمكن فصله عن السياسة، وكل دعاوى الإصلاحيين لا يمكن إلا أن تدخل ضمن بند السياسة، والأفضل أن نتحدث عن الحركات الإسلامية باعتبارها محاولات إحياء، وعلى أى الأحوال فإن اختزال الإسلام فى شعار واحد مسألة تخل بمضمون الإسلام، لأن الإسلام هو : **مجموعة من القيم تشكل نمط حياة ورؤية للكون فيها السياسة وغير السياسة.**

ومن رأى الأستاذ **فهمى هويدى**: انه لا يوجد **صراع أديان**، بل الموجود هو **صراعات حضارية**، وتنسحب على كل الأديان بما فيها الكونفوشية والبوذية والهندوسية، ولا يوجد بين الأديان الكتابية بالذات أى صراع، وعلى العكس فالمشترك بينها أكبر من أن يُحصَى حالياً، لأن التحديات الاجتماعية والاخلاقية والاقتصادية والسياسية والفكرية إلخ واحدة، ولعل ذلك كان واضحاً فى مؤتمر السكان الذى عقد أخيراً

بالقاهرة، فكان المسلمون فيه وممثلو الفاتيكان يتكلمون كلاماً واحداً، وكلما كانت المسألة المعروضة للبحث تتناول النواحي الأخلاقية الإيمانية فإن الآراء فيها كانت تتوافق.

ويقول الأستاذ **فهمي هويدى**: إن مجتمعاتنا في حاجة إلى **فقه للأقلية الإسلامية** في الدول التي تكون الأغلبية فيها من ديانة أخرى، والمسألة في **الشيشان** أن سكانها كان ينقصهم التشريع المناسب لهم ضمن الغالبية من الروس، وأمّا في **البوسنة** فالتجربة مختلفة، لأننا بإزاء دولة معترف بها وتتألف من عدة أجناس وديانات، وكان المطلوب أن تتعايش جميعها ضمن إطار الدولة الواحدة، غير أن أحد الأجناس غالى في مطالبه وأظهر تطرفاً وارتكب ممارسات إرهابية بهدف تطهير البوسنة من المسلمين. ومن رأى الأستاذ **فهمي** أن هناك الكثير من الغوغائية تحفل بها الساحة الدولية وتتوه فيها المعاني والأهداف وتقل الوسائل.

وإرهاب السلطة عند الأستاذ **فهمي هويدى** لا يقل خطراً عن إرهاب المتطرفين الإسلاميين، وهناك الكثير من الكرابيج مرفوعة ومسلطة من البعض على البعض، وأكثر الكرابيج إرهاباً هي كرابيج السلطة، وهي تعطى يومياً دروساً للشعب في الإرهاب.

ويقول الأستاذ **فهمي**: إن **ولاية الفقيه** المؤسَّس عليها الدستور الإيراني والتي تقوم عليها الحكومة الإسلامية في إيران هي جزء من الخصوصية الشيعية وولاية الفقيه عند الشيعة، وعندنا لا توجد ولاية للفقيه وإنما الولاية للأمة الإسلامية، أو الجماعة المسلمين.

●●●

فؤاد كامل «المترجم»

(١٩٢٧ - ١٩٥٥) مترجم الفلسفة المشهور، **فؤاد كامل عبد العزيز**، وجودى متصوّف، مصرى، عمُّه **عمر عبد العزيز** صاحب روايات الجيب، أكبر مشروع للترجمة من الآداب الأجنبية إلى العربية، قيل بلغ عدد المؤلفات التي أشرف على ترجمتها ألف رواية من عيون الأدب العالمي، وعليها تتلمذ غالبية مثقفينا في العالم العربي. **وفؤاد** نهج كعمّه، وتعلّم اللغات، فكان يتقن الفرنسية والإنجليزية والألمانية، وتزوّج وأنجب ولدين وبنتاً، كلهم يتقنون اللغات واستوطنوا بالخارج حالياً، وتخرّج **فؤاد** من كلية الآداب قسم الفلسفة سنة ١٩٤٩، واشتغل بالحركة الفكرية في مصر، ورأس إذاعة البرنامج الثاني (الثقافي) بالقاهرة، وطوّره للأفضل، وعمل مترجماً ومراجعاً بمركز الأمم المتحدة بجنيف، وله **خمسة وثمانون** كتاباً في الفلسفة، جميعها من الكتب الثقال لكبار فلاسفة العالم، ومن أجل ذلك نال جائزة الدولة في الترجمة سنة ١٩٦٩، ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى. ومن كتبه المؤلفة **«الفرد في فلسفة شوبنهاور»** رسالة ماجستير، **و«الغير في فلسفة سارتر»**، **و«أندريه مالرو شاعر الغربة**

والنضال»، و«فلاسفة وجوديون». ومن مترجماته: «الله في الفلسفة الحديثة» لجيمس كولينز، و«الموسوعة الفلسفية المختصرة» لإرمسون، و«المذاهب الوجودية» لجوليفيه، و«الدين والتحليل النفسي»، و«الخوف من الحرية» لإريك فروم، و«الأسس الوجودية للعلاج النفسي» لرولو ماى، و«الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر» لجان فال، و«الحلم والواقع»، و«العزلة والمجتمع»، و«أصل الشيوعية الروسية» وهذه الكتب الثلاثة لبيرديائيف، و«قدر الإنسان»، و«الأمل» لمالرو. رحم الله «فؤاد كامل» - كان ثروة فلسفية!

●●●

فورفوريوس

Porphyrios; Porphyre; Porphyry

(نحو ٢٣٢ - ٣٠٥م) أحد المؤسسين للأفلاطونية المحدثة، واسمه الحقيقي ملكوس، واسمه القلمي فورفوريوس، وشهرته **فورفوريوس الصوري Porphyre de Tyre**. ولد في بلدة **صور** من أبوين سوريين، ودرس الفلسفة بأثينا، وارتحل إلى روما وانضم إلى الجماعة التي يرأسها **أفلوطين**، وبعد وفاته ترأسها لبعض الوقت، وإليه يرجع فضل جمع محاضرات **أفلوطين** وشرحها والدفاع عنها بمؤلفات تخصه، وجعلها فلسفة قائمة بذاتها امتد تأثيرها فعمّ الإمبراطورية الرومانية كلها، وإليه كذلك يرجع فضل شرح بعضٍ من فلسفة **أرسطو** وإدراجه ضم المنهج الجامعي حتى من قبل أساتذة من التابعين لأفلاطون. وله «**حياة أفلوطين**» يؤرّخ فيه لأستاذه ويكتب عن نفسه، ونفهم أن مزاج المدرسة لم يكن يوافقه فقد كانت له طبيعة حارة بينما أستاذه يتميز بالهدوء، وربما لأن أستاذه أوكل إليه كل العمل أصيب **فورفوريوس** بالاكتئاب وفكّر في الانتحار، ونصحه **أفلوطين** بالسفر لبعض الوقت، ووعده أن يحتفظ له بمحاضراته التي اشتهرت من بعد باسم **التاسوعات**، وهي رائعة أستاذه التي تولى **فورفوريوس** نشرها وشرْحها بعد وفاته.

ويعتبر فورفوريوس **أول الأفلاطونيين المحدثيين هجوماً على المسيحية**، وما يزال كتابه «**ضد المسيحيين**» مرجعاً في كشف التعارض الزمني لبعض الأجزاء من الأناجيل، وكشف حقيقة مؤلفيها، إلا أنه اشتهر بشكل خاص بكتاب «**إيساغوجي Isagoge**» أو «**المدخل إلى دراسة المقولات Sententiae ad Intelligibilia**» يشرح فيه مقولات **أرسطو** الخمس فيما يسمى **شجرة فورفوريوس Baum des Porphyre**، وهي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعَرَض، التي سميت فيما بعد **بالمحمولات Categories**. واشتهر الكتاب عند العرب وترجمه وشرحه كثيرون، منهم أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، وأبو بشر متّى بن يونس، ويحيى بن عدّي، والحسن بن سوار،

وعبد الله بن المقفع، وقسطا بن لوقا. وألّف ابن سينا المدخل في المنطق من كتابه الشفاء يشرح هذه المحمولات، ووُضعت عشرات الشروح على الكتاب للابهري، والرازي، والكاتي، والشرواني، والشالجي، والفناري، والتبليسي، والشيرازي تلميذ الجرجاني، والشيخ زكريا الانصاري، والآمدي، والقزويني، والأشموني، والحفني إلخ، وكما يقول القفطي اصبح الكتاب علماً لا على المنطق فحسب وإنما حتى على القياس والبرهان والمغالطة والشعر.

●●●

مراجع

- Bidez, R.: Porphyrios.

●●●

فورون Pyrrhon; Pyrrho

(نحو ٣٦٠ – ٢٧٠ ق.م) إمام الشكّاكين، وصاحب المذهب اللاأدري، والبعض يسميه المذهب الفوروني **Pyrrhonism** نسبةً إليه. ولم يترك لنا كتابات مثله مثل سقراط، وكل ما عرفنا عنه عرفناه عن طريق ديوچين اللايرتي في كتابه «سِيَر الفلاسفة الكبار». ومذهبه اسلوبٌ في الحياة **agoge** وليس مذهباً في الفكر. وفيرون ولد ومات في إيليس، وتتلمذ على إنكزارخوس أحد اتباع ديمقريطس، وكان من القائلين بمذهب السعادة **eudaemonism**، وهو مذهب يلتمس السعادة كأساس للسلوك الأخلاقي، واشتغل لبعض الوقت فيلسوفاً ببلاط الإسكندر، وارتحل معه غازياً إلى الهند، واطّلع على متصوّفيها وشاهد فقراءها. وتقوم الفورونية أو مذهب فورون على إنكار العلم واليقين، لأن المعرفة لا يمكن أن تنهض إلا على ما تزوّدنا به الاحاسيس، فهي العلم بالظواهر، ولا سبيل إلى بلوغ حقيقة الأشياء او الأشياء في ذاتها، وليس بوسع الإنسان أن يتأكد مما يبدو له ويعرف أنه حقيقة الشيء، ومن ثم فكل قضية تحتمل السلب والإيجاب، وليس من سبيل إلى الحكم على حجّةٍ ما بأنها أكثر يقيناً من نقيضها، وتقتضي الحكمة أن نعدل عن الإيجاب والسلب، وأن نعلق الحكم على الأشياء، وأن نمتنع عن الجدل. وإذا كان بلوغ اليقين مستحيلاً فلا مندوحة أن نقابل هذا الوضع باللامبالاة، وأن نقنع بالعرف ونخضع لما اصطلح عليه الناس، ونسترشد بما جرت عليه العادة ونطبق ما ارتضاه الناس من قوانين، وبذلك وحده يتحقق لنا الرضا وننعم بالطمأنينة والسعادة. ولعل هذا هو ما حدا بالبعض إلى أن يطلق على فلسفة فيرون أنها مذهب خُلقي في الشك يتميز عن مذاهب الشك الأخرى.

●●●

مراجع

- Norman MacColl : The Greek Sceptics from

Pyrrho to Sextus.

- Léon Robin: Pyrrhon et le scepticisme grec.



فورييه «فرانسوا مارى شارل»

Francois Marie Charles Fourier

(١٧٧٢ - ١٨٣٧) **اشتراكى طوباوى، وناقد اجتماعى فرنسى، وأحد آباء الشيوعية الحديثة**، من أسرة من التجار، قطع شوطاً فى التعليم العام ولكنه لم يكمله، واشتغل موظفاً، وكان دائم الاطلاع ويسافر أحياناً، وتكاد تقتصر قراءاته على الصحف والمجلات الدورية، وأحياناً كان يكتفى بقرءاة نتف من المقالات، وأحياناً يكتفى بالعناوين، وعاش فى شبه عزلة، وفجاة نشر **«نظرية الحركات الأربع والمقادير العامة Théorie des quatres mouvements et des destinées générales»** (١٨٠٨)، وأخذ يدعو لآراء معينة ويجمع حوله الانصار، ويذيع المقالات والكتيبات، وكان أهمها: **«نظرية الوحدة الشاملة Théorie de l'unité universelle»** (١٨٢٢): و**«العالم الصناعى والاجتماعى الجديد Nouveau monde industriel et societaire»** (١٨٢٩). وفى اعتقاده أن **الكون** قوامه النظام الذى أوجدته العناية الإلهية، لكن الإنسان فشل فى إدراكه فعمّت الفوضى، ومن ثم شاع البؤس، ولكى يسود العالم نظام كالنظام الكونى ينبغى أن تكون المجتمعات والإنسان على الحال الطبيعية، وأن تُطلق للإنسان نزعاته **الثلاث عشرة** التى فطره الله عليها، والتى وقفت فى طريقها المدنية وقمعتها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحطيم هذه التجمعات المدنية الكبرى وتوزيعها على **قوى صغيرة phalanxes**، وتتألف كل قرية من نحو ١٨٠٠ رجل وامرأة وطفل، تتوزع فى فرق متنوعة المهن والهوايات، وينضم إليها كل شخص راغب بحيث يؤدى فيها العمل الذى يحبه وتؤهله له إمكانياته ونزعاته، فالنزعة فى حد ذاتها ليست شريرة، حتى نزعة التآمر، ولكن المجتمع هو الذى يوظّفها التوظيف الشرير، ومن ثم فلو أوجدنا المجتمع الذى يُحسن توظيفها بشكل إبداعى يفيد المجموع لمارس الفرد نزعاته واستراح المجتمع، ومن ثم كان سعى **فورييه** الدائب هو أن يبدأ تشكيل **كتائب phalanges** تجريبية يعيش أفرادها على **الشيوعية** فى الإنتاج والتوزيع والملكية. وكان يعتقد **أن أعدى أعداء نظامه هى الفلسفة أو المذاهب الفلسفية بمجلداتها الأربعمائة ألف التى لا تحوى غير الزيف**. وكان يعتقد أن النجاح سرعان ما يصيب هذه الكتائب أو القرى، وسرعان ما تكثر حتى تعمّ العالم كله خلال سنة أو سنتين، ومن ثم يعمّ التآلف والانسجام، ونبلغ السعادة الفردية والاجتماعية. وكان يعتقد أن العالم وحدة، وأنه بمثل ما تتكون الفرق الإنتاجية وقرى الفالانج بالمحاكاة والتقليد، يؤدى التآلف والانسجام الناتجان إلى تآليفات

جديدة وتخلّفات مفيدة على الأرض وفي الكون، وتتردد أصداء الصحة على الأرض وفي الكون كله فتتكون كواكب جديدة، إلاّ أن الأرض تتخلف عن بقية الكواكب في ذلك الوقت وتكون بالمقارنة في حال يُرثى لها. وكانت اشتراكية فورييه اشتراكية فريدة، فهي تسمح بنوع من الملكية الخاصة، وتعتبر عدم المساواة مسألة ضرورية حتى تكون هناك فروق ومجموعات يعلو بعضها البعض، ولكنها اللامساواة غير الصارخة التي لا تفجّر مشاعر دونية وأفكاراً تخريبية لدى البعض وتكون عنصراً من عناصر تقويض المجتمعات.



مراجع

- Hubert Bourgin : Fourier, Contribution à l'étude du socialisme francais.



الفوضوية

Anarchismo; Anarchismus; Anarchisme; Anarchism

مذهب اجتماعي تشتق لفظته الإفرنجية من **an archos** اليونانيتين بمعنى **لاحكومة**، فهو المذهب الذي يناهض قيام الحكومات ويدعو إلى إنشاء مؤسسات اجتماعية اقتصادية بمحض اختيار الناس وإرادتهم الحرة. وكانت كلمة الفوضوى **anarchist** تعني أول الأمر الرافض للقانون والمشيع للفوضى، وبهذا المعنى نُعت **المساواتية levelers** أو الداعون إلى المساواة السياسية والاجتماعية أيام الحرب الأهلية الإنجليزية والثورة الفرنسية، ولكن مضمون الفوضوية تجاوز هذا المعنى عندما بشّر بها برودون في كتابه «**ما هي الملكية - Qu'est - ce que la propriété?**» (١٨٤٠)، وطالب بتقويض السلطة السياسية المفروضة على الشعب من أعلى، وبقيام تنظيمات اجتماعية واقتصادية أساسها الاتفاقات التعاقدية الإدارية بين جماعات الشعب (**أنظر برودون**). وحول هذين المعنيين ذاع مفهوم الفوضوية فالتبست مرة **بالعدمية ni-hilism**، واختلطت مرة **بالإرهاب terrorism**، ويرجعها مؤرخونها أحياناً إلى المجتمعات البدائية التي كانت تقوم على الملكية المشاعية والسلطة الجماعية، وأحياناً ينسبوها إلى رُسل المسيحية الأوائل، والمعلمين القدامى من أمثال **لاوتسى**، والثائرين من أمثال **سبارتاكوس**، والمصلحين من أمثال **إتيان ديلابواتييه**، **وتوماس مينزر**، **ورابليه**، **وفينيلون**، **وديديرو**، **وسويفت**. ولا شك أن **برودون** هو أبو الفكر الفوضوى، رغم أن **جيرارد وينستانلى** (١٦٠٩ – ١٦٦٠)، **ووليام جودوين** (١٧٥٦ – ١٨٣٦) كانا أسبق عليه، والأول تزعّم حركة **الحفارين diggers** أثناء الضائقة الاقتصادية التي أعقبت الحرب الأهلية، وقادهم إلى ساحات من الأرض الفضاء في جنوب انجلترا في محاولة لإقامة مجتمعات

أساسها العمل اليدوى وزراعة الأرض واقتسام خيراتها. وفشلت حركته، لكن الفلسفة أفادت منها مجموعة من الكتيبات أهمها «**قانون الصلاح الجديد The New Law of Righteous-ness**» (١٦٤٩)، وكانت دعوته ضرباً من المسيحية الفكرية. أما **جودوين** فكان فى كتابه «**بحث فى العدالة السياسية Enquiry Concerning Political Justice**» فوضوياً نفعياً (أنظر **جودين**)، بمعنى أنه دعا إلى قيام مجتمع غير طبقى يقوم على العمل، لكنه العمل الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولم تثمر دعوة **وينستانلى وجودوين**. ولم تكن الفوضوية التى ذاعت من بعد إلا بسبب **برودون**، وكانت نتاجاً للمزاوجة بين الفكر الاشتراكى الفرنسى والهيجلية المحدثة الألمانية. وانتشرت الفوضوية فى فرنسا وإيطاليا وأسبانيا وسويسرا وأوكرانيا وأمريكا اللاتينية، وكان من أعلامها **ميخائيل باكونين، والأمير بطرس كروبوتكين، وأنريكو مالاتيستا، وسباستيان فور، وجوستاف لانداور، وإليزيه ريكلوس، ورودلف روكر، وماكس شترنر، وليو تولستوى، ورومِيلا نويفنهاوس، وفيرناند بيلوتييه ، وجورج سوريل**، وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم فى ثلاثة أمور، هى اللجوء إلى العنف من عدمه، ومقدار التعاون المطلوب من الفرد مع المجتمع مع مراعاة أن لا ينتقص ذلك من حرية الفرد بوصف الفوضوية مذهباً فى الحرية، وشكل التنظيم الاقتصادى المناسب مع مجتمع ينشد الحرية. وعلى ذلك كانت هناك فوضوية تقوم على **تبادل المنافع mutualistic anarchism**، وهذه هى فوضوية **برودون** وأتباعه الداعين إلى إنشاء **بنوك** لتبادل السلع وقيام تنظيمات فيدرالية تصاعدية تحل محل الحكومات المحلية والدولة، وهؤلاء يؤمنون **بالعمل المشترك** وينفرون من العنف، ومنه الإضراب. ونقيضهم هم **الفوضويون الفرديون**، أو **الفوضوية الفردية individualisitic anar-chism** التى قال بها **ماكس شترنر**، وترفض كل أشكال التعاون الاجتماعية، وتؤمن بالفرد، فإن كان لزاماً عليه أن يتعايش مع الآخرين فذلك فى حدود وبشرط أن لا يفقده ذلك هويته وفرديته. وقد ترتب على هذه الدعوة التى عبّرت عن نفسها فى عدم الثقة بكافة التنظيمات أن قام بعض الأفراد بعدد من **الاغتيالات السياسية**، وارتبطت بذلك فى رافد من روافدها **بالإرهاب**، وتمثل فيما قام به **رافاشول وإميل هنرى**. ومع ذلك كانت بها روافد أخرى سليمة عند **الأمريكى بنيامين تكر Tucker** (١٨٥٤ - ١٩٣٩). وهذا النوع من الفوضوية الفردية الإرهابية عرفناه فى بلادنا العربية منذ مقتل **عمر بن الخطاب** حتى مقتل **الملك عبد الله، وأحمد ماهر، وأمين عثمان، وأنور السادات**. أما جماعة **باكونين**، أو الفوضوية التى ارتبطت باسمه فهى **الفوضوية الجماعية anarchisme**

collectiviste التى اشتهرت بمعارضتها للماركسية فى رابطة العمال الدوليين، وفجّرت بخلافتهما المنافسة التاريخية بين المفكرين التحررى والاستبدادى على زعامة الحركة الاشتراكية الدولية. ويتفق الجماعيون مع النفعيين فى برامجهم إلا أنهم لا يرون من سبيل إلى تقويض الدولة والنظام القائم إلا بالعنف، ويطالبون بملكية تجمعات العمال لأدوات الإنتاج بعكس النفعيين الذين جعلوا العامل، وليس العمال، هو الأصل. وقد حلّ محل الفوضوية الجماعية نوعٌ آخر من الفوضوية ارتبط ببطرس كروبوتكين، هو الفوضوية المشاعية anarchisme communiste. ويربط كروبوتكين فى كتابه «المساعدة المتبادلة» (١٩٠٢) بين إمكانات العامل وحاجاته، وهو الذى أعلن شعار الفوضوية الجديد «من كلٍّ حسب وسائله إلى كل حسب حاجاته»، واقترح إقامة مخازن سلعية يسحب منها أىٌّ مَن كان ما يحتاجه دون حساب. وعندما فشلت «كومونة» باريس فى تحقيق أهداف العمال، اتجهت جموعهم إلى النقابات تستعين بها فى كفاحها من أجل مطالبها، وتتوسل بالإضراب بوصفه أعلى مراحل العمل المشترك المباشر والوسيلة الأولى لتقويض الدولة، ومن ثم تستطيع النقابات أن تتحول إلى وحدات أساسية من وحدات المجتمع الحرّ حيث يتولى العمال إدارة المصانع، ومن هنا اشتُق اسمها «النقابية الفوضوية anarchosyndicalisme». أما الفوضوية المسالمة أو السلمية anarchisme pacifiste فكان داعيتها ليو تولستوى، والثورة التى يدعو إليها ثورة خُلقية تقوم على احتساب الحاجة كمعيار للتوزيع والإنتاج، ورفض الطاعة والتعامل بالقانون والتعاون مع الدولة والأخذ بالملكية.



مراجع

- James Joll : The Anarchists.
- Rudolf Rocker : Anarcho - syndicalism.



ڤولتير «فرانسوا مارى أرويه دى»
Francois - Marie Arouet de Voltaire

(١٦٩٤ – ١٧٧٨) فرنسى، وُلد فى باريس لأسرة بورجوازية، وتعلّم فى الكلية اليسوعية، وترك دراسة القانون إلى الأدب، وكان مزاجه فلسفياً فجاءت أغلب كتاباته الأدبية فلسفية المنحى والتناول، وأوقعته فى صدام مع الملكية والإقطاع والكنيسة، واعتقل بسببها مرتين لمدة سنة قضاها فى سجن الباستيل، وأمضى من حياته خمس عشرة سنة منفياً من باريس، وثلاثين سنة منفياً من فرنسا، ولما عاد إليها قبل وفاته بشهور خرجت باريس عن بكرة أبيها تستقبل أعظم من أنجبته فرنسا من الأدباء، وأكبر أنصار الإنسانية فى أوروبا كلها. واشتهر من مؤلفاته الفلسفية «رسائل فلسفية Lettres

Philosophiques » (١٧٣٤)، و« القاموس الفلسفى Dictionnaire philosophique » (١٧٦٤)، و« فلسفة التاريخ Philosophie de l'histoire » (١٧٦٥).

وكان ڤولتير مؤلِّهاً، ولكنه لم يؤمن بالوحى، ولم يؤمن بالله كما وصفته المسيحية واليهودية، وقال إن إلهه لا شخصى، وأنه فوق مستوى الإدراك، ولم يرفض الشرّ وقَبِله كعنصر من العناصر المتنوعة التى تؤلِّف التناسق الكونى، ولم يعجبه أن يُعاقَب الخير فى كثير من الأحوال، وأن يثاب الشر، ولكنه ما كان يملك إلاّ الإذعان فى الغالب والثورة أحياناً. وكان دينه الإنسانية فكان يدعو إلى تناسى الخلافات اللونية والعقائدية، وقال فى كتابه Éleménts de la philosophie de Newton فى فلسفة نيوتن إنها علّمته النظر إلى الكون بإجلال، والاعتقاد فى جزم بوجود عقل أعلى خالق له. وكان يؤمن بأن الخير والشر لا معنى لهما بمعزل عن المجتمع، وقال بأخلاق اجتماعية مضمونها إشاعة العدل وإقرار الحرية، وكان يقول: لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه. وطالب بالوقاية من الجريمة قبل العقاب عليها، وأن تثاب الفضيلة. وفلسفته فى التاريخ أخلاقية إنسانية، وهو يقول إن التاريخ لا يهدف إلى إشباع الفضول ولا تجميع الوقائع، ولكنه البحث عن المُثل التى تفيد فى التحكّم فى المستقبل، ومع ذلك كان يرى أن التاريخ وحده لا يكفى كمرشد للسلوك الخُلقى، وأن الأدب له هذه الميزة على التاريخ، فالأدب دروس فى الفضيلة، والتاريخ سلسلة من الجرائم، والأدب يعلّمنا ما ينبغى أن نكونه، ولكن التاريخ يُطلعنا على واقع الطبيعة البشرية. وأخذ ڤولتير احترام الملْكية الشخصية من لوك، ودعا إلى النظام الديموقراطى فى دولة جمهورية، ولكنه لم يكن يرى إمكان تطبيق الديموقراطية إلاّ فى مجتمعات صغيرة.



مراجع

- Voltaire : Le Philosophe ignorant.
: Zadig. 1748.
: Candide ou l'optimisme. 1759.
: La Philosophie de l'histoire. 1765.



ڤولسكى « ستانيسلاڤ »
Stanislav Volski

(١٨٨٠ - ١٩٣٦) الاسم الحركى لصحفى روسى ماركسى كان يُدعَى أندريه ڤلاديميروڤتش سوكولوڤ، درس بجامعة موسكو، وطُرِد منها بسبب نشاطه الشيوعى (١٨٩٩) وفصله الحزب الشيوعى لاختلافه مع لينين، واشتهر بكتابه « فلسفة الصراع : مقال فى الأخلاق الماركسية Filosofiya Borby : Opyt Postroyeniya Etiki Marksizma » (١٩٠٩)، فكان أول كتاب من نوعه فى الفكر الماركسى. وتذكرنا فلسفته بفلسفة نيتشه

عندما يقول إن الصراع هو الشيء الذي يضفي على الوجود بهجته، وكل ما يزيد الصراع فهو خير، وكل ما يقلل منه فهو شر، ولكنه يضيف في كتابه «الثورة الاشتراكية في الغرب وفي الروسيا Sotsialnaya Revolyutsiya na Zapade i v Rossi» (١٩١٧) أن الاشتراكية تزيل كل العوائق التي يمكن أن تقوم في وجه صراع حر من أجل الإبداع الاشتراكي، وأن مثل هذا الصراع يثري الشخصية الاشتراكية ويجدّد قيمها.

●●●

ڤولف «كرستيان» Christian Wolff

(١٦٧٩ - ١٧٥٤) ألماني عقلاني، وُلد في برسلاو، ودرس في يينا ولايبتسج، وعلّم في هال، وانتخب عضواً في أكاديمية برلين، ولكن شهرته ألبت عليه عداء التقويين Pietisten حتى أفلحوا في إقصائه عن الجامعة ونفيه من بروسيا، فعلّم في ماربورج، وعاد إلى هال في عهد فريدريك الثاني. وكان ڤولف أول فيلسوف منهجي، ويُعزَى إليه فضل تعميم المصطلحات الفلسفية في ألمانيا وإدخال ألفاظ جديدة في اللغة الألمانية مثل لفظ Begriff بمعنى مفهوم. وكان تأثيره ضخماً على معاصريه، وظل هكذا حتى عصر هيجل، وأثارت تعاليمه معارضة الكثيرين، غير أن تفكيره لم يكن أصيلاً وكان تجميعاً للمذاهب الفلسفية من قبله، ولقد ظل يراسل لايبنتس مدة أربع عشرة سنة. وأفكاره خليط من لايبنتس وديكارت، والفلسفة عنده هي علم الأشياء الممكنة بما هي كذلك، بمعنى أنها العلم الذي يدرس الماهيات والأشياء الموجودة من ناحية ماهياتها، وما يجب أن تكون عليه الأشياء كي تكون ممكنة، بوصفها إما أشياء ضرورية أو عرضية. وأهم كتبه «الفلسفة الأولى أو الأنطولوچيا Philosophia Prima Sive Ontologia» (١٧٢٩) يربط فيه نظريات ديكارت ولايبنتس الميتافيزيقية بالتراث الأرسطي والاسكولائي في نسق يكشف عن مضمونها الأنطولوچي.

●●●

مراجع

- F.W. Kluge: Christian von Wolff, der Philosoph.
- Harry Levy: Die Religionsphilosophie Wolffs.



ڤولني «قسطنطين فرانسوا دي شاسيف كونت دي»

Constantin - Francois Chasseboeuf Comte de Volney

(١٧٥٧ - ١٨٢٠) فرنسي، كان صاحب دعوة عريضة فيما ينبغي أن تكون عليه القوانين، وما يتوجب أن يحكم الناس والأفراد والمجتمعات والدول من مبادىء، واشتهر كرحّالة، وله في

ذلك كتابان، الأول «رحلة فى مصر وسوريا Voyage en Égypte et Syrie» (١٧٨٧)، والثانى «جدول المناخ والتربة فى الولايات المتحدة الأمريكية Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique» (١٧٩٨)، والكتاب الأول يعرفه المثقفون المصريون والسوريون ويقبلون على قراءته حتى الآن، وذلك أن ڤولنى قد تبين له وهو فى السادسة والعشرين من عمره أنه يجهل العالم، وكان قد أظهر فى سن مبكرة ميولاً قوية لدراسة اللغات السامية وزيارة الشرق الأوسط والإحاطة بأسرار عالمه التى أنجبت أمثال هذه الكتب الرائعة : التوراة والأناجيل والقرآن، وأقبل على تعلّم العبرية، وفى مصر أقام بأحد أديرة الصعيد ثمانية شهور وعلّمه الرهبان العربية، وارتحل عبر مصر وسوريا على قدميه يجوب قفارهما ووديانهما، ويزور الأديرة، ويشاهد المساجد ويلم بالآثار عن السلف، ويتلقى الحكمة من الناس، ويرصد ذلك كله رصداً دقيقاً : العادات والتقاليد، والأساطير والخرافات، والاعتقادات والأفكار، والثقافة برمتها وتعبيرات الناس فيها، وأحوالهم السياسية، وطرائق معيشتهم، واقتصادياتهم، ولما جاء **نابليون** إلى مصر فاتحاً استعان بكتاب **ڤولنى**، وقلّده علماء الحملة الفرنسية فانشأوا كتاباً فى **وصف مصر** كان تحفةً تُحتَذى.

وڤولنى ليس هذا اسمه، ولكنه أطلقه على نفسه تيسيراً على الناس فى البلاد المصرية والسورية فى النطق، وأعماله الفكرية الكاملة فى ثمانية مجلدات، وكتابه الأشهر هو «**الأطلال أو تأملات فى تقلّبات الإمبراطوريات Les Ruines ou méditations sur les révolutions des empires**» (١٧٩١) وتُرجم إلى مختلف اللغات. والفلسفة أو الحكمة التى استخلصها من تأملاته لأحوال الأمم السابقة، أن الملوك وكبراء أى بلد يأملون دائماً فى الخلود، ولكن لا أحد يدوم إلاّ الله، وها هى آثارهم تدلّ على ما كانوا عليه من قوة وعظمة، ولكنهم دالوا ودالت دولتهم، وذلك هو حكم الله فى الأرض، ومنطق الأمور الطبيعية، أو ما يسميه **ڤولنى** «**القانون الطبيعى la loi naturelle**» ليس بمعنى إلحادى أو مادى، ولكن بمعنى أخلاقى، فالله يسبب الأسباب ويضع القوانين، وقد شاءت حكمته أن يكون القانون الحاكم فى كل الأمور هو **القانون الأخلاقى**، وهو قانون مستمد من القانون الطبيعى، أى أنه منطقى مع الوجود كله، فالله عندما يقول **إفعل ولا تفعل** يُنزل ذلك على الناس من طريق الأنبياء، لينبّهوهم إلى أنه فى طبيعة الاشياء أن لا تُعامَل بهذه الطريقة، وإنما يكون التعامل معها هكذا، ومن يخالف الله فإنه يعمل بعكس ما عليه الطبيعة، وجزاؤه العقاب، ومن يطع الله جزاؤه الثواب، والعقاب والثواب منطقيان مع الطبيعة، وليس هدف الإنسان ولا غايته من الحياة تحصيل السعادة، فالسعادة ترف لا ينشده إلا القلّة، وإنما الهدف والغاية هو **طاعة الله**، أى العمل بقانونه الطبيعى، وتحصيل الثواب على ذلك وتجنّب العقاب، والثواب تتحقق به للإنسان الفرحة،

والعقاب يترتب عليه الألم، وتحاشى الألم من أهداف الإنسان. والتاريخ عند **ڤولنى** ليس مجرد رصد للأحداث وإنما التاريخ له غاية هى العظة والعبرة، ودروس التاريخ أخلاقية، وڤولنى كتب **«دروس فى التاريخ»** (١٧٩٩)، و**«مباحث جديدة حول التاريخ القديم»** (١٨٠٤)، وكان فيهما أخلاقياً يتدبّر الأحداث، وحتى فى دراسة اللغات الشرقية كان يتوخى النواحى الأخلاقية التى تعبّر عنها، والتى تنعكس فيها شخصية الأمم، وله فى ذلك **«مقال فى الدراسة الفلسفية للغات»** (١٨١٩)، وكان فى كل ما كتب منظّراً إيديولوجياً، واعتبروه فى بلده المنظّر الأخلاقى لجماعة **الإيديولوجيين** الذين أطلق عليهم **نابليون** اسم **«المتفلسفين les philosophes»** وهم الذين فلسفوا الثورة الفرنسية، وناهضوا الميول الديكتاتورية لنابليون، وعارضوا البماقبة، ودافعوا عن الحقوق المدنية والحريات. ولقد قُبض على **ڤولنى** لهذا السبب، وقضى فى السجن تسعة شهور، ولما أعيدت له حقوقه عيّن أستاذاً للتاريخ فى **مدرسة المعلمين العليا**، فكان له نهجه النقّاد الذى أخذ به تلاميذه فى التعامل مع الوقائع التاريخية، ولما أُغلقت المدرسة بأمر السلطات، رحل إلى الولايات المتحدة كطلب **چورج واشنطن**، إلا أنه عانى فيها حَسَد المفكرين واتّهموه بأنه عميل لفرنسا وطردوه منها سنة ١٧٩٨.

●●●

مراجع

- A. Picavet: Les Idéologues.

●●●

ڤونت «وليام» Wilhelm Wundt

(١٨٣٢ – ١٩٢٠) ألمانى، تخرّج من كلية الطب ببرلين، ومن المعهد الفسيولوجى بهايدلبرج الذى أقامه **هلمولتس**. وفى سن الرابعة والعشرين مرض مرضاً شديداً يئس الأطباء من شفائه، واستمر لعدة أسابيع بين الموت والحياة، وخلال أزمته استطاع أن يصل إلى مواقف نهائية لكثير من الأسئلة التى طرحت نفسها عليه دينياً وفلسفياً، والتى تكوّن منها مذهبه الفلسفى فيما بعد. ومنذ البداية عُنى بمسائل الإدراك الحسّى وقياس الظواهر النفسية وإقامة دراستها على قوانين مضبوطة، وأهم كتبه فى ذلك **«مبادىء علم النفس الفسيولوجى Grundzüge der physiologischen Psychologie»** (١٨٧٤)، و**«علم النفس الشعبى أو علم نفس الشعوب Völkerpsychologie»** (١٩٠٤)، وعيّن أستاذاً بجامعة لايبتسج فأنشأ **أول معمل** فى العالم للاختبارات النفسية (١٨٧٩)، أمّه الطلاب من كل الدول، وعادوا إلى بلادهم لينشئوا فيها معامل مماثلة، وتجاوز ببحوثه **هلمولتس وڤيبر وفيختر**، وأقام ما أسماه **علم النفس الفسيولوجى**، يقيس الظواهر النفسية بمقابلاتها الفسيولوجية. وأصالته فى هذا

الميدان وحده، ولكن فلسفته أشتات من لايبنتس وشوبنهاور وهيجل. وهو يعتبر علم النفس أساس كل معرفة علمية وثقافية، فهو يربط العلوم كلها، ويُعدّ لذلك مباشرةً للفلسفة. والفلسفة عنده محاولة لتفسير الظواهر التجريبية، ودراستها من الناحية الشعورية، والظاهرة الشعورية ظاهرة تجريبية، ودراستها من الناحية الشعورية من ميادين علم النفس، ومن الناحية التجريبية هي ميدان سائر العلوم. ويقوم تفسير الظواهر على ملاحظتها في سياقها، وتحليلها، وتجريبها، وتأمّلها، وردّها على المستوى الشعورى إلى علّية نفسية تختلف عن العلّية العلمية أو الآلية التى تخصّ المستوى التجريبى، وبذلك يخرج ڤونت على المذهبين الحسّى والمادى، ويقترب أحياناً من الظاهراتية عندما يقول بدراسة محتوى الظاهرة على طبيعتها القائمة. ويقترب من علم نفس المجموعات الكلية أو الكلّيات عندما يبحث عمّا يربط أجزاء المعرفة لتكون كلاً بريئاً من التناقض، يجده فى مبدأ تركيبى يتجاوز مجموع المثيرات، وفى وحدة الإطار العقلى، وفى الانفعال الكلى الذى يتجاوز الأبعاد الضيقة للذة والألم ويطلق على هذا النشاط العقلى الأساسى الإدراك بالترابط Apperzeption، وظيفته التوحيد بين الظواهر، وهو نشاط تمارسه الإرادة. وتتوجه الانفعالات فى الإدراك بالترابط إلى موضوعاته المتنوعة، وتكون الموضوعات جملة وحدات مرتبطة فيما بينها.

ويبدو الإنسان مرتبطاً بوحدات اجتماعية متباينة هى الأسرة والقبيلة والنقابة والأمة والإنسانية، ولكن الإنسانية الموحدة لم تتحقق، وينبغى أن تكون هى غاية الإنسان وقاعدة أفعاله الأخلاقية، ولكنها محدودة بحدود الزمان والمكان، وإرادة الإنسان نزوع غير محدود، وإدراكها الترابط يتجاوز الإنسانية إلى فكرة الله. وكان ڤونت مؤمناً بالله، ولكنه كان يؤمن بالجنس الآرى، والاشتراكية الوطنية، وشارك فى حرب السبعينات، وكان شديد الإيمان بالأمة الألمانية، وظل هذا شأنه حتى وفاته، وله كتاب «الحس الوطنية والفلسفة» (١٩١٥)، وربما كانت إصابته بالعمى فى أخريات أيامه (١٩١٧) ولمدة ثلاث سنوات عقاباً له على عنصريته وعنجهيته الألمانية مما استوجب تدليل وطنه له ومنحه الكثير من الميداليات، فكان ذنبه غير المغفور أنه شارك فى التمهيد لما تلا ذلك من حروب عانى منها العالم الويلات، ومؤلفاته السياسية يقرأها علماء إسرائيل ويعتنقونها ولا يجدون حرجاً فى أن يقال عنهم إنهم علماء ومع ذلك عنصريون!

● ● ●

مراجع

- Wundt: Vorlesungen über die Menschen - und Tier - Seele. 2 vols 1863.
- : Die Nationen und ihre Philosophie. 1915.
- : Ethik. 3 vols. 1886.
- : System der Philosophie.2 vols. 1889.

- Edmund König: W.Wundt, Seine Philosophie und Psychologie.



فونتينيل «برنار لوبوفيه دى» Bernard Le Bovier De Fontenelle

(١٦٥٧ - ١٧٥٧) فرنسي، كانت كتاباته بداية للتنوير ولد في روان، وتوفي في باريس بعد أن عاش مائة سنة، ودرس الحقوق واشتغل بالمحاماة فلم يترافع إلا في قضية واحدة خسرها، واشتهر بكتاباته في الفلسفة: «**محاورات الموتى** Dialogues des morts» (١٦٨٣) عن الشخصيات الكبيرة من الماضي في أحاديث ومساجلات تميز فيها بأسلوبه الساخر وعباراته التي لا تنسى، و«**أحاديث حول تعدّد العوالم** Entretiens sur la pluralité des mondes» (١٦٨٦) كان فيه سبّاقاً للاخذ بالمستحدث والجديد، وتثبيت الثورة الكوبرنيقية، ويعتبر هذا الكتاب تبسيطاً للكشوف العلمية، وبلاغاً للناس بما يمكن أن يكون عليه العصر الحديث، وأتبعه بكتابين أحدهما «**تاريخ الكهانات** Histiore des oracles»، و«**أصل الخرافات** De l'Origine des fables» (١٦٨٠) نبّه فيهما الأذهان إلى أنه بمجيء المسيحية انتهت الكهانة، ولم يعد أحد يستنبيء آلهة المعابد، وبطل الاعتقاد فيها، وكذلك الشأن مع العصر الحديث لن يكون هناك اعتقاد في الأديان، فمع ازدهار التنوير واستخدام العقل والعلم والتجريب لن يجدى الاعتقاد في الخرافات الدينية أو بالأحرى المسيحية، مثلما لم يعد يجدى الاعتقاد في الخرافات الأثينية عند ظهور المسيحية، فكان **فونتينيل** كان بداية أو فاتحة عصر التنوير. ولقد أكد هذا المعنى في مؤلفات لاحقة، ومنها: «**مقال في الحرية** Traité de la liberté»، و«**حريات الفكر الجديدة** Nouvelles libertés de penser»، والكتابان صادرتهما الشرطة، وينفى فيهما أن يكون هناك إله، أو أن يكون الإنسان مسئولاً أمام إله مستقبلاً، أو أن تكون هناك **حياة أخرى**. وله «**رسالة حول القدامي والمحدثين** Digression sur les anciens et les modernes» يؤكد فيها على تفوّق معاصريه من المفكرين على القدامى من أمثال **هومر وأفلاطون**، لان ما يقدمه القدماء ليس في الحقيقة شيئاً ذا بال بالمقارنة بالكشوف والعلوم الجديدة، وأكد ذلك أيضاً في كتابه «**تاريخ الأكاديمية الملكية للعلوم** Histoire de l'académie royale des sciences» فقد اشتملت على الأفكار الجديدة التى أشهرته كأحد البارزين في **الفلسفة المادية** باسم العلم، ومع ذلك فما أتفه هذه الأفكار! فليس أسهل من الهدم والإنكار، والإلحاد دائماً سطحي، وأدلة الملحد وبراهينه شطحات وأحكام عامة وأغاليط لا شك فيها، وكانت كذلك كتابات **فونتينيل** هذا، وأحرى أن تُدرَج ضمن الإظلام وليس التنوير!

● ● ●

فونغ يولان Fung Yu - Lan

(أنظر الكونفوشية).

●●●

فويرباخ «لودفيج أندرياس» Ludwig Andreas Feurbach

(١٨٠٤ - ١٨٧٢) ألماني، اشتهر بنقده للمسيحية وللدين عامة، وبتأثيره الحاسم في التطور الفكري لماركس وإنجلز، وبتوجيهه للحركة الراديكالية الألمانية في خمسينات القرن التاسع عشر. وكان قد درس اللاهوت، إلا أنه تحت تأثير هيجل انصرف عنه إلى الفلسفة، وعيّن بجامعة إيرلانجن، واتجه وجهة مادية، وفُصل من الجامعة بعد اكتشاف أنه مؤلف كتاب «أفكار حول الموت والخلود Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» (١٨٣٠) الذي يهاجم فيه المسيحية بدعوى أنها ديانة أسطورية وتعاليمها لا تصلح للبشرية، واعتزل الحياة في قرية بروكبرج وإن ظل يمارس تأثيره على اليسار الهجلي الذي اتخذ من كتاباته شعارات له، مثل قوله «الإنسان هو ما يأكل»، و«لو أردتم تحسين أحوال أمة فلتعطوا للناس طعاماً أفضل بدلاً من المواعظ»، و«قضية الطعام قضية سياسية وأخلاقية»، و«أساس الثقافة والفكر ما يتقاضاه الإنسان من أجور». وفي مقال له بعنوان «في نقد الفلسفة الهيجلية Zur Kritik der Hegelschen Philosophie» (١٨٣٩) اتهم فيورباخ هيجل بالتناقض، فقد جعل الفكر نفياً للمادة، ولكنه قال بان الفكر لا يمكن أن يحقق نفسه إلا بأن يصبح مادة، وكذلك فإن هيجل جعل الوجود يخرج من الفكر بدلاً من أن يجعل الفكر نتيجة للوجود. لكن الوجود عند فيورباخ هو الطبيعة، والوعي الذي ألّهه هيجل هو الأنا الإنساني، وليس الإله الذي يعبده الإنسان سوى نفسه متعالية على نفسه. والإنسان يُسقط هذه الصورة المتعالية لنفسه خارجه ويجعلها موضوعاً لتفكيره، ثم هو يحيلها إلى ذات ويجعل نفسه موضوعاً لها، بحيث أصبح الإنسان لا يفكر في نفسه كموضوع لنفسه وإنما كموضوع للموضوع الذي جعله ذاتاً، أو للموجود الآخر خلاف نفسه وهو الإله! (أغاليط !!) فالدين إذن حلم إنساني بأن الإنسان قد صار إلهاً، أو أنه وعي الإنسان بجزئه اللامتناهي، وهو وسيلته في التفكير في نفسه بطريقة مثالية !! (أغاليط!) وأطلق فيورباخ على فلسفته تلك في كتابيه «جوهر المسيحية Das Wesen des Christentums» (١٨٤١)، أو «جوهر الدين Das Wesen der Religion» (١٨٤٦) اسم «الفلسفة الجديدة»!! (هل الكفر جديد؟). ولم يستطيع مع ذلك أن يتخلص من المثالية كلية، فقد قال إن جوهر الإنسان في وعيه الذي يتميز به عن الحيوان، وأن حقيقة الإنسان في تواصله بالآخرين الذي يقوم على واقع المغايرة بين الأنا والأنت، وأن الفلسفة على وجهها الصحيح ليست دراسة الإنسان في علاقته بالله (علم اللاهوت)، ولكنها دراسة الإنسان في علاقاته الاجتماعية

(علم الانثروبولوجيا)، أى دراسته بوصفه **قمة التطور فى الطبيعة**، ودراسة مجموعة استجاباته التى تتجاوز الاستجابات الحيوانية إلى العواطف التى هى أخص خصائص الإنسان، وأهمها **عاطفة الحب** أو الدافع للاتحاد بالآخرين، وهى أساس الاجتماع وكل أفعال وتفكير الإنسان.

ولقد انتقد **إنجلز** فى كتابه **«لودفيج فيورباخ وما آلت إليه الفلسفة الألمانية الكلاسيكية Ludwig Feurbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie»** (١٨٨)، توجهات **فيورباخ** المثالية، وقال إنه بضربة واحدة أطاح بالمثالية ونصب المادية متوّجة بدلاً منها !! إلا أنه لم ينجح تماماً فقد ظل يتأرجح بين الفلسفتين، فكان نصفه التحتى مادياً، ونصفه العلوى مثالياً – صَدَقَ **إنجلز**، وشهِد شاهدٌ من أهلها !

●●●

مراجع

- A. Lévy: La Philosophie de Feurbach.
- Ludwig Feurbach Samtliche Werke. Bolin & Jodl. 10 vols.

●●●

فوييه «ألفريد» Alfred Fouillée

(١٨٣٨ – ١٩١٢) فرنسى وأستاذ جامعى، شُغل بالتوفيق بين قيم الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية وخاصةً معانى الحرية وحرية الإرادة، والكشوف اللاميتافيزيقية للبحوث العصرية فى مجال العلوم الطبيعية، أو بالتوفيق بين المذهبين المثالى الفلسفى والطبيعى العلمى. ويُذكَر **فوييه** بنظريته التى تقول: **«إن الفكر يمكن أن يؤدى إلى الفعل»**، ويصوغ ذلك فيما يسميه **«الفكرة التى هى قوة Idée force»**، وتتضمن هذه الصياغة **منهجه وهدفه**، فهو يأخذ من العلم مفهوم **القوة** ويطبّقه على الشعور، ويعرّف القوة بأنها ميل إلى الحركة يصبح واقعاً بعيه الشعور، ويقول إن **كل فكرة هى قوة** مسبِّبة أو غير مسبَّبة وتكون هى نفسها سبباً، وطالما أنها فى أصلها ظاهرة عقلية فإن العقل يكون سبباً كافياً للحركة المادية، وتكون **«الأفكار التى هى قوى»** وسائط بين الوجود الخاص للشعور والوجود الموضوعى للأشياء. واستطاع **فوييه** بهذا المفهوم أن يحافظ على القيم الروحية من داخل الشروط التى يضعها العلم الطبيعى، بأن أوجد ما أسماه **«الميتافيزيقا الوضعية»**، أى ميتافيزيقا فى إطار النظريات العلمية، ورفض بذلك دعوى المادية أن الشعور أو العقل ليس إلاّ ظاهرة ثانوية، ودعوى نظرية التطوّر التى تضع القوة فى الطبيعة الخارجية وتجعل النفس تابعة لها ومنفعلة بها، وضرب المثل **بالحرية**، فالموجود الذى يمتلأ بفكرة أنه حرّ يتصرف بخلاف الموجود الذى يعتقد أنه مجبر، ويغير من ظروفه، وهذه سمة الموجود المشارك فى الحياة الروحية، بينما سمة المادة الجمود ومطاوعة القوانين الآلية، ومن ثم فالإيمان بالحرية يجعل الحرية أمراً واقعاً، ويدفع إلى أفكار أخرى تدفع إلى العمل والتأثير فى العالم الخارجى. ولذلك

يطلق فوييه على فلسفته اسم « المثالية الإرادية idealisme volontaristique » طالما أن الوعي إرادة، وأن « الفكرة التي هي قوة » غاية. ويطبّق فوييه ذلك على المستوى الوجودي فيقول إن العلّية حقيقة موضوعية، لأنها أحد الظروف الموظّفة في خدمة الإرادة لتحقيق « الفكرة التي هي قوة »، ويطبّقه في مجال الأخلاق، فالشعور يعي وجوده ووجود شعور الآخرين، وتصبح الغيرية ضرورة طالما أن العزلة مستحيلة، ويتم الاختيار الأخلاقي بما « للأفكار التي هي قوى » من قوة جذب أو طرد، في شكل مُثل عليا، ويكون السلوك الخُلقي هو السلوك الموافق لخير المجتمع.

●●●

مراجع

- Fouilleé: La Liberté et le déterminisme. 1872.
  : Psychologie des idées - forces. 2 vols. 1893.
  : L'Évolutionnisme des idées-forces. 1890.
  : Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. 1896.



فيبر « ألفريد » Alfred Weber

(١٨٦٨ – ١٩٥٨) عالم اجتماع وفيلسوف تاريخ، ألماني، درس القانون والاقتصاد، وتحوّل إلى علم الاجتماع والتدريس الجامعي مثل أخيه ماكس فيبر، وعلّم بجامعات برلين وبراغ وهايدلبرج، واستقال بتولي الحزب النازي سلطة الحكم (١٩٣٣)، وبفضله صار معهد الدراسات الاجتماعية بهايدلبرج مركزاً من المراكز الكبرى في الدراسات الاجتماعية السياسية. وأهم كتبه « الثقافة كعلم اجتماع ثقافي Kulturgeschichte als Kultursoziologie » (١٩٣٥) يحلل فيه العملية التاريخية إلى ثلاثة مكونات، هي – بتعبير أحد شرّاحه الإنجليز - العملية الاجتماعية social process: وهي تكرار وقوع أحداث معينة بطريقة متشابهة في مجتمعات مختلفة مما يجمع بينها في شكل ظاهرة سياسية اجتماعية واحدة، مثل قيام الدولة من التجمعات القبلية في كافة المناطق بطريقة واحدة رغم اختلاف الظروف؛ والعملية الحضارية civilization process: وهي تزايد المعرفة بوسائل السيطرة على القوانين المادية والطبيعية، وتقدمها باستمرار بسبب إمكان نقل هذه المعرفة، الأمر الذي يخلق نوعاً من التجانس وسط الظروف الاجتماعية التاريخية المتغايرة. وينْصَبّ اهتمام فيبر على العملية الثقافية culture process: وهي عملية لا يمكن نقلها، لأن الثقافة تقوم على التلقائية الإبداعية للإنسان، وهذه بدورها تعبير عن تفوّق باطني لا يمكن إخضاعه للمناهج التعميمية في العلوم، ولذلك لا يمكن تطبيق القوانين السببية في مجال الثقافة، ولا يمكن القول فيها بالارتقاء والتقدّم، ومن لا يقول بذلك يخلط بين العملية الثقافية والعملية

الحضارية. وتشكل نظرية **ڤيبر في التفوّق الباطني immanent transcendentalism** آراءه السياسية، ولذلك فهو يدعو لنوع من **الاشتراكية غير البيروقراطية debureaucratized socialism**، يسميه **الاشتراكية الحرة free socialism**، يحلّ محل **اشتراكية الدولة state socialism**، سواء كانت من النمط البسماركي أو الماركسي اللينيني، ولا يكون فيها دور الإنسان هو دور الموظف الذي يخضع مفهومه للحقّ والباطل لما تمليه عليه الدولة من مفاهيم وما تسوقه من براهين.



مراجع

- Weber: Prinzipielles zur Kultursoziologie. 1920.
  : Ideen zur Staats - und Kulturszioloogie. 1927.
- Sigmund Neumann : Alfred Weber's Conception of Historico - cultural Sociology.



ڤيبر «ماكس» Max Weber

(١٨٦٤ – ١٩٢٠) ألماني، شقيق **ألفريد ڤيبر** الفيلسوف الاجتماعي السابق الترجمة له، تعلّم بهايدلبرج وعلّم بها، ويعتبر كتابه **«الأخلاق البروستنتية وروح الرأسمالية Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie»** (١٩٢١) أهم أعماله، ويقوم منهجه في دراسة الظواهر الاجتماعية على مبدأ الفهم **Versteben**، وهو في ذلك يحذو حذو **هيجل ودلتاي وريكرت**، ويقصد إلى فهم المعاني التي يفسر بها أصحابها أفعالهم، ولكن هذا الفهم يعوقه انحياز الباحث لتفسير دون آخر، وميله لتفسير الحدث في ضوء الحاضر، واستشعاره لواجب أن يكون محايداً، ومن ثم محاولاته المستمرة لاتخاذ مواقف متوسطة، ومن ثم يُلحق **ڤيبر** منهج التفسير السببي الذي يميز العلوم الطبيعية، **بمنهج الفهم** الذي تنفرد به العلوم الاجتماعية. وهو يقول إن البحث المتفهّم للدوافع النهائية للسلوك البشري قد يكون مقدمة لتفسير سببي مناسب للأحداث التاريخية. ويضيف **ڤيبر** إلى ذلك معياراً آخر افتراضياً يسميه **الأنماط الاجتماعية المثالية**، يقيس إليها السلوك ليحدد مقدار انحرافه عن النمط. ونظرية السوق في الاقتصاد مثلاً نمط من هذه الأنماط المعيارية الاجتماعية.



مراجع

- Raymond Aron; La Sociologie allemande contemporaine.



ڤيتوريا «فرانشيسكو دي»
Francisco de Vitoria

(نحو ١٤٩٢ – ١٥٤٦) ولد في ڤيتوريا

عاصمة إقليم الباسك بأسبانيا، ولذلك أطلقوا عليه اسم فرانشيسكو من فيتوريا أو الفيتورياوى، وتعلّم بكلية سان جاك بباريس، وحاضر بها فى اللاهوت، ثم انتقل نهائياً إلى جامعة شلمنقه Salamanca (١٥٢٦)، ونشر تلاميذه محاضراته « Lecturas » كما دوّنوها، واشتهر بانه أبو القانون الدولى، ومنحت رابطة جروتيوس الهولندية للقانون الدولى ميداليتها الذهبية (١٩٢٦) لجامعة شلمنقه اعترافاً بفضل فيتوريا. وهو يستمد قانونه الدولى ius gentium من مبادىء القانون الطبيعى والعُرف والمعاهدات بين الدول، ويقرر حقّ كل دولة، صغيرة أو كبيرة، فى الوجود والاستقلال والتشريع لنفسها، إلا إذا كانت لم تنضج لذلك، ويوجب حرية المواصلات والتجارة، ويقرر أن إنكار هذا الحق يوجب اللجوء إلى الحرب، ويقتضى تدخل الدول الأخرى لإنصاف الدول المستضعفة أو لنصرة الشعوب التى يستبدّ بها الطغاة. والحرب مشروعة وعادلة عندما تفشل كل وسائل الإقناع الأخرى، وسواء كانت حرباً هجومية أو دفاعية فإن انتهاك الحق يبررها، وكل شيء فى الحرب مباح طالما أنها حرب عادلة، وعلى الدولة المنتصرة أن تعامل الدولة المهزومة بالعدل والاعتدال والإحسان.

●●●

مراجع

- Vitoria : Relectiones : De Potestate Civili; De Indis; De Iure Belli.
- Marcial Solana : Historia de la filosofia espanola. 3 vols.

●●●

فيثاغورس Pythagore; Pythagoras

(نحو ٥٧٠ - ٤٩٧ ق.م) إغريقى أيونى، ولد بساموس، وتروى الأسطورة أنه خرج منها فاراً من طغيان حاكمها بوليكراتس، ولجأ إلى قروطونا بإيطاليا، وأسّس بها فرقة دينية سياسية فلسفية سيطرت على المدينة، ومدّت نفوذها إلى المدن المجاورة، وتألّب عليها المعارضون، وقتلوا عدداً من أعضائها البارزين، وأحرقوا الدار التى يجتمعون بها، وكان فيثاغورس متغيباً وقتها فنجا بنفسه، واستطاع من بعد أن يستعيد لفرقته نفوذها، ولكن الثورة عليها اشتعلت من جديد فى منتصف القرن الخامس، وتفرّق أعضاؤها إلى كل مدن اليونان الكبرى، ومن ثم تضاءل نفوذها، وخبت تعاليمها فى أواخر القرن الرابع. ومن الصعب الجزم بحقيقة الفيثاغورية فقد كانت فرقة سرية، والمعلومات عن فيثاغورس نفسه ضئيلة، وما نعرفه عنها جاءنا عن طريق المعارضين، ومن خلال كتابات أفلاطون وأرسطو والكتابات المسيحية حولها. ويروى أن فيثاغورس هو الذى وضع لفظة فلسفة وتعنى حبّ الحكمة، ورفض أن يتسمّى باسم الحكيم sophos، وقال إن الحكمة لا يوصف بها إلا الآلهة، وأمّا هو فليس إلا فيلسوفاً أو محباً للحكمة. وقال إن الفلسفة أسلوب فى الحياة يهيئ للروح الخلاص، وأنها السير على درب الله أو أبوللو الداعى إلى التوسط فى الأمور، والذى

يتجسّد فى فيثاغورس. وينشُد الفيثاغورى الطهارة بالصمت، واختبار الذات، والامتناع عن اللحوم والبقول. وعنده أن كل المخلوقات أقارب، وتنتقل أرواحها بالتناسخ، ولذلك كانت كل اللحوم محرّمة. والجماد كذلك أقارب، طالما أن الكون نفسه مخلوق حىّ يتنفّس. والجسد فان، والروح خالدة، وعلى البشر أن يعدّوا أرواحهم ويطهروها تمهيداً لعودتها إلى الروح الكلية التى هى جزء منها. وهى تعاليم تشبه تعاليم الأورفية، وهى فرقة دينية لا يمكن الفصل بينها وبين الفيثاغورية الدينية، إلا أن الأورفية تقول بالخلاص من خلال الطقوس الدينية، أما الفيثاغورية فتؤثر النظر الفلسفى، ويعنى ذلك استخدام العقل والملاحظة لفهم العالم والتعرّف إلى حقيقته الإلهية.

ويقول الفيثاغوريون إن الأشياء أعداد، والعدد عندهم ليس رقماً ولكنه شكل، فالواحد نقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع، وهكذا. والكون كله أعداد وأنغام، والنغم harmonia هو توافق الأضداد، والحياة مستمرة طالما أن التناغم يحكمها. ويقال إن فيثاغورس هو الذى وضع لفظة كون kosmos، وتعنى اكتمال النظام والجمال معاً. والعدد الكامل عنده عشرة، لأنه العدد الذى يؤلف بين كل الأعداد ويجمع خصائصها. والأجرام السماوية عشرة، لأن العالم كامل وله خصائص الكامل. وليست الأرض إلا جَرماً، والنار مركز الكون، وهى مصدر كل حياة، والنار هى الشمس.

ولقد تبنّى أفلاطون نظريات الفيثاغوريين فى خلود الروح، والأصل الرياضى للكون، ومعنى الفلسفة، حتى قيل إن أفلاطون من أتباع فيثاغورس، فلما بُعثت الفيثاغورية فى القرن الأول قبل الميلاد اختلطت بتعاليم أفلاطون والرواقيين والمشّائين، وكانت الفيثاغورية المحدثة neo - pythagoreanism حركة دينية أكثر منها فلسفية، استمرت حتى القرن الثالث الميلادى واندمجت فى الأفلاطونية المحدثة، وأثّرت على الفكر اليهودى من خلال فيلون السكندرى، ومن خلال الفكر المسيحى بواسطة كليمنت السكندرى. ووجدت الفيثاغورية لدى الكثير من غلاة الشيعة والغنوصيين مجالاً لتعاليمها، فقد أثرت فى الاسماعيلية، وسيطرت على كتابات إخوان الصفا، وخاصة فكرتهم عن الأعداد وعلاقة ذلك بالشيعة الإثنى عشرية. واختلطت الفيثاغورية بالبهائية، وانبثقت من الفيثاغورية فكرة الحروفية التى تعتبر الحروف رموزاً لأعداد، والأعداد رموزاً لحروف، وأضفت على الحروف خصائص أثّرت فى أفكار غلاة الشيعة عن مكانة السين والميم والعين. ويرى القفطى أن فلسفة محمد بن زكريا الرازى طابعها فيثاغورى، ويذكر المسعودى أن مدرسة يحى بن عدىّ كانت

ﭬيثاغورية، كما يزعم ابن النديم أن ابن كرنيب، وهو من جُلَّة المتكلمين، أخذ بالمذهب الفيثاغورى.

مراجع

- W.K.C. Guthrie; Pythagoras and the Pythagoreans. (History of Greek Philosophy. vol.1).
- B.L.Van de Waerden : Die Arithmetik der Pythagoreer.
  : Die Astronomie der Pythagoreer.



Pheldon فيدون

يونانى من القرنين الرابع والثالث ق.م، أسَّس المدرسة الإيلية، وكان شديد الوفاء لذكرى **سقراط**، بل من أوفى تلاميذه، ولذلك خلَّده **أفلاطون** فى محاورة جعل عنوانها اسمه، **والحكمة** عنده هى الخير الأعظم، وتعاليمه تشبه تعاليم المدرسة الميغارية.



ﭬيريار «جيمس فريدريك»
James Frederick Ferrier

(١٨٠٨ – ١٨٦٤) اسكتلندى، ولد فى إدنبره، وتعلَّم بأكسفورد، وتاثر كثيراً **بوليام هاملتون وهيجل وكنط وشيلنج**، وهو مثالى، وكتابه «**مبادىء الميتافيزيقا Institutes of Metaphysic**» (١٨٥٤) يقوم على نظرية مثالية فى المعرفة، ويتمرَّد على المدرسة الاسكتلندية القائمة على الإدراك الفطرى او الإدراك السليم. وفى رأيه أن التفكير الفطرى أو الطبيعى أو اليومى لا يمكن ان يكون معياراً للحقيقة الفلسفية، وهو نفسه يخضع للتفكير العقلى.



مراجع

- Ferrier : Philosophical Works. 3 vols.
- A. Thomson : The Philosophy of J.F.Ferrier. In Philosophy vol. 39.



ﭬيشيسلافتسيف «بوريس بيتروﭬيتش»
Boris Petrovich Vysheslavtsev

(١٨٧٧ – ١٩٥٤) روسى، تعلَّم فى ماربورج، وتاثر كثيراً **بفشته**، واشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة موسكو، واستبعده الحزب الشيوعى فى حركة التطهير ضد غير الشيوعيين عام ١٩٢٢، فهاجر إلى برلين، واقام فى باريس، وشارك **بيردياييف** فى تحرير صحيفة **المهاجر** بالروسية، وعُيِّن استاذاً بالمعهد اللاهوتى الارثوزكسى، وكان اهم كتبه «**أخلاق الإيروس المتسامى Etika Preobrazhonnovo Erosa**» (١٩٣١)، و«**الفقر الفلسفى للماركسية Filosofskaya Nishcheta Marksizma**» (١٩٥٢)، و«**أزمة الثقافة الصناعية Krizis**

Industrialnoy Kultury » (١٩٥٣). وكان اهتمامه **بفلسفة المطلق**، ويعرّف المطلق بأنه اللانهائي الذى يتجاوز العالم وكل الأضداد، ويقول بأن جوهر الحياة الخُلقية والدينية **هو علاقة الإنسان بالمطلق**، وبأن الجوانب **اللاعقلية** فى الإنسان غالبة، ومن ثم يستحيل أن تنظم قواعد الأخلاق حياة الإنسان بنجاح، نظراً لأنها قوانين عقلانية تتوجه بخطابها إلى الإرادة الواعية، وتعاديها الدوافع اللاعقلية الصادرة من اللاشعور، فإذا أريد لهذه القواعد أن تؤتى ثمارها وتُحدث فعلها فى الإنسان فإنه يتوجب أن تسيطر على اللاشعور نفسه، ولن يتيسر ذلك إلا **بعمليات تسامى مستمرة للدوافع اللاشعورية**، ولن ينجح هذا التسامى إلا إذا أراده الله وخلصت **نية الإنسان**.

●●●

مراجع

- لوسكى : تاريخ الفلسفة الروسية : ترجمة فؤاد كامل.
- V.V. Zenkovsky: Istoriya Russkoy Filosofi. 2 vols.

●●●

ڤيڤيس «خوان لويس»

Juan Luis Vives

(١٤٩٢ - ١٥٤٠) إنسانى أسبانى، ولد فى بلنسيه، وتخرّج من جامعة باريس، وكان أساتذتها من غير الراضين على الحركة الإسمية، ولم يُعجَب **ڤيڤيس** بالجو الجامعى، وانتقد مدرسى الجدل، وأطلق عليهم اسم **المزيفين** فى كتابه « **ضد الجدليين المزعومين Adversus Pseudodialecticos** » (١٥٢٠)، وكره الفلسفة المدرسية، وكان يحل **أرسطو** والقدماء مكاناً عالياً من فكره، ولكنه نعى على التابعين أنهم لم تكن لهم مبادرات السلف، وأسف أن الفلاسفة نزلوا **بلغة الفلسفة** وزيّفوها، وكان ينبغى أن يقتدوا بأمثال **شيشرون وسينيكا**، وأن يكتبوا باللغة التى يفهمها الناس. ولا بأس أن تكون لهم تعبيراتهم، ولكن ينبغى أن تكون واضحة المعنى بيّنة القصد. وربما كان بالمستطاع نعت فلسفة **ڤيڤيس** بأنها أوغسطينية الإهاب، وفى ضوء هذا الإجمال يسهل تفسير ما يعنيه **بالتجريبية**. وعنده أن **الروح** تتوق إلى **المعرفة**، وأنها تتوسل إلى ذلك **بالملاحظة**، وأن الروح المتطلعة **متدينة**، لكن الرغبة فى التوغل إلى أعماق الأشياء واستكناه أسبابها ليس من الدين، فالاستغراق فى الكشف، واستعماق العناصر وأشكال الحياة بمثابة « **هتك للحجاب السابع** »، ولا يُستَحب فى مجال البحث العلمى النظرى، طالما أن غاية الإنسان تحقيق ما فيه خيره ومصلحته، **فالهدف من التعليم** ينبغى أن يتوخّى خدمة الناحية العملية، ثم يجب التأكيد على النواحى **التطبيقية** فى المعارف، وأن يُذكّر الطلبة دائماً بالأصول **التجريبية** للمعرفة النافعة، وأن يُمنَع التحليل المنطقى للفنون بوصفه ترفاً لاداعى له،

وأن يُستَبدل بذلك تقنين العلوم وتقعيدها، ولكن التاريخ واللاهوت لا يقُعَدان، ومن ثم فهما ليسا علمين، ولا لزوم لتدريسهما. ويأسف **ڤيڤيس** لما وصل إليه حال اللاهوتيين المدرسيين في عصره، ويصف ما يتجادلون حوله بالغثاثة، وينعتهم، سواء كانوا من أتباع **سكوت أو الأكويني**، بالتعصّب.

وڤيڤيس من المتنصرين للفقراء، وله رسالة في **«معونة الفقراء»** (١٥٢٦)، وربما كان ذلك لصلته بجمعية **إخوة الحياة المشتركة**، ويقول إن **إثبات وجود الله** أمر من أمور البداهة، وأنه لم يوجد مجتمع ولا زمان إلاّ وعرف الناس فيه الله بطريقة أو بأخرى. ولا يتصور **ڤيڤيس** أن الإنسان يمكن ان يتوجه بكل أعماله نحو الدنيا وحدها، ويصف الحياة من هذا القبيل بأنها الذل ذاته، والبؤس بعينه، ويقول إن **التقوى** وحدها هي التي يمكن ان تعطي الإنسان الارتواء الروحي الحقيقي والراحة الأبدية، ومن مؤلفاته في ذلك **«المدخل إلى الحكمة»**، و**«عن النفس والحياة»**، و**«في حقيقة الإيمان المسيحي»**. واهتماماته التربوية كانت وازعه للتأليف في التعليم، وفي الفنون. وتصدّى **ڤيڤيس** لشرح **«مدينة الشمس»** لأوغسطين، ومن أجل كل هذه الخدمات الدينية للملّة المسيحية وصفوه بأنه **«مُنَصِّر عصر النهضة»**.

●●●

مراجع

- Vives: Writings collected by Mayans y Ciscar. 8 vols.

●●●

ڤيڤيكانندا Vivekananda

(١٨٦٢ - ١٩٠٢م) هندي من كلكتا، تتلمذ على **راماكريشنا**، وكان من المشاركين المؤثرين في مؤتمر الأديان بشيكاغو سنة ١٩٠٣، وآل على نفسه التعريف بالهندوسية فأسّس جماعة المبّشرين بمذهب **راماكريشنا**، وجعل هدف الجماعة شرح فلسفة **الڤيدانتا** والدعوة إلى نوع من **الديانة العالمية** تحوي من الأديان كلها ما لا يخالف **العقل والعلم**، وتكون **فلسفة فعل وعمل**، ومذهباً قابلاً للتطور في الديانات الأخرى، ومن خلال ذلك نفهم **الآخر**، ونستطيع أن نضع أيدينا على **المشتَرك** بيننا جميعاً، **والكلي**. وفلسفة **ڤيڤيكانندا** محاولة للجمع بين فلسفات وأديان ومذاهب **الشرق والغرب**، وإلغاء الوحشة بينها، والتأليف بين **المواطنة والعالمية**، وبين **الذاتية والغيرية**، والحضور الخاص والحضور في العالم. ويُتّهم مذهب **ڤيڤيكانندا** لذلك بأنه تلفيقي أكثر منه تركيبي، واعتمال **التلفيقية** من أهم صفاته.

●●●

ڤيكو «جيامباتيستا»

Giambattista Vico

(١٦٦٨ - ١٧٤٤) فيلسوف تاريخ ومنظّر

اجتماعي إيطالي، وُلِد في نابولي وتعلّم بالكلّية اليسوعية، وعلّم البلاغة بجامعة نابولي، واشتهر بكتابه «**العلم الجديد Scienza Nuova**» (١٧٢٨)، وبنظريته في **الدورة التاريخية**، ويقوم منهجه فيها على مبدأين: الاول أن **الحقيقي هو ما نصنعه بأنفسنا verum factum**، وأن قانون الحياة هو **التقدم والعودة corsi e ricorsi**، ومن ثم فهو يرى عكس **ديكارت: أن التاريخ أقرب العلوم إلى الإنسان، لأنه من صنعه ونتيجة إرادته وتفكيره**، بعكس العلوم الطبيعية التي موضوعها الطبيعة وهي ليست من صنع الإنسان. ويصف **ڤيكو الإنسان بأنه موجود تاريخي**، ويصف منهجه في البحث بانه **منهج تطوري génétique**، يعتمد على بصيرة المؤرخ وقدرته التخيّلية على تصوّر أنماط الوعي التي تختلف كلية عمّا تعوّد عليه في حياته اليومية، وسبيله إلى ذلك **دراسة اللغة والأساطير والخرافات والتقاليد**. وتُلقي دراسة اللغة وتطوّر كلماتها الضوء على الظروف البيئية التي كان السلف يمارسون في ظلها نشاطاتهم، وتكشف عن نوعية استجاباتهم لها. ويصف **ڤيكو الأساطير** بأنها التواريخ الأولى للشعوب، وتأويلها التأويل الصحيح يتيح الفرصة لجمع معلومات هائلة عمّا كانت عليه ظروف الماضي. وهو يقول: إن كل المجتمعات تمر بأطوار محدودة من **النمو والانحلال**، وتبدأ **بالطور الهمجي bestial phase**، ويخرج منه عصر الآلهة، ووحدته الأساسية **الأسرة الأبوية patriarchal family**، ويسوده الخوف من القوى الغيبية، وتبدأ به الإرهاصات الدينية. والطور **الثاني هو عصر الأبطال age of heroes**، ويظهر كنتيجة لتحالف الآباء في مواجهة التحديات التي تثيرها المنازعات الداخلية بين الاتباع، وصدّ الغارات من الخارج. وتقوم الحكومات الأوليجاركية أو حكومات الاقلية الحاكمة على المحالفات، وينقسم المجتمع إلى طبقتين: **الأشراف** الحاكمين، **والعامة** التابعين، وتكون القوانين رادعة، والحياة قاسية، والشِعْر يصور العنف ويمجّد السطو. ويعقب هذه المرحلة **عصر الرجال age of men** الذي يميّزه الصراع، حيث تطالب طبقة **العامة** بالحقوق المتساوية مع **الأشراف**، وبنظام قانوني يحترم مصالحهم. ويحقق العامة ذلك تدريجياً، وعندئذ تنحلل الروابط التقليدية، ومع استمرار مناقشة صحة التقاليد والقيم المتعارف عليها، نتيجة التوسّع في تطبيق **الديموقراطية** وقيام **الجمهوريات الديموقراطية**، ينتهي الامر بالمجتمع إلى الفساد والتحلل، وتكون خاتمة الدورة إما بالغزو من الخارج أو التفكك من الداخل، والعودة إلى الهمجية الأولى، وعندئذ تبدأ **دورة جديدة**.

●●●

مراجع

- Vico : Opere complete, 8 vols.

- Bendetto Croce : La filosofia di Giambattista Vico.



فَيل (هيرمان) Hermann Weyl

(١٨٨٥ – ١٩٥٥) يهـودى المانى، تجنّس بالجنسية الامريكية (١٩٣٩)، وكان قد غادر ألمانيا (١٩٣٣) عقب تولى النازى الحكم، وعلّم بجامعة برينستون. ويعد كتابه «**المكان والزمان والمادة** Space - Time - Matter» (١٩٢٢) مرجعاً كلاسيكيا فى النسبية. وفى كتابه «**نظرية الجاميع وميكانيكا الكم** Theory of Groups and Quantum Mechanics» (١٩٣١) حاول حلّ مشكلة **نظرية المجال** الموحّد فى النسبية. وطرح مفهومه الرئيسى فى الفلسفة فى كتابه «**فلسفة الرياضيات والعلم الطبيعى** Philosophy of Mathematics and Natural Science» (١٩٢٧) ناقش فيه المنطق الرياضى والبديهات، ونظرية العدد، والكم، والعالَم الترانسندنتالى بمفهوم **كنط**، وعلاقة الذات بالموضوع. وفى كتابه «**التناسق** Symmetry» (١٩٥٢) ربط بين التناسق والتناسب والتناغم والجمال، وناقش مفاهيم أفلاطون والجماليين الإغريق. وعلى العموم فإن **فَيل** كان مدرساً للفلسفة أكثر منه فيلسوفاً حقيقياً.



فيلوبونوس Philopon; Philoponus

يوحنا فيلوبونوس، من فلاسفة القرن السادس، ميلاده بقيصرية، ووفاته بالإسكندرية، وكان أفلاطونياً محدثاً، ومسيحياً، وتتلمذ على **أمونيوس هرميا**، وخلفه كمدرس للفلسفة، ولا نعرف عنه أكثر من ذلك، وتقوم أهميته فى أنه **أول النقاد لفلسفة أرسطو قديماً وحتى مجىء جاليليو**، ويَرِد أغلب نقده فى شروحه التى يوردها ضمن كتابه «**ضد أبرقلس**»، وما يورده **سمبليقوس** عنه فى شروحه لأرسطو. والفرق بينه وبين **أرسطو** أن **فيلوبونوس** كان يفسّر الطبيعة ونشأة العالم وتطوره فى ضوء الكتاب المقدس، وما استحدثته البحوث العلمية فى زمنه، ويقول إن العالم مخلوق، وأن الله الذى خلقه قادر على أن يعدمه، وأن مآله للعدم فعلاً، لأن ما كان له أول لابد له آخر.



مراجع

- H.D. Saffrey: Le Chrétien J. Philopon at la survivance de l'école d'Alexandric. (Revue des études grecques, vol.67).



فيلولاوس Philolaos; Philolaus

(٤٧٠ – ٤٠٠ ق.م) **فيثاغورى** من مواليد أقروطونا، ولذلك يطلق عليه أحياناً **فيلولاوس الأقروطونى**، ومات فى إرقيليا، وهو آخر

الفلاسفة من المدرسة الفيثاغورية في المهجر، وقيل إنه مؤسس هذه المدرسة في طيبة، وكان يؤمن بخلود الروح، ويقول بنظرية الأعداد والأشكال كالفيثاغوريين، إلا أنه زاد على ذلك بعض الأفكار العلمية التي نقلها عن الأيونيين وتخطتها الأحداث بالتقدّم العلمي الذي واكب عصره، ومن ذلك ما كان يذيعه بين تلاميذه عن كروية الأرض، ونظريته التي كان يفسّر بها التغيرات الإمبريولوجية للأجنة، والطوارىء الباثولوجية التي كان ينسبها للتغيرات المماثلة في الكون، باعتبار العالم المرئي هو الكون الكبير، وعالم الإنسان هو الكون الصغير، وما يجري في الكون الكبير لابد أن يكون له صدى في الكون الصغير.



مراجع

- Guthrie, W.K.: A History of Greek Philosophy. vol. 1.

فيلون اليهودي

Philon der Jude; Philon Le Juif; Philo Judaeus

(نحو ٢٠ ق.م - ٤٠م) يهودي هيلليني، من أسرة غنية بارزة من الأسكندرية ولذا يعرف كذلك باسم **فيلون السكندري**، ولا نعرف الكثير عن حياته سوى أن الجالية اليهودية سنة ٤٠م أرسلته على رأس وفد إلى الإمبراطور **كاليجولا** يتوسط لديه لرفع الغبن الروماني عن اليهود، وأنه توفر على كتابة تأويل وشروح للتوراة في ضوء الفلسفة اليونانية، فكان يدعّم تفسيراته بمختارات من هذه الفلسفة وخاصةً من **أفلاطون**، ولكنه كان يقف في تأويله للإلهيات عند حدود الشريعة لا يتعدّاها، ولذلك اقبل فلاسفة المسيحية والإسلام على كتبه بوصفها تقويماً دينياً للفلسفة اليونانية، ومحاولة جديرة بالمحاكاة لتأويل الأناجيل والقرآن تأويلاً فلسفياً.







باب القاف



قاربوقراط Carpocrates

يونانى، علّم فى الإسكندرية سنة ١٢٠م، وكان أفلاطونياً غنوصياً، وكان يرفض العالم ويقول إنه مبنىٌ على الفساد والعوز والظلم والفاقة والمرض والقبح، وأن مبدعه لا يمكن أن يكون سوياً!

●●●

القاديانى

ميرزا غلام أحمد القاديانى (١٨٣٩ - ١٩٠٨م) المولود فى **قاديان** من البنجاب، والمتوفى فى لاهور. ومذهبه **القاديانية**، وينتشر فى باكستان، والهند، وإندونيسيا، وإفريقيا الغربية، وبعض بلاد أوروبا، والأمريكتين، ويقول بأن النبى والمسيح قد تجسّدا فيه، وأن المسيح لم يُصلَب ولم يُرفَع، ولكنه مات فى الظاهر وخرج من القبر وهاجر إلى الهند، وقبره فى شارع خانيار بسرينكر أو سرنجار بالقرب من كشمير. وزعم **القاديانى** أنه **المهدى** الموعود الذى ينزل إلى الدنيا فى الألف السابع من السنين منذ قيام الدنيا، وأنه جاء ليهدى الإنسانية جمعاء، وأذاع تعاليمه فى كتابه «**براهين أحمدية**» (١٨٨٠م)، واستشهد بشواهد من التوارة والأناجيل والقرآن، وحبّب إلى أتباعه السِّلم، ونَسْخ الجهاد، ونهاهم عن التعصُّب، وحثّهم على تحصيل العلم والثقافة، ومات فى لاهور بعد أن أوصى جماعته أن يحكمها مجلس منتخب، ينتخب بدوره خليفته، وكان أول خليفة بعده مولاى نور الدين.

●●●

قاسم أمين

(١٨٦٣ - ١٩٠٨م) **قاسم بن محمد أمين**، مصرى، من دعاة **التنوير**، واشتهر بدعوته **لتحرير المرأة**، وكان أبوه فى الأصل تركيّاً وتمصّر وسكن الإسكندرية، وأمُّه صعيدية، وولد **قاسم** بالإسكندرية وبها نشأ، وتعلّم بالقاهرة ومونبلييه بفرنسا، ولمّا عاد إلى مصر عام ١٨٨٥ التحق بسلك النيابة، واشتغل بالقضاء، وشارك فى تحرير صحيفة المؤيد. وأبرز مؤلفاته التى أصدرها كتباً هى: «**المصريون**» نشره بالفرنسية سنة ١٨٩٤، رداً على أحد المستشرقين الذين تناولوا مصر والمصريين والإسلام بالطعن والتشهير، و«**تحرير المرأة**» (١٨٩٩)، وهو كتابه الرئيسى وأكثر مؤلفاته ذيوعاً، ويعتبره البعض أشهر المؤلفات قاطبة التى صدرت فى زمنه. وما يزال الكتاب مثار جدلٍ وخلافٍ حتى الآن، و«**المرأة الجديدة**» (١٩٠٠) وهو ملحق لكتابه الثانى، فقد اقتضت الحملات المنكرة عليه بسبب مناصرته للمرأة ومطالبته بتحريرها، أن يتصدّى لمعارضيه، وأن يزيد آراءه السابقة تفصيلاً وشرحاً.

وفلسفة **قاسم أمين** هى استمرار وترسيخ لفلسفة **التنوير** التى بذرها **الطهطاوى**، وتهيأ لها **قاسم أمين** بتلقّيه عن **جمال الدين الأفغانى** و**محمد عبده**. ويذهب البعض إلى أنه كان المترجم الخاص **لمحمد عبده** فى باريس إبّان تواجد

هذا الأخير بها في ذلك الوقت. وكتابه «المصريون» يكتبه بعقلية التنويريين، ومنهجه فيه عقلاني لا يكتفي بالمعلومات والمشاهدات، وإنما هو ينعم النظر في الوقائع ويستخلص منها النظريات، ويعيد تصورّها في ذهنه منفذةً ومعمولاً بها، وطريقته هي طريقة البحث، وكما يصفها فإنه لا يركن إلى ما وصل إليه جهده إلا ليضعه قاعدةً لعملٍ مؤقت، ولا يأنف من تعديل رأيه بحسب ما يقتضيه الحال ويظهره التطبيق. ودعوته للمصريين أن يأخذوا بتربية أولادهم على هذا المنهج، فليس التعليم مجرد الالتحاق بالمدرسة ومعرفة القراءة والحساب والجغرافيا والتاريخ والهندسة، والفلسفة إن شئت، فالتعليم النظري كثيراً ما لا يصحبه تعويد على العمل بما نتعلم، وما لم يكن هدف التعليم هو اكتشاف وإظهار وتنمية الملكات الطيبة المخلوقة فينا، وغرس الفضيلة في نفوسنا وتقويتها وإحياؤها، حتى تتغلغل في النفوس بجذورها فلا تستطيع قوة قلعها بعد ذلك أبداً. والتربية بهذا المعنى لا تُكتسَب في المدارس والمكاتب، وبالقراءة والحفظ، بل يجب ممارستها. وعلى المؤرخ وهو يكتب تاريخ الأمة أن لا يكتفي بسرد الحوادث المهمة التي يتعرّض لها، وإنما يُعنَى بالتعريف بأخلاق الأمة، وعوائدها، ونظاماتها، وتربيتها، ووسائل معيشتها، وأحوالها الاقتصادية والسياسية، وما عليه من أفكار وعلوم وآداب وفنون، وبذلك تكون لعلم التاريخ فوائده، ويصبح مداره الحقيقي هو الإنسان الاجتماعي، فإذا تعلمه الأطفال والكبار تبينوا حقيقتهم، والعلل التي صيرتهم إلى ما صاروا إليه، فيدركون أن تغييرها لا يكون إلا بتغيير مسبباتها، عقلاً وعادةً، فمتى وُجِد أحدهما وُجِد الآخر، فليس في الكون شيء يوجد بلا مُوجِد وسبب. وفي القرآن **«إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم»**. والعلم والشريعة والتاريخ والتربية لابد أن تخدم جميعها هذا الغرض، فالتغيير والتحوّل والحركة المستمرة إلى جهة الترقّي هي قانون الحياة. ولقد بدأت الشعوب حياتها بالحرية، وستنتهي إلى **الحرية**، وفيما بين الفترتين ستعاني **الاستبداد** الذي يبدو ضرورياً لاختبارها، وما أسعد الدول التي يُكتَب لها بعد هذه المحنة البقاء. ولا شيء يحول بين الدول التي تعاني وأن تتقدم حسب قانون التطور نحو الكمال. وأهم عامل له أثر في حال الأمم هي حالتها الاقتصادية. **والعامل الاقتصادي** له الغلبة في كل الانحرافات الاجتماعية. ولو أننا بحثنا عن السبب الذي يجعل البغايا من النساء يحدن عن الطريق لوجدنا أنه حاجتهن إلى الزهيد من المال، وقلّما كان الباعث هو الميل إلى تحصيل اللذة. وفي الريف المصري لا يكاد الفلاح يجد ما ينقذه من الموت جوعاً، ولذلك يتمسك بزوجته الواحدة. وفي المدن يكون تعدد الزوجات بسبب الرخاء الاقتصادي عند المتابعين لهذا النظام. ويوجّه **قاسم أمين** النقد للمصريين عموماً، وله تحليل غير مسبوق **لشخصية المصري**، سواء من طبقة الفلاحين أو من طبقة التجار والصنّاع، أو من طبقة

الموظفين وأرباب المعاشات، أو من طبقة أرباب الأطيان، وهي كل الطبقات التي يتألف منها مجموع الشعب المصرى الفقير جداً. والمصرى عموماً لا يحب الشُغْل، ولا ينشط لعمل فيه رزقه، ويحب أن تمطره السماء ذهباً، وأن تُنبته الأرض فضة، ويحب أن يكون من أغنى الناس على شرط أن لا يتعب جسمه، ولا يجتهد فكره، وسبب ذلك سوء معاملة الحكومات له، فإنها لغدرها وظلمها أضاعت الأمانة والثقة اللتين بدونهما لا تظهر الابتكارات الشخصية، ففقد المصريون بذلك مَلَكة الإقدام على العمل والمخاطرة في الشغل. كما أن سوء التربية كان له أثره في تعويد الناس على التكامل والتواكل، وتَرْك النظر في الأشياء، مع شدة التمسك بالأقوال والأمثال المثبِّطة للهمم، المُميتة للعزائم، وتكرار سماع القصص والأحاديث التي وضعت في الأصل لتسليه الفقير، وإزالة الأحزان عن الضعفاء قليلى الحوْل والحيلة. ولقد غشيتنا من ذلك جهالتنا، واتّضعنا مع كسلنا وخمولنا، فنشرنا الجهالة وروّجناها حتى تشربّت بها أرواحنا وعقولنا. ويهاجم قاسم أمين أن يشتغل الناس ليعيشوا عيشة الكفاف، وإنما ينبغي أن يكون سعينا لتحسين أحوالنا المادية والأدبية، وأن يكون لنا الطموح الشريف إلى العلاء، ولا يكون لنا ذلك إلا بالسعي لاستزادة موارد الكسب، وما زاد عن حاجاتنا المادية نستعمله في ترقية عقولنا وأجسامنا بالرياضة والتعليم والسياحة. ولا ينبغي أن يتهافت المصريون على الوظائف، فالشرف والمجد لا يُصادَفان في طائفة الموظفين إلا بنسبة قليلة جداً. ولقد كان المصريون إلى عهد غير بعيد ينظرون إلى التجارة بعين الاحتقار ويحسبون أنها مهنة لا تتفق والشرف والاعتبار، ولا يزال هذا الزعم منبسطاً على عقول بعض أبناء الذوات. والأوروبيون تقدّموا لمّا فهموا أن التجارة هي علم الثروة، وهو علم حقيقي لا يقل في الفضل عن أشرف العلوم. ولا سبيل إلى الإفلات من قبضة الاستعمار إلا بالنهضة، ومصر وأمثالها من البلاد الضعيفة هي التنافس والصراع المحتدم بين القوى الاستعمارية، ونحن اللقمة الدسمة التي يريد الجميع ابتلاعها في جوفه. واقتناء الثروة وكثرة الأغنياء هي الطريق للخلاص، وهي طريق العمل، لأن كل ثروة هي نتيجة عمل صاحبها.

ويقول قاسم أمين إن الاستبداد أصل كل فساد، والشعوب تصنعها الحرية التي تحتمل إبداء كل رأى، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر. وفي البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان بأنه لا وطن له، ويكفر بالله ورسله، ويطعن في شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالمبادىء التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية، ويقول ويكتب ما يشاء في ذلك، ولا يفكر أحد ولو كان من ألد خصومه في الرأى، أن ينقص شيئاً من احترامه لشخصه، متى كان قوله صادراً عن نية حسنة واعتقاد صحيح. فكم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية؟ والفضيلة لا تكون مطلوبة ومرغوباً فيها، والرذيلة

مقوتة مبغضة إلى النفوس، إلاّ إذا أحسّ الناس بقوة حُكم الرأى العام وسلامته. والمصريون قد ألفوا التمثيل القومى، وأصبحوا جديرين بأن يكون لهم مجلس نواب.

وقاسم أمين فى مؤلفاته الثلاثة الكبرى كان متدرِّجاً فى تقديمه لآرائه، وقد يحسب البعض أنه يتناقض فى كتابيه «المصريون» و«تحرير المرأة»، وإنما كان كل كتاب بمقتضياته، ففى «المصريون» دافع عن الشعب المصرى ومعتقداته وأخصّها الإسلام، وكتبه بالفرنسية لجمهور غير مصرى، وفى «تحرير المرأة» كان جمهوره مصرياً، ولغته كانت العربية، فلم يكن يتحرّج أن يكاشف بنى دينه بما كان يعتلج فى صدره من هواجس، وما يعتمل فى عقله من أفكار، يستطيع أن يكاشفهم بها ولا يكاشف بها أعداء وطنه والحاقدين عليه. وفى الكتاب الأول يدافع مثلاً عن الحجاب ويهاجمه فى الكتاب الثانى، ويبرر عدم الاختلاط فى الكتاب الأول ويطالب بعكسه فى الكتاب الثانى، وهكذا. وعلى أى الأحوال فإن قاسم أمين يرى أن الحجاب دورٌ من الأدوار التاريخية لحياة المرأة فى العالم، وأنه فى المجتمعات الشرقية والإسلامية عادةٌ يمكن تجاوزها بتجاوز أسبابها المؤدية لها. وهو عادةٌ وليس فى الشريعة نصٌّ بوجبه. وبين المغالاة فى الحجاب والتفريط فى التكشّف هناك الحل الأوسط وهو الحجاب الشرعى. وكذلك فى الاختلاط فإنه ما دام محتوماً بظروفه فلا بأس منه، ففى الريف فإن النساء رغم الاختلاط أقل ميلاً للفساد من ساكنات المدن اللاتى لا يخالطن. ويطالب قاسم أمين بوضع نظام للطلاق يجعله بيد القاضى الذى عليه أن يرشد الزوج إلى كراهته أولاً، ثم يطلب التحكيم بين الزوجين، ويُمنَع وقوع الطلاق إلاّ أمام القاضى وبحضور الشهود. وعن تعدّد الزوجات فإنه يمنعه بما يستفاد من الآية «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم، فذلك أدنى ألا تعولوا» فالإباحة هنا بشرط أن نأمن المفاسد، فإن غلب على الناس الجور بين الزوجات أو نشأ عن التعدّد فساد فى العلاقات، وتعدٍّ للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حدّ يكاد يكون عاماً، جاز للحاكم رعايةً للمصلحة العامة أن يمنع التعدد.

ويذهب قاسم أمين إلى تلازم الحالة السياسية للمجتمع والحالة العائلية، فشكل الحكومة يؤثر فى الآداب المنزلية، والآداب المنزلية تؤثر فى الهيئة الاجتماعية، وحيث تتمتع النساء بحرياتهن الشخصية يتمتع الرجال بحرياتهم السياسية، وافتقاد المرأة المسلمة إلى الاستقلال بكسْب ضرورات حياتها هو السبب الذى جرّ إلى ضياع حقوقها. ولقد استأثر الرجل بكل حقّ، ونظر إلى المرأة نظرته إلى حيوان لطيف يكفيه لوازمه ليتسلّى به. وأكثر ما تعرفه المرأة التى يقال الآن إنها متعلمة هو القراءة والكتابة، وهذه واسطة من وسائط التعليم وليست غاية ينتهى

إليها. والمرأة المتعلمة مؤهلة كالرجل لكافة الاعمال المدنية التى يمكن أن تقوم بها أختها الغربية، ولا شيء يمنعها من أن تشتغل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة، إلا جهلها وإهمال تربيتها. ولا ينبغى الاستشهاد باحاديث نبوية تنافى ذلك، لان ما قاله النبىّ مما يدخل فى النصائح الخُلقية والحِكَم الفلسفية ولا يشكّل التزامات وواجبات دينية وليس من الدين ولا يجب أن ندرجه ضمن الشريعة. وتبقى الاحاديث القليلة التى تفسّر او تكمّل التوجيهات التى تضمنها القرآن، والتى تعدّ جزءاً من الدين، وهذه ينبغى التحقق من رواياتها وملاحظة تطابقها مع نص القرآن. ويجب ان لا نرجع إلى **التمدّن الإسلامى القديم** ننسخ منه صورة ونحتذيها، وإنما ننتفع به كما انتفعت الإنسانية واستكملت به ما كان ناقصاً، ونزنه بميزان العقل، ونتدبر من خلاله أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها، ونستخلص من ذلك القواعد التى يمكننا ان نقيم عليها ابنيتنا اليوم. وعلينا كذلك ان نربى اولادنا على ان يعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا على اصولها وآثارها. والمشكلة فى التمدّن الإسلامى ان الفقهاء ظلوا يطعنون على رجال العلم حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه، وجعلوا السلطة كلها فى يد الحاكم يولّيها من يشاء، فضحلت الانظمة والعلوم السياسية. ولم يعرف الإسلام امتيازات الميلاد أو الثروة، وكان المبدأ فيه **من كل حسب عمله**، وسيبقى ذلك شعاره للأبد، ونظّم توزيع الثروة، وأعلن اشتراك الفقراء فى مِلْكية أموال الاغنياء، وحلّ المشكلة الاجتماعية بنوع فريد من **الجماعية** (أى الاشتراكية).

ومصر – عند **قاسم أمين** – للمصريين جميعهم، **مسلمين وأقباطاً**، والجميع ينتمون لجنس واحد، والمآسى المشتركة ربطت بين الاثنين بالعاطفة الوطنية. وأهم ما يحفظ الامم ويزيد رفعة شانها هو احترام أمورها الجوهرية مثل الدين، والوطن، والسلطة العمومية، والعائلة، والعلم، والفضيلة، وكل عمل شريف أو جميل او نافع.

●●●

مراجع

– قاسم أمين – الأعمال الكاملة. دكتور محمد عمارة.

– تراجم مصرية وغربية : دكتور محمد حسين هيكل.



القاضى الباقلانى

(٣٣٨ – ٤٠٣ هـ) **أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر**، انتهت إليه الرياسة فى **مذهب الأشاعرة**، وميلاده فى البصرة، وسكن بغداد وتوفى بها، وله مناظرات مع علماء النصرانية فى القسطنطينية، وكان **عضد الدولة** قد وجّهه سفيراً عنه إلى ملك الروم فقام يناظر علماءه بين يديه. ومن مؤلفاته «**دقائق الكلام**»،

و« الملل والنحل »، و« الاستبصار »، و« كشف أسرار الباطنية »، و« التمهيد في الردّ على المُلحدة والمُعطلة والخوارج والمعتزلة ».

●●●

القاضي عبد الجبّار

(نحو ٣٢٠ - ٤١٥هـ) عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله القاضي، أبو الحسين الهمداني الأسدابادي، شيخ المعتزلة في عصره، ويلقبونه بقاضي القضاة، ولا يلقبون أحداً سواه بهذا اللقب، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره. أخذ الاعتزال عن أبي إسحق بن عيّاش، وعن أبي عبد الله الحسين بن عليّ البصريّ، وأقام عنده مدة حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، واستدعاه الصاحب بن عبّاد إلى الريّ بعد سنة ٣٦٠هـ فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي. وله مؤلفات كثيرة عدّدها البيهقي ٢٩ مؤلفاً، أشهرها: « شرح الأصول الخمسة »، و« المجموع من المحيط بالتكليف »، و« المغنى في أصول الدين »، وهي ثبتٌ بما ذهب إليه المعتزلة من واصل حتى الجبائيين، بالإضافة إلى مذهبه. ومن رأيه: أن معرفة الله لا تتم بالبديهة والضرورة، وإنما بالنظر والاكتساب العقلي. وكذلك فإن الله لا يُعرف بالمشاهدة، ولا بالتقليد، لأن التقليد ليس طريق العلم. ووجود الأجسام هي دليل على وجود الله، لأن الأجسام حادثة، وكل حادث له محدِث وفاعل، والمُحدث إلى ما لا نهاية محال.

ونعرف استدلالاً من صفات الله أنه موجود وقادر، وعالم، وحي، وقديم، وأنه لا يجوز أن يكون جسماً، ولا عَرَضاً، ولا أن يُرَى، وهو واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحق من صفات. ويفنّد عبد الجبار المذاهب الثنوية التي تقول بإلهين، كالمانوية، والديصانية، والمرقيونية، والمجوسية، ويردّ على النصارى في التثليث والاتحاد. ويرى كالمعتزلة أن أفعال العباد مُحدَثة منهم، وأنهم المُحدِثون لها، ويشترط للفعل الاستطاعة، ويقول إن الله لا يريد المعاصي، ويقسّم الآلام إلى النافع والضار، والأولى ما فيها نفع أو دفع ضرر أعظم منه، أو تكون عن استحقاق رداً على إهانة أو إضرار، ووصفُها بالحسن أو القبح لا يتعلق بالفاعل بل بالفعل نفسه. ويقول عن القرآن إنه كلام الله ووحْيُه، وهو مخلوق مُحدَث، أنزله على نبيّه ليكون عَلَماً ودالاً على نبوته، وهذا الذي نسمعه ونتلوه اليوم وإن لم يكن محدثاً من جهة الله فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة إمرىء القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن مُحدثاً لها من جهته الآن. وردود القاضي عبد الجبار على الثنوية مشهورة، وردُّه على النصارى من أمتع ما كُتب في الفلسفة بهذا الخصوص. وهو يركّز في الكلام معهم على أمرين: التثليث، والاتحاد، ويقول في التثليث إنهم يعنون بقولهم إن الله جوهر واحد وثلاثة أقانيم، فالأقنوم الأول ذات الله، والأقنوم الثاني الإبن أي الكلمة، والثالث روح القدس أو الحياة،

وربما يغيّرون العبارة فيقولون إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد. وقولهم إنه جوهر واحد وثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعّض، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه متجزىء، فإذا قالوا «واحد ثلاثة أقانيم» فإنه فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء أنه موجود معدوم، أو قديم مُحدَث - ثم إن الله تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً، وقد ثبت قِدَمُه. ولو جاز فى الله أن يقال إنه جوهر «واحد ثلاثة أقانيم» لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، وحىّ واحد ثلاثة أحياء. فإذا قالوا ذلك قلنا كما يكون شىء واحد ثلاثة أشياء فليس بُعْدُ أحدهما فى العقل إلا كبُعد الآخر، وذلك تناقض. وقد يعترضون على ذلك بأن يقولوا : ألستم تقولون إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعاض، ودار واحدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة، وعَشْرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة، ثم لا يتناقض كلامكم؟ فهلاً جاز أن نقول: جوهر واحد ثلاثة أقانيم ولا يتناقض كلامنا أيضاً؟ وللردّ على اعتراضهم نقول: إن الأمر ليس سواء، لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجُمَل، فالغرض بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس، لأنه شىء واحد، وكذلك إذا قلنا دار واحدة، وعشرة واحدة، بخلاف ما تقولونه فى القديم تعالىَ، فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً فى الحقيقة ثلاثة أشياء فى الحقيقة، فيلزمكم التناقض من الوجه الذى ذكرنا - ثم ما تعنونه بهذه الأقانيم؟ فهو أقنوم الأب ذات البارى؟ فإن كان كذلك فإلىَ ماذا ترجعون الأقنومين الآخرين؟ فإن قالوا نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى وهو كونه متكلماً حياً، قلنا إن الحىّ وإن كان له، بكونه حياً، حال، فليس له - بكونه متكلماً - حال، وإنما المرجع به أنه فاعل الكلام، ولا يتعدد الذات بتعدد أوصافه، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً فى جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف، ولا يخرج عن كونه واحداً. فكيف أوجبتم تعدّد الله بتعدد أوصافه؟ ولِمَ جعلتموه واحداً وثلاثة؟ وهذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعدد صفاته، وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً، وأقنوماً بكونه عالماً، وآخر بكونه مدركاً، ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وفاعلاً، حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة. وقد عُرِف فساد ذلك إذن لو رجعوا بالأقانيم إلى الصفات. فلو قالوا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة، فقد فسدت مقالتهم بدلالتهم التمانع. ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت فى القِدَم فلابد من تماثلها، ولابد أن يسدّ بعضها مسدّ بعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب الاستغناء بأحدها عن الباقى، حتى يقال إنه تعالىَ: جوهر واحد وأقنوم واحد، وأن لا تثبتوا سواه، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها فى القِدَم.

وقولهم فى الاتحاد إنه تعالىَ اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: ناسوتية ولاهوتية، ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم إنه اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاهما ذاتاً واحدة - وهم اليعقوبية، وقال الباقون وهم النسطورية: لابل اتحدا مشيئةً، على معنى ان مشيئتيهما صارت واحدة، حتى لا يريد احدهما إلاّ ما يريد الآخر. وقول النسطورية: إنه اتحد بالمسيح من حيث المشيئة لا يخلو، إما أن تريد به أنه تعالى مريد بإرادة المسيح، وأن المسيح يريد بإرادة الله لا فى محل، أو تريد به أنهما لا يختلفان فى الإرادة، بل لا يريدأحدهما إلا ما يريد صاحبه. وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد. الأول: لانه تعالىَ لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة فى قلبه، لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء، وذلك يُخرِج المسيح من ان تكون له مزية فى الاتحاد والنبوة. ولو جاز أن يريد بإرادة المسيح لجاز أن يكره بكراهةٍ فى إبراهيم عليه السلام، لان بُعد احدهما فى العقل كبُعد الآخر، وذلك يقتضى أن يكون حاصلاً على صفات متضادة، وذلك مستحيل. وأما الثانى: فلان الإرادة لا توجب للغير حالاً إلا إذا اختُصت به غاية الاختصاص، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره، لا لوجه سوى أنها لم تحله، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به؟ وأما الثالث: فلان القديم تعالىَ قد يريد ما لا يعلم المسيح، ولا يعتقده، ولا يظنه، ولا يخطر بباله أصلاً. وكذلك المسيح: يريد ما لا يريده الله تعالىَ كالاكل والشرب وغيرهما من المباحات: ففسد كلام النسطورية إذ قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة. واما اليعقوبية: فالكلام عليهم إذ قالوا بالاتحاد من جهة الذات، أن يقال لهم لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة: فإما أن يراد به أن ذات الله تعالىَ وذات المسيح صارا ذاتاً واحدة، أو يراد به أنهما تجاورا فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة، أو يراد به أنه تعالىَ حلّ بالمسيح فاتحد به على هذا السبيل. والأقسام كلها باطلة، فاما الأول: فلان الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك مستحيل. وأما الثانى: فلان المجاورة إنما تصح على الجواهر لاجل أنها من أحكام التحيّز. ألا ترى أن العَرَض والمعدوم لمّا استحال عليهما التحيّز استحالت عليهما المجاورة؟ فكذلك سبيل القديم تعالىَ، لان التحيّز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد فإن الجوهرين على تجاورهما يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهراً واحداً. وأما الحلول فالمرجع إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيّز، والله تعالىَ يستحيل ذلك عليه لانه يترتب على الحدوث ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الاغراض وذلك محال.

وكان القول بالاتحاد لان المسيح ظهرت عليه من المعجزات ما لا تصح لإنسان، مثل إحياء الموتى وإبراء الاكمه والابرص إلخ، ولهذا فقد ظن

النصارىَ أنه لابد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعة لاهوتية. وكان ذلك يوجب عليهم من باب أولى أن يقولوا بأنه تعالىَ متحد بالأنبياء كلهم كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة. والقوم لا يقولون بذلك، فيجب أن لا يقولوا ذلك في المسيح.

●●●

مراجع

- السبكي طبقات الشافعية.
- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد.
- إبن الأثير : الكامل في التاريخ.

●●●

القاضي النعمان

قاضي قضاة الفاطميين في إفريقية، دخل مصر مع **المعز لدين الله الفاطمي** سنة ٣٦٢هـ وتوفي بها بعد عام واحد. ويقول عنه **ابن خلكان** أنه كان مالكياً قبل أن يعتنق مذهب الفاطميين، ويعتبر من أغزر مؤلفي **الإسماعيلية**، وله ما يربو على الأربعين كتاباً، يعنينا منها «**كتاب تأويل الشريعة**»، و«**أساس التأويل**»، (نشرة عارف تامر في بيروت)، و«**إثبات الحقائق في معرفة توحيد الخالق**»، و«**تأويل الدعائم**»، و«**اختلاف أصول المذاهب**»، و«**الهمة في آداب اتباع الأئمة**» (نشرة الدكتور محمد كامل حسين بالقاهرة)، و«**افتتاح الدعوة**».

●●●

مراجع

- إبن خلكان : وفيات الأعيان.

●●●

القبالة

Cabalismo; Kabbalismus; Cabalisme; Cabalism

القبالة هي التعليم الباطني المتعلّق بالله ونزوله وحياً على حكماء بني إسرائيل، ويسمونها **الحكمة المستورة**، ويطلق على دارسيها اسم **طُلاَّب النعمة**. والقبالة نابعة من **التلمود**، وهي مجموعة من الأسرار ادّعت الرواية عن الأوائل، وتقوم على التنجيم، وتعود بأصلها إلى أيام السبْي حيث اختلطت تعاليم التلمود مع الديانات الشرقية وخاصة **الزردشتية**، وقامت في فلسطين بعد العودة من السبي، وانتقلت إلى الإسكندرية، ومزجها **فيلون** اليهودي بالفلسفة اليونانية، ووضع **شيتاي اللاّوي** كل تعاليمها في كتاب «**الزوهر**» أو «**الإشراق**»، وصار دستور القبالة السرّية، واختلطت في الأندلس بالفلسفة الإسلامية، وتسللت إلى أفكار الإسلاميين، لكنها ما لبثت أن ظهرت علانيةً فيما يُعرَف باسم **الفرقة العيسوية** نسبةً إلى مؤسّسها **عيسى إسحق بن يعقوب الأصفهاني**، المعروف عند

اليهود باسم عوفهد ألوهيم أى عابد الله. ويرى بعض الباحثين ان العيسوية اصل القرامطة والاسماعيلية خصوصاً، وأن أولاد القدّاح مؤسسى الإسماعيلية كانوا يهوداً من الفرقة العيسوية، وأن الفرقة اليهودية المسماة المقاربة أو اليوذعانية نسبةً إلى يوذعان، كانت أصل الباطنية، وكان يوذعان يقول بالظاهر والباطن، وبالتنزيل والتأويل فى تفسير التوراة، وهو نفس ما تذهب إليه الاسماعيلية.

●●●

القَبْلى والبَعْدى

A Priori / A Posteriori

من المتقابلات الفلسفية المشهورة، ورثتهما الفلسفة من الفلسفة المدرسية، ولكن أصلها يمتد إلى أرسطو كالعادة وإن كان معناها الحالى يستمد من استخدامات كنط. وعند أرسطو يكون ا سابقاً على ب فى الطبيعة إذا كان ب لا يمكن أن يوجد بدون ا. ويكون ا سابقاً على ب فى المعرفة إذا لم يكن هناك سبيل لمعرفة ب بدون أن نعرف ا أولاً، ومن ثم تكون المعرفة القبلية معرفة بأسباب أو علّة الشىء، ويكون الحُكم القَبْلى هو الحكم الذى يصدر عن عالِم بعلّة الشىء طالما أن العلّة متقدّمة على المعلول. وعند لايبنتس تقوم المعرفة البَعْدية على التجربة والخبرة، بينما تقوم المعرفة القبلية فى الوعى منذ البداية، ومستقلة عن أية خبرة. ويعبّر عن ذلك كنط بأن المعرفة البعدية تجريبية، والمعرفة القبلية لا تجريبية؛ والمعرفة الاولى لذلك هى معرفة بالحادث، ويتم التوصل إليها بالإدراك الحسى، ويقابلها كمعرفة أصيلة الأشكال القبلية للإحساس (المكان والزمان) والعقل (العلّة والضرورة إلخ). وقد نفرقّ بين الحقائق القبلية والبعدية بأن القبلى هو الفطرى الذى نولد به ولا لزوم لتعلّمه بالتجريب والتحصيل، أو هو الحقيقة التى تكون لدينا فى الوعى مستقلة عن أية خبرة. ولما كانت التفرقة بين المفاهيم هى تفرقة بين الجُمَل او القضايا التى تعبر عنها، فإن الجملة القبلية هى الجملة التى نعلم صحتها مستقلةً عن الخبرة، بمعنى أن صدقها ذاتى. ويصف كنط القضية بأنها تحليلة، أى بسيطة بساطة تامة ويخلق إنكارها تناقضاً، فى حين أن القضية أو الجملة البعدية مركبة ويمكن ردّها إلى ما هو أبسط منها، ولا يمكن التأكد من صحتها بالمنطق وحده وإنما ينبغى اللجوء فى ذلك إلى التجربة.

●●●

القدرية Fatalism; Libertarianism

من القُدرة بضم القاف، بمعنى الاستطاعة، وأن الإنسان مريدٌ لأفعاله، قادرٌ عليها، ومن ثم محسوبة عليه، والقُدرية Libertarianism بهذا المعنى مرادفة لمذهب حرية الإرادة Voluntarism (أنظر مذهب حرية الإرادة)، أو أنها من القَدَر بفتح القاف، ومن ثم تكون القَدَرية أيضاً

بفتح القاف **fatalism** وترادف الجبرية **determi-nism** وتقول بالقضاء والقدر . والمعنى الأول اشتهر فى الفلسفة الإسلامية ، واشتهر نطلق الاسم بفتح القاف ، ولعل ذلك هو الذى راع بعض المؤرخين أن يكون اسم القدرية من **القدر fate** لأن القَدَريين نُفاةٌ للقَدَر ، فكيف ينسبون إليه ؟ وقد فسّروا هذا التناقض بأنهم نفوا القدر عن الله وأثبتوه للعبد ، فسُمُّوا لذلك قدرية ، إذ جعلوا كل القُدرة للإنسان وليس لله ، وربما لذلك أطلق عليهم البعضُ « **القدرية مجوس هذه الأمة** » ، وينسبون إليهم أن أصل دعوتهم أنهم كانوا من المجوس أو غير العرب ، وأن الدعوة نشأت فى العراق وفارس حيث البِدَع العقدية التى دخلت إلى الإسلام وانتُحلت على المسلمين . وينسب المجوس الخير إلى الله ، والشرّ إلى الشيطان . وكذلك القدرية يفرّقون بين الخير والشر ، ويجعلون الخير لله والشرّ للشيطان . ويُذكَر أن هذه الدعوة قام عليها اثنان هما **معبد الجهنى** فى العراق ، و**غيلان الدمشقى** فى الشام .

وكان **المعتزلة** قدريين ، إلا أنهم عُرِفوا بالكلام فى مسائل أخرى ، ولذلك كان الاعتزال مذهباً قائماً بذاته ولم يندغم فى القدرية . وأما **القدرية** بالمعنى الثانى ، وهو المعنى المعروف فى الفلسفة الغربية والذى يشتق من القَدَر ، فهؤلاء عُرِفوا فى الإسلام باسم **المُجبِرة** ، وهى فرقة إسلامية ، كان الجهم بن صفوان يلخصها فى قوله « **لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله** » . وسواء كان المعنى الأول أو الثانى فالفرقتان من الغُلاة حيث تُثبت إحداهما للإنسان كلّ القدرة ، بينما تثبت الأخرى لله كل القدرة دون الإنسان . (أنظر الجبرية) .

●●●

قرْمِط « حمدان »

من سواد الأنباط ، ويقال له كذلك **قرمطويه**، وسميت به **القرامطة** وهم من الباطنية بوجه عام . وكان قرمط يسكن الكوفة وكثر أصحابه بها ، ثم باليمن ونواحى البحرين واليمامة وما والاها ، وتابعة كثيرٌ من العرب . ويقول **الإمام الغزالى** فى كتابه « **فضائح الباطنية** » إن قرمط هذا استجاب للباطنية ، ثم انتدبوه للدعوة وصار أصلاً من أصولها حتى تسموّا **بالقرمطية** . ويقول **عبد القاهر البغدادى** فى كتابه « **الفَرْق بين الفِرَق** » إن قرمـ[...] بذلك لقرمطة فى خطّه أو فى خطوه ، وكان فى ابتداء أمره أكّاراً من أكَرَة سواد الكوفة . وعن ابن النديم فى « **الفهرست** » أن اسمه **حمدان الأشعث** ولُقّب بقرمط لقِصَر كان فى مَتْنه وساقه ، وكان أكّاراً واستماله إلى الباطنية داعية العراق **الحسين الأهوازى** ، ونزل فى بيته ، فلما اقتربت منيته عينه خلفاً له ، فبث دعاته فى سائر الأنحاء ، وأكبرهم يدعى **عبدان** صاحب المؤلفات الكثيرة فى فلسفة القرامطة وكان متزوجاً أخت قرمط .

والقرامطة يقولون : إن الأئمة بعد محمد سبعة : علىّ وهو إمامٌ رسول ، والحسن ، والحسين ، وعلىّ بن الحسين ، ومحمد بن علىّ ، وجعفر بن محمد ، ومحمد بن إسماعيل

بن جعفر وهو الإمام القائم المهدى ، وهو رسولٌ وهؤلاء رُسُل ائمة . ويوم أن نُصِّب عليّ بغدير خُمّ انقطعت رسالة محمد وصارت لعليّ ، وصار النبيّ تابعاً لعليّ محجوجاً به . ومعنى القائم المهدى عند قرمط أنه قد بَعَث شريعة جديدة نسخ بها شريعة محمد ، ويزعم أن الله جعل لمحمد بن إسماعيل جنة آدم ، أى الإباحة للمحارم ، وهو معنى قول الله **«فكُلاَ منها رغداً حيث شئتما»** ، يعني محمد بن إسماعيل وأباه إسماعيل . ويقول : إن **محمد بن إسماعيل** هو خاتم النبيين . ومن فلسفته استحلال استعراض الناس بالسيف ، وسفك دمائهم وأخذ أموالهم ، والشهادة عليهم بالكفر والشرك .

ولما زاد خطر القرامطة هاجموا مكة ، واستولوا على **الحجر الأسود** ، وظل فى حوزتهم من سنة ٣١٧هـ حتى سنة ٣٣٩هـ ، أى حوالى اثنين وعشرين سنة ! ولم تنقشع غمتهم إلا على يد المعز لدين الله الفاطمى الذى هزمهم فى الشام .

ودعوة **القرامطة** شعوبية سرّية ، ولهم فيها مراتب يطلقون عليها أسماء : التفرّس ، والتأنيس ، والتشكيك ، والتعليق ، والربْط ، والتدليس ، والتأسيس ، والخلْع ، والسلخ . (أنظر أخى محسن وعبدان ، وأحمد بن الكيّال الخصيبى) .

مراجع

- ابن النديم : الفهرست .
- الشهرستانى : الملل والنحل .
- عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق .
- الغزالى : فضائح الباطنية .
- المقريزى : اتعاظ الحنفاء .
- النويرى : نهاية الأرب .



قرنيادس

Karneades; Carnéade; Carneades

(نحو ٢١٣ – ١٢٨ ق.م) من ائمة الشكّاكين الأكاديميين ، ولد بقورينا (حالياً فى ليبيا) ، وترأس **أكاديمية أفلاطون** من نحو سنة ١٥٦ ق.م حتى وفاته . وكان مجادلاً مفواراً ، وخطيباً مفوهاً ، أوفده الأثينيون إلى روما ليرفع عنهم الغرامة التى قضى بها عليهم مجلس الشيوخ الرومانى ، فألقى خطابين على يومين متتاليين ، امتدح فى الأول العدالة ، وأيد فى الثانى الظلم ، وكان بذلك من القائلين بنسبية الأخلاق . ولقد أثار حجاجه إعجاب الحاضرين به وحقْد السلطة عليه فطلبوا منه الرحيل .

ولم يدوّن **قرنيادس** فلسفته ، لكنه ألقاها مساجلات جدلية ، وشايع **أرقاسيلاوس** ، مؤكداً أنه لا سبيل إلى اليقين ، وأنه لا حاجة إلى الحقيقة الموضوعية ، قائلاً بالاحتمال ، وأن غاية ما

نحتاج إليه هو ترجيح ما نتصوره ، ووَصَف الشئ المحتمل بأنه الشئ الذى نتصور صحته ، ويغرينا بتصديقه ، واضعاً للاحتمال مراتب ثلاثاً ، أدناها أن نصدِّق ما يبدو صادقاً وإن كنا قد نراه كاذباً فيما بعد ، وأوسطها أن نصدّق تصورنا للشئ الذى يوافق وينسجم مع تصوراتنا الأخرى ، وأعلاها أن نصدّق تصورنا الذى اختبرنا صحته ووافق واقعه تصوراتنا عنه . والمراتب الثلاث لا تعطينا الحقّ فى الحكم على الأشياء فى ذاتها ، لكنها معايير للحكم على الأشياء فى ذاتها ، لكنها على تصوراتنا ، وذلك هو الذى جعل قرنيادس من أصحاب مذهب الشك المحتمل .

●●●

قريشقش «حسداى» Hasdai Crescas

(نحو ١٣٤٠ - ١٤١٠م) يهودى أسبانى ، يأتى فى المرتبة الثانية بعد الميمونى ، ويعارض أرسطو فى فلسفته كما يعرضها الميمونى فى كتابه «دلالة الحائرين» ، وكان الخارجون على الدين اليهودى يستخدمون هذه الفلسفة التى يقول بها الميمونى لتبرير إلحادهم وإنكارهم للتراث . وألفّ قريشقش كتابه «نور الله» بروح التراث اليهودى يناقض به كتاب الميمونى وكل ما يتصل به من فلسفة أرسطو ، وتعرّض للفارابى وابن سينا وابن باجه والغزالى ، وكان شديد النقد لابن رشد . ويقوم نقده لأرسطو على نقد برهان المحرِّك الأول الذى يثبت به وجود الله ، إلا أنه يثبت يثبت أن لكل شئ لابد من خالق مُوجد له بالضرورة ، وحتى مع افتراض قِدَم العالم فإنه لا يمكن أن يكون قد نشأ من العدم بل لابد له من منشئ . ويقر قريشقش على عكس الميمونى بالصفات الموجبة لله ، وعند الميمونى أن الله خلق العالم ليُعرَف ، وعند قريشقش أن الخلْق من الكمال ويحقق به الله أعظم الكمال ، وسعادة الله بالخلْق لأنه يحب مخلوقاته . والسعادة عند أرسطو تتحصل باكتمال العقل ، أى بالمعرفة ، وعند قريشقش السعادة تختص بالشعور وليس بالعقل ، والخير هو الحب - حب الله لمخلوقاته وحب المخلوقات لله ، وهذا الحب فعْل وليس معرفة ، والوصول إلى هذا الخير بالعمل الصالح ، وبالامتثال للوصايا وليس بواسطة تحصيل الحكمة .

●●●

مراجع

- موسوعة فلاسفة ومتصوِّفة اليهودية : دكتور عبد المنعم الحفنى .

- M. Waxman : The Philosophy of Don Hasdai Crescas .

●●●

قريطياس Critias

السوفسطائى ، خال أفلاطون ، وبطل محاورته المسماه باسمه «قريطياس» ، وهو نفسه شخصية رئيسية فى محاورة «تيماوس» ، وكان ضمن الثلاثين الذين حكموا أثينا

واستبدّوا بأهلها ، ويروى عنه أفلاطون أنه كان تلميذاً لسقراط ، ويجعله يروى قصة أطلانطا الجزيرة السعيدة التى غرقت فى المحيط الأطلنطى . وقريطياس يؤمن بالإنسان ، ولا يؤمن بالآلهة ، وعنده أن الدين يلزم العامة ،والقوانين ليست طبيعية ، وليست كذلك إلهية ، ولكنها من وضع البشر واختراع العقل الذى ينشد التقدّم باستمرار . وتوفى قريطياس فى نحو الخمسين من عمره سنة ٤٠٣ ق.م ، وله مواعظ لم يصلنا منها إلا مقتطفات .

●●●

القزوينى «نجم الدين»

(٦٠٠ - ٦٧٥هـ / ١٢٠٣ - ١٢٧٧م) على بن عمر بن على الكاتبى القزوينى ، ويقال له دبيران أى المنطقى الحكيم ، وكان من تلاميذ نصير الدين الطوسى ، وله تصانيف منها «الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية» شرحها التفتازانى وقطب الدين ، و «كتاب حكمة العين» فى المنطق والطبيعى والرياضى ، وشرحه الحلى ، و «المفصّل» وهو شرح المحصّل لفخر الدين الرازى فى الكلام ، و «جامع الدقائق فى كشف الحقائق» فى المنطق أيضاً . وله كذلك رسائل «إثبات واجب الوجود» ، و «مناقشة تعليقات الطوسى فى إثبات واجب الوجود» .

●●●

قُسْطا البعلبكى

إبن لوقا ، شامى نصرانى ، عاصر يعقوب بن إسحق الكندى ، وتعلّم باليونان ، وكان متحققاً بالمنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والطب والهندسة ، واستُدعى إلى العراق ليقوم بالترجمة ، وله تصانيف بارعة ومختصرة منها : «كتاب الفرق بين النفس والروح» ، و «كتاب السياسة» ، و «كتاب المدخل إلى المنطق» ، و «كتاب نوادر اليونانيين وذكر مذاهبهم» . وقال محمد بن إسحق النديم : كان قسطا بن لوقا بارعاً فى علوم كثيرة ، منها الطب ، والفلسفة ، والهندسة ، والأعداد ، والموسيقا ، فصيحاً فى اللغة اليونانية ، جيد العبارة العربية ، وتوفى بارمينيا نحو سنة ٣٠٠ هـ (نحو ٩١٢م) .

●●●

قسطنطين «الإمبراطور الفيلسوف»

أول من دخل المسيحية من أباطرة الرومان سنة ٣٠٦م . يقول ابن كثير : كان قسطنطين فيلسوفاً فاعتنق المسيحية من باب الفلسفة ، وفلسفها كيفما شاء فأفسدها ، وبدّل الدين وحرّفه حتى صار دين المسيح دين قسطنطين ، وزاد فيه ونقص منه ، ووضع له القوانين ، وأحلّ لحم الخنزير ، وجعل الصلاة إلى المشرق ، وأدخل الصور والتماثيل والرسوم إلى الكنائس ، وبنى منها ١٢ ألف معبد كلّها زخرفها بالزخارف الوثنية .

●●●

القطب التحتانى

(٦٩٤ - ٧٦٦ هـ) قطب الدين محمد بن محمد الرازى ، من أهل الرَّى ، وعُرف بالتحتانى تمييزاً له عن آخر كان يسمى كذلك بقطب الدين ويسكن معه فى المدرسة الظاهرية ، إلا أنه كان يسكن أعلى المدرسة بينما كان القطب يسكن أسفلها ، فأطلق عليه لهذا السبب اسم التحتانى . ومصنفاته كلها فى المنطق ، ومنها : «المحاكمات» ، و «تحرير القواعد المنطقية فى شرح الشمسية» ، و «لوامع الأسرار فى شرح مطالع الأنوار» ، ورسالة فى «الكليات وتحقيقها» ، و «تحقيق معنى التصوّر والتصديق» ، ورسالة فى «النفس الناطقة» ، وكتاب «المحاكمات بين الإمام والنصير» حكَم فيه بين الفخر الرازى والنصير الطوسى فى شرحيهما لإشارات ابن سينا .

●●●

القطب الشيرازى

(٦٣٤ - ٧١٠هـ) قطب الدين محمود بن مسعود ، وُلِد بشيراز ، وتعلّم على نصير الدين الطوسى ، وسكن تبريز ، وتصوّف ، وبها توفى . وله «حكمة الإشراق» ، و «شرح كليات القانون فى الطب لابن سينا» ، و «شرح الأسرار للسهروردى» ، و «غُرّة التاج» فى الحكمة .

●●●

القطب المصرى

إبراهيم بن علىّ بن محمد السُلَمِى ، المعروف بالقطب المصرى ، مغربّى الاصل ، واقام بمصر ثم تركها إلى خراسان ، وقتله التتار بنيسابور سنة ٦١٨هـ (١٢٢١م) ، وله شروح على «الكليات» من كتاب «القانون» لابن سينا .

●●●

القفطى «أبو الحسن»

(٥٦٨هـ / ١١٧٢م - ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)

جمال الدين علىّ بن يوسف بن إبراهيم الشيبانى القفطى، صاحب الدّرة الفريدة «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ، مصرى من قفط من صعيد مصر ، درس بالقاهرة وبالقدس عندما استدعى إليها والده ليشغل بها احد المناصب الهامة ، وكان عمره وقتها خمسة عشر عاماً ، وبعد أن قضى بها خمسة عشر عاماً أخرى تركها إلى حلب ليلى بها القضاء أيام الملك الظاهر ، ثم الوزارة فى عهد الملك العزيز ، وأطلقوا عليه الوزير الأكرم ، وكان محباً لاقتناء الكتب وتصنيفها ، ولم يكن له زوجة ولا ولد ، ولم يصل إلينا من تصانيفه وهى غالباً فى التاريخ إلا مختصر كتابه «إخبار العلماء» ، ويحتوى على ٤١٤ ترجمة للحكماء من أقدم العصور إلى أيام المؤلف ، وتقوم أهميته على ما يقدّم من معارف العرب عن مؤلفات الفلسفة وحياة الفلاسفة وخاصة الإغريق ، ومؤلفاتهم والترجمات عنهم ،

ومنهجه فيه النقد والحكمة ، يقول مثلاً عن **أفلاطون** إنه احد اساطين الحكمة الخمسة من يونان ، وكبير القوم فيهم ، وكان مقبول القول ، بليغاً في مقاصده ، أخذ عن فيثاغورس ، وشارك سقراط في الأخذ عنه ، ولم يشتهر ذكره إلا بعد موت سقراط . وكان شريف النسب ، من بيت علم ، واحتوى على جميع فنون الطبيعة ، وصنف كتباً كثيرة مشهورة في فنون الحكمة ، وذهب فيها إلى الرمز والإغلاق ، واشتهر جماعة من تلاميذه المتخرّجين عليه ، وسادوا بانتسابهم إليه ، وكان يعلمّ الطالبين الفلسفة وهو ماش ، وسمى الناس **فرقته المشّائين** ، وفوّض في آخر عمره التعليم والتدريس إلى أرشد أصحابه ، وانقطع إلى العبادة والاعتزال ، وكان في القديم يميل إلى الشعر ، وأخذ منه بحظ وافر ، ثم حضر مجلس سقراط يذم الشعر وأهله ، ويقول هو خيالات تُشعر بالخلائق لا على الحقيقة ، وطَلَبُ الحقائق أولَى ، فتركه عند ذلك ، ثم انتقل إلى قول فيثاغورس في الأشياء المعقولة ، وعنه أخذ **أرسطوطاليس** ، وخلفه بعد موته . ويقال إنه عاش ثمانين أو إحدى وثمانين سنة ، وتوفي في السنة التي ولد فيها الإسكندر ، وكان ملك مقدونيا في ذلك الوقت فيلبس وهو أبو الإسكندر . ويعدّد القفطي مؤلفات **أفلاطون** ، والترجمات العربية لها ، ومَن توفّر على هذه الترجمة ، وما أعطاها من أسماء ، فمثلاً كتاب **السياسة** يقول إن حنين بن إسحق ويحيى بن عدى نقلاه إلى العربية وأطلقا عليه كتاب **النواميس** . وحكاياته عن الفلاسفة مشرقة وغريبة ، ويتناول نواحٍ من حياتهم قلّما تخطر ببال أحد من المترجمين لهم .

ومن عجيب ما يرويه القفطى في كتابه اخبارالحكماء حرق **عمرو بن العاص** لمكتبة الإسكندرية ، فإنه في باب يحييَ النحوى يقول إن يحييَ لما آنس إليه عمرو بن العاص واستعظم درايته وحكمته ، سأله يحي أن يفرج عن كتب الحكمة في مكتبة الإسكندرية ، واستفسر عن أمرها عمرو ، قال له إن بطليموس فيلادلفوس من ملوك الإسكندرية لما مَلَك حُبّب إليه العلم والعلماء ، وفحص عن كُتب العلم وأمر بجمعها وأفرد لها الخزائن ، وولّيَ أمرها رجلاً طلب إليه أن يجتهد في جمعها وتحصيلها والمبالغة في أثمانها ، وترغيب تُجّارها في نقلها ، فاجتمع من ذلك أربعة وخمسون ألف كتاب ومائة وعشرون ، ثم إن الملك أمره بأن يداوم على تحصيل الكُتب من السند والهند وفارس وجرجان والأرمان وبابل والموصل وعند الروم ، إلى أن مات الملك ، وجاء مَن خلفه فلم تزل هذه الكتب محروسة محفوظة يراعيها كل من يلي الأمر من الملوك وأتباعهم حتى الفتح العربي لمصر . ولما سمع عمرو بن العاص ذلك عجب واستكثر ما سمع ، وقال لا يمكنني أن آمر فيها بشئ إلا بعد استئذان أمير المؤمنين **عمر بن الخطاب** ، وكتب إليه وعرّفه مقالة يحييَ واستأذنه عمّا يصنع بالمكتبة ، فردّ عليه عمر يقول : وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ، ففي كتاب الله عنه غنى ، وإن

كان فيها ما يخالف كتاب الله فلاحاجة إليها فتقدمْ بإعدامها . فشرع عمرو بن العاص فى تفرقتها على حمامات الإسكندرية وإحراقها فى مواقدها ، فاستغرق ذلك ستة أشهر . فاستمعْ ما جرى واعجب !! وهل لنا بعد ذلك أن ندافع عن العرب وننفى عنهم حرق المكتبة؟ لا ادرى ! وإن كان عمر بن الخطاب قد أمر بإحراقها فعلاً فإن الله تعالى لن يغفر له ما فعل ، ولن يسامحه التاريخ ، إلاّ أن موقف القرآن من العلم بخلاف ذلك ولم يحدث ان امر النبىّ بإحراق كتاب ولو كان ضد الإسلام!

●●●

القُمّى «أبو القاسم»

سعد بن عبد الله الأشعرى القمى ، عربى الأصل ، توفى سنة ٣٠١هـ ، وربما ٢٩٩هـ ، ويورد النجاشى أن له من المصنفات : «**كتاب الردّ على الغلاة**» ، و «**كتاب الردّ على المُجبِرة**» ، و «**كتاب مناقب الشيعة**» يقصد به الإمامية ، و «**كتاب الإمامة**» ، وكُتُب اخرى كثيرة ، وكان من الشُرّاح ، وله «**كتاب فِرَق الشيعة**» ، وقد حققتُه على كتاب النوبختى «**فِرَق الشيعة**» ، وواضح انه من الشروح عليه .

●●●

مراجع

- كتاب فرق الشيعة للحسن بن موسى النوبختى وسعد بن عبد الله القمى . تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفنى.

●●●

القورينائيون

Cirnaici; Cyrenaiques; Cyrenaics

أصحاب النزعة الحسّية التى كانوا يعلّمونها فى **القورين** من اعمال ليبيا ، وزعيمهم **أرستبوس** ، والبعض يقرأه **أرسطيفوس** ، وكان متأثراً بالسوفسطائية ، وبنىَ مذهبه على القول بأن الخير الأعظم هو اللذة ، والعارف هو افضل من ينال اللذة ، لأنه يعرف ما ينشد ، والوسائل التى يتوسل بها . ومن تلاميذه **ثيودوروس** الذى كان يروّج للتعليم ، باعتبار مَن يعرف أقدر على تمييز مايحصل عليه والقيمة التى يمثلها . ولم يكن يؤمن إلا بالعقل ، وقال إن اللذة هى اجتناب الألم . فاما **أنيقيرس** فاعتبر اللذة إيجابية ، وكان اجتماعياً يقدّر القيم التى من شأنها إعلاء الأسرة والوطن وهناك **ثيودوروس** الملحد المُنكر للعقائد ، **وهجسياس** الذى اعتبر اللذة غاية كل فعل وتفكير ، ولكن السعادة غير ممكنة ، لان الآلام هى الغالبة فى الحياة ، وانكر القيم لان كلاً منا يسعى فى الحقيقة لمصلحته .

●●●

مراجع

- G. Giannantoni : I Cerenaici .

***



باب الكاف



كابانيس «بطرس يوحنا چورچ»
Pierre - Jean Georges Cabanis

(١٧٥٧ - ١٨٠٨) فرنسي، من مؤسسي جماعة «الإيدلوچيين» ideologues، تخصص في الطب، ولكنه امتهن الفلسفة، وانضم إلى مجموعة من الفلاسفة أيدت نابليون في أول الأمر ثم عارضت سلطته فسخر منهم وأطلق عليهم اسم **الإيديولوچيين**، ويقصد بذلك أنها جماعة مهرّفة مشغولة بمناقشات عقيمة، ومنصرفة إلى دراسة المعاني وتحليلها تحليلاً أجوف. وكانت الجماعة تضم **فولني، وكوندورسيه، ولافوازييه، ولابلاس، ودستو دي تراسي، ومين دي بيران**، وشاء حظهم العاثر ان يكون ظهورهم في وقت صعود المثالية الميتافيزيقية والإحياء الديني !

واشتهر كابانيس بكتاب واحد هو **«العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الإنسان Rapports du physique et du moral de l'homme»** (١٨٠٢). ويقدّم كابانيس، كرفاقه، تفسيراً آليا للكون والطبيعة والسلوك البشري، ويرى أن المادة هي الحقيقة الوحيدة والأزلية بأشكالها الانتقالية المتعددة، ويطبّق التحليل على الفكر كتطبيقه على الكيمياء، ويردّ الأفكار إلى الأحاسيس، ويُقصر دوافع السلوك على الأنانية وتحصيل السعادة والمتعة والحفاظ على الذات، ويختزل الإنسان إلى عمليات بدنية وفسيولوجية، ويقول إنه ينبغي تحليل الإنسان كما تُحلّل المعادن أو الخضروات، وأن دور الواعظ القديم ينبغي أن يحل محله دور الأخصائي الطبي، وأن الفسيولوجيا، وتحليل الأفكار، والأخلاق، ثلاثة فروع لعلم واحد يمكن أن نسميه **علم الإنسان**، وأن العقل يشبه المعدة، الثانية تهضم الطعام والأول يهضم الأحاسيس بما يفرزه من فكر. وينكر وجود أية علل بخلاف ما يؤثر على حواسنا، وأية حقائق سوى ما تكشفه لنا طبيعتنا البشرية، ويردّ كل الأفعال إلى أعضاء في الإنسان، ويقول إنه بداخل كل إنسان **«إنسان داخلي»** في حركة دائمة ويظهر تأثيره في الأحلام، ويُرجع المزاج إلى البنية الموروثة، فالقلب والرئتان الكبيرتان ينتجان شخصية نشيطة، فإذا تضاءلتا صارت الشخصية من النمط المفكر. وقال بإمكان تحسين السلالات الإنسانية بانتقاء الصفات الوراثية، وعموماً فقد اصطنع **كابانيس منهجاً مادياً** فسّر به كل شيء، ورفض التفسيرات المطلقة، وكان رائده العلّة والمعلول في مجال الظواهر، وتأثر دون بقية الإيديولوچيين بتعاليم **لامترى** ومدرسة **«الإنسان - الآلة»**، وعارض منهج **كوندياك** السيكولوچي الذي يقتصر على البحث في الأحاسيس الخارجية، وفضّل عليه **المنهج الفسيولوچي** الذي يأخذ بالميول الوراثية، وحالة أعضاء الجسم، ويحفل بالأحلام، ويولي الدوافع الأوتوماتيكية واللاشعورية العناية الجديرة بها، وكانت كل هذه العوامل أهم عنده لتفسير السلوك من التجربة نفسها، لأن مبدأ العقل

الغُفْل يتجاهل ما يستحضره الرضيع معه قبل الدخول في التجربة. وكان لواء كابانيس معقوداً على تحسين ظروف الإنسان خُلقياً واجتماعياً، ويرى إمكان ذلك إذا استطعنا ان ننفذ إلى فهم الإنسان فسيولوجياً، وعلى ذلك فكابانيس والإيدلوجيون، كانوا ينهجون على نهج الإبيقوريين ويقدّمون للوضعيين المنطقيين، وكانوا من نفس الرأى الذى يقول إن الإنسان هو سيد مصيره والمبرّر لنفسه، وكانوا يؤمنون بقُدرته التي لاحدّ لها على التطور بما يتوفر لديه من وسائله الخاصة.

●●●

مراجع

- Emile Cailliet: La Tradition litéraire des idéologues.

●●●

كاتانيو «كارلو» Carlo Cattaneo

(١٨٠١ - ١٨٦٩) أهم فلاسفة إيطاليا فى القرن التاسع عشر، وُلِد فى ميلان، وتعلّم فى بافيا، واصدر سنة ١٨٣٩ مجلة Il Politecnico لتكون منبراً للتقدم ونشر الثقافة والوعى، وقاد سنة ١٨٤٨ ثورة أهل ميلان ضد الحكم النمسوى، وله فى ذلك كتاب «ثورة ميلانو سنة ١٨٤٨ L'Insurrezione di Milano nel 1848» يعتبر من الكتب الروائع فى أدب الثورات وفلسفاتها. ولمّا فشلت الثورة هرب إلى باريس ثم لوجانو وظل فيها يعمل بتدريس الفلسفة فى المدارس الثانوية، وانُتخب عضواً بالبرلمان، فلمّا عَرَف أنه سيقسم يمينَ الولاء للملك رفض. وكان من المنادين بالتنوير وبالتقدم، ولم يبال بالفلسفة القديمة، وكان تجريبياً وبراجماتياً، وفلسفته بها الكثير من الماركسية، ومن فلسفة دلتاى وميد وديوى، وكلهم جاءوا بعده. وكان من المؤمنين بالتعددية، فالحقيقة ليست واحدة، وكل حقيقة ليست حقيقة أبدية ولكنها قابلة للتغير، والمنطق هو نظرية البحث العلمى، والحلول ليست نهائية، والعقل يكتشف ما يكتشف باستمرار، والمعرفة إنما لكى نعمل بها، وكل هدفنا من المجاهدات الذهنية هو أن نغير وجه الأرض لصالح الإنسان، والإنسان هو الذى فى استطاعته تطويع الطبيعة وتغيير المجتمع لصالحه، والفيلسوف «صنايعى»، يعمل من أجل الناس، ونحن جميعاً عُمّال، علينا ان نقدم للإنسانية شيئاً يفيدها. وفى المقابل انتقد كاتانيو الفلسفة التى يعلّمونها فى المدارس والتى تُعنَى بأصحاب الجباة العالية ولا شأن لها بعامة الناس، وتخترع مصطلحات عجيبة، ولها تهاويم وخيالات وشعوذات وخُزَعبلات، الامر الذى لا يجعل الفلسفة من أجل الناس أو المجتمع، ولكنها لاصحابها فقط. وفلسفة كاتانيو هى فلسفة عمل اجتماعى، والإنسان لكى يعرف نفسه لا ينبغى أن يتحوصل على نفسه ويجتر ذاته، وإنما يَخرُج للعالم الواسع يجرّب نفسه معه ويعرف إمكاناته. والمعرفة عنده ليست هى الميتافيزيقا ولكنها المعرفة بكل ما حصّله الإنسان من معارف عن الأشياء وعن

نفسه. والتاريخ عنده هو أن نعرك ما حولنا من خلال التطور الاجتماعي، ودراسة الإنسان في المجتمع هي ما يسميه كاتانيو الدراسة النفسية لمجموع الناس العاملين معاً، فلا وجود لشيء اسمه إنسان «بروحه»، فالإنسان «بأهله» و«بأمّته»، ومن التخبّط القول بأن الطفل يولد ولا معرفة عنده، فالطفل لديه الإحساس، والإحساس منذ الميلاد هو إحساس بالحياة تضج من حول الطفل، وبالناس يلتفون من حوله ويقدّمون له الخدمات، فمنذ البداية يبدأ وعى الإنسان بأنه مخلوق اجتماعى ولا غناء له عن الناس.

●●●

مراجع

- Cattaneo : Psicologia delle menti associate. 1859.
- Sandro Levi : Il Positivismo Politico di Carlo Cattaneo.

●●●

كاجيتان «توماس دى ڤيو» Thomas de Vio Cajetan

(١٤٦٨ - ١٥٣٤) الكاردينال كاجيتان، وكاجيتان صفة من جيتا Gaeta حيث ولد بإيطاليا، أى أنه الكاردينال الجيتاوى. وتوفى بروما. وكان يعلّم الفلسفة واللاهوت، ودخل فى مساجلات مع أتباع سكوتس وابن رشد، وجادل مارتن لوثر، وكان توماوياً، وله شروح مشهورة على مجموعة الأكوينى اللاهوتية، لكن فلسفته أقرب إلى أرسطو منها إلى الأكوينى، واصطنع بعض مصطلحات الرشديين وسكوتس، وكان أقل ثقة من الأكوينى فى قدرة العقل على تناول المسائل الكلية، ومنطقه هو المنطق الأرسطى القياسى، لكنه طوّر لنفسه نظرية فى التمثيل يفرّق فيها بين ثلاثة أنواع منه، الأول هو تمثيل التباين (تكون للإنسان صفة توجد فيه أكثر مما توجد فى الحيوان)، والثانى تمثيل بالصفة (تكون للحيوان صفة الصحة ثم تُنسَب للإنسان أو للدواء)، والثالث تمثيل بالتناسب (تُنسَب الرؤية لحاسة البصر كنسبة التبصّر لملكة الفهم). وتمثيل التناسب فيما يرى هو النمط الأساسى للتمثيل، وهو الذى يفى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى.

●●●

كارا دى ڤو «البارون» Baron Carra de Vaux

مستشرق فرنسى، وُلِد بباريس سنة ١٨٦٧، وله من المصنفات فى الفلسفة «العبقرية السامية والعبقرية الآرية»، و«الغزالى»، و«إبن سينا» (مجموعة كبار الفلاسفة)، و«حكمة الإشراق» للسهروردى، و«الحكمة» لابن سينا، و«مفكرو الإسلام». ونشر الكثير من المباحث والنصوص فى السينائية اللاتينية فى القرن الثانى عشر والثالث عشر.

●●●

كارلايل «توماس» Thomas Carlyle

(١٧٩٥ - ١٨٨١) إسكتلندى، إبن بنّاء، درس ليكون قسيساً ولكنه لم يُكمل الجامعة، وانكب على القراءة الحرّة، ودرس الفلسفة الألمانية والثورة الفرنسية، وقرأ جيبون فأحب التاريخ وتحوّل إليه، ثم غادر إلى إدنبره ليعمل صحفياً بالقطعة، وعاش ثلاث سنوات مغموراً وفي عوز، ومعلولاً بمعدته، واغْتَمَ إيمانه، وعانى أزمة روحية، خرج منها بإيمان جديد بقيمة العمل المعنوية، وفلسفته فيه: «أن الشك من أى نوع كان، لا يزيله إلا العمل، ولا قيمة للإيمان ما لم يترجمه صاحبه إلى عمل»، ويوجز هذه الفلسفة فى عبارة واحدة: «افعل الواجب الأقرب إليك، واعمل ما يتوجب عليك عمله اليوم». وعكف على الكتابة والترجمة، وتزوج من جين ويلش (١٨٢٦) وكانت ذكية ومفكرة، وانتهت بها وحدته وشقاؤه، وبقيت همومه ككاتب يطرحها فى مقالاته التى لفتت إليه الأنظار. وجعلته كتاباته عن الأدب والفلسفة الألمانيين من أشهر كتّاب عصره. وكان مثل سابقه كوليردج، يعتبر ألمانيا المقصد الروحى لأهل زمانه، لكنه بخلاف كوليردج كان يهدّ جوته وليس كنط رسول العصر. وكان يرى أن عصره فى محنة، وأنه عصر شك وتساؤل، وأى نفع يمكن أن يرجى منه طالما كان أهله يستلهمون الصواب من نتائج الأفعال والحكمة العلمانية، وقد تنكبوا آداب الدين، وأنكروا كل سلطان مفارق، واعتقدت البرجوازية - عن خطأ مسرف - أن المجتمع يمكن أن يترقى بالتشريعات التى تتناول نواحى الاقتصاد والسياسة دون الأخلاق. وكان يرى أن كل تقدّم إنسانى حقيقى أو دينامى ليس إلا فيض الزخم الخُلُقى لأفراد الرجال، وأن التاريخ تركبه الشعوب طَبَقاً عن طَبَق، وأنه كَشْفٌ لتراثها الإنسانى، ولم يكن التاريخ عنده إلاّ السيرة الذاتية لعظماء الرجال، وكان يرى فيهم أبطالاً معقوداً بلوائهم خلاص البشرية، وكان يرى أن البطل قد يكون نبياً كالنبى محمد، أو شاعراً كدانتى، أو قديساً كلوثر، أو أديباً كروسّو، أو حاكماً ككرومويل. إن البطل يكون على الصورة التى يحتاجها عصره، وكل الأبطال كانت لهم بصيرة بما ينقص زمانهم، وأنهم وجّهوه الوجهة الصحيحة، فالبطل نفحة السماء، أو قوة من قوى الطبيعة، له بصيرة إدراك الحقائق، ولذلك فهو لا يكذب، وحياته الصدق، والإخلاص يشع منه، ويُضفى القداسة على كل ما ينطق به، ولا يملك أتباعه إلا التصديّق والطاعة، تهديهم عبادة البطل، ذلك الهوى بالأبطال عميق الجذور فى النفس البشرية. واستخدم كارلايل مفهوم البطل ليقدح فى الروح المادية التى تمسك بتلابيب المجتمع الصناعى، وليهاجم الحرية والديموقراطية، وليطالب المسئولين أن يكونوا على مستوى المسئولية، وأن يكفّوا عن التشدّق بالديموقراطية، ويفهموا أن الحرية للقادة هى حقّ حُكم الجماهير، وأنها للجماهير حقّ الجاهل أن يأخذ المتعلّم بيده. ومؤلفات كارلايل الرئيسية هى

«عن التاريخ On History» (١٨٣٠)، و«الثورة الفرنسية The French Revolution» (١٨٣٧)، و«عن الأبطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ On Heroes, Hero Worship; and the Heroic in History» (١٨٤٠).

●●●

مراجع

- Ernst Casirer: The Myth of the State.

●●●

كارليني «أرماندو» Armando Carlini

(١٨٧٨ – ١٩٥٩) مؤسس المذهب الروحاني المسيحي الإيطالي، كتابه الرئيسي «ملامح تصوّر واقعي للروح الإنسانية Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano» (١٩٤٢) يجمع بين فلسفتي كروتشه التاريخية وجنتيله الواقعية، ويقيم الإنسان وسطاً بين متقابلين هما الله والعالم.

●●●

كارناب «رودلف» Rudolf Carnap

(١٨٩١ – ١٩٧٠) يهودي ألماني، من أبرز فلاسفة المدرسة التجريبية المنطقية logical empiricism، أو الوضعية المنطقية logical positivism، درس على فريجه، وكان له ولرَسل وفتجنشتاين أعظم الأثر في تكوينه الذهني، وكذلك لجماعة فيينا Vienna Circle التي أسّسها موريتس شليك، وكانت تبشّر بفلسفة علمية ملحدة تهدف إلى توجيه العلوم وتصطنع منهج التحليل المنطقي، وصار كارناب من شخصياتها البارزة، وأصدر مجلة «المعرفة Erkenntnis» (١٩٣٠ - ١٩٤٠)، وهاجر إثر تحوّل ألمانيا إلى النازية، إلى الولايات المتحدة (١٩٣٥) حيث عيّن أستاذاً للفلسفة بجامعتي شيكاغو وكاليفورنيا، وأصدر مع آخرين «الموسوعة الدولية للعلم الموحّد»، وكان أهم كتبه «البناء المنطقي للعالم The Logical Construction of the World» (١٩٢٨)، و«التركيب المنطقي للغة The Logical Syntax of Language» (١٩٣٤)، و«الفلسفة والتركيب المنطقي Philosophy and Logical Syntax» (١٩٣٥)، و«المدخل إلى السيمانطيقا Introduction to Semantics» (١٩٤٢)، و«المعنى والضرورة Meaning and Necessity» (١٩٤٧)، و«الأسس المنطقية للاحتمال Logical Foundation of Probability» (١٩٥٠)، و«المتصل في المناهج الاستقرالية The Continuum of Iductive Methods» (١٩٥٢).

وتقوم أصالة كارناب في اتجاهه المنهجي الذي يصوغ به نسقاً تقنياً يطبّقه على بعض مسائل الفلسفة بهدف حلّها. ويقوم منهجه على نظريته في البناء أو التركيب constitution or

construction theory، ويستعين فيه بالمناهج التى سبقه إليها إرنست ماخ ورسل وفتجنشتاين، وتدور النظرية على «**مبدأ قابلية القضايا للرد principle of reducibility**» بتعريف الحدود التى يشتمل عليها بناؤها «**التعريف البنائى constitutional definition**»، وترتيب التعريفات فى **نسق بنائى constitutional system**. وهو يفرّق بين القضايا التجريبية- التى يمكن التحقّق من صدقها وتخضع **لمبدأ التحقّق principle of verifiability**، بإمكان اختبارها **testability** أو **التثبّت منها confirmability**، وهذه هى القضايا التجريبية أو القضايا العلمية ولا قضايا علمية غيرها -، وبين القضايا الميتافيزيقية وما شابهها التى لا يمكن التحقق من معناها تجريبياً ولا تقوم على معطيات حسّية، ويصفها بأنها قضايا فارغة لا معنى لها أو **أشباه قضايا pseudo - statements**. ويُقصر كارناب لغة الواقع والعلم على القضايا العلمية، ويسمّيها لغة **ظاهرية phenomenalistic**، لأنها تقتصر على وصف الظواهر، ثم يؤثر أن يسميها من بعد لغة **فزيائية physicalistic**، لأنه اختار أن تكون لغة كل العلوم هى لغة علم الفيزياء، وهى لغة وصفية كمية، أو لغة عباراتها **تقريرية report sentences**، أو لأنها اللغة المحدّدة العبارات للمعانى المتضمنة فى المحاضر والوثائق **protocol sentences**، وهى نفسها اللغة المحدّدة العبارات والمبيّنة للمعانى والتى تُصاغ بها الحقائق العلمية التجريبية، وهى علومٌ بفضلها على سواها للتعبير عن كل العلوم سواء الطبيعية أو الاجتماعية التى يُسلكها كارناب فى وحدة علمية ترفع ما بينها من ثنائية: ثنائية الطبيعية والاجتماعية. ولكنه يفرّق بين ما يسمى **لغة الموضوع object language**، واللغة الشارحة او **لغة ما وراء اللغة metalanguage**، والأولى تعبّر عن موضوعات العالم ووقائعه، مثلما نقول «إن الوردة حمراء»، والثانية صورية تعبّر عن اللغة التى نعبر بها عن لغة الموضوع أو تشرحها، مثلما نقول «إن عبارة إن الوردة حمراء تتكون من ثلاث كلمات». ويرى كارناب أن الخلط فى الفلسفة جاء نتيجة خلط الفلاسفة بين الأحكام المصاغة بلغة الموضوع والأحكام المصاغة بعبارات اللغة الشارحة أو لغة ما وراء اللغة، وأن هذا الخلط هو المسئول عن الخلافات حول بعض مسائل الفلسفة، فحين يقول قائل «إن الوردة حمراء» يستخدم عبارة موضوعية حقيقية، لكنه حينما يقول «إن الوردة شيء» يستخدم **عبارة شبه موضوعية pseudo - object sentence** غامضة لا تحدثنا بشيء حقيقى عن الوردة، ويخلط بين العبارة المادية الأولى والعبارة الصورية الثانية. وتُصطنع الطريقة الصورية فى الحديث للتعبير عن الكلّيات بوصفها أشياء، لذلك يقترح كارناب ترجمة وتأويل العبارات الفلسفية شبه الموضوعية من شكلها الصورى إلى الشكل المادى، بإعادة صياغتها إلى عبارات تركيبية، ولا يعنى ذلك أن كلامنا ينبغى أن يلتزم بعبارات معينة ينبغى أن يلجأ إليها عند التعبير عن نفسه ليكون منطقياً.

ويقدّم كارناب مبدأ يُطلق عليه مبدأ التسامح principle of tolerance يكفل حرية التعبير، ويؤكد أن فلاسفة اللغة ليس من عملهم وضع الزواجر والنواهي على الاستعمالات اللغوية، ولكنهم يهتمون فقط بتحديد الشروط التي بها تصدُق العبارات منطقياً وتتحدد بها مدلولاتها، وهو ما يريدُ كارناب أن يكون موضوعاً للفلسفة، ومن ثم ينتقل كارناب من التركيب المنطقي للعبارة syntax إلى مناقشة معناها وصدقها. والعبارة صادقة عندما يكون محمولها متوافقاً مع نسقها، بمعنى أن صدقها لا يقاس باعتبارات عملية، ولا يرتبط بابه معتقدات قابلة للتحقق، ولا يُبحَث عن أسبابه خارج نسق العبارة نفسها، فالنسق هو المهم، والعبارة صادقة بحسب النسق الذي هي فيه. والنسق السيمانطيقي semantical system هو تلك القواعد التي بها تتحدد شروط صدق العبارة، والعلم المَعنيّ به هو علم السيمانطيقا أو علم دلالات الألفاظ وتطورها semantics. ومهمة الفلسفة هي تحليل اللغة تحليلاً سيميوطيقياً semiotic، أي تحليلها من حيث هي رموز لبناء الكلام المعرفي. وكان زكي نجيب محمود من المنادين بمثل ذلك ويتابع كارناب على ما يذهب إليه.

●●●

مراجع

- Victor Kraft : Der Wiener Kreis.
- Joergen Joergensen : The Development of Logical Empiricism.



كاروس «پول» Paul Carus

(١٨٥٢ – ١٩١٩) مُوَحِّد، ألماني، وُلِد في إلزنبورج، وتعلّم في توبنجن، واضطر إلى الهجرة إلى الولايات المتحدة بسبب اضطهاده من قِبَل الكنيسة لآرائه التوحيدية. وكتابه الرئيسي «التوحيد والتحسُّنية Monismus und Meliorismus» (١٨٨٥)، وفي ١٨٨٨ أصدر مجلة «الموحّد». وفي رأيه أن «الواحد» هو المبدأ الأول الذي تفيض منه كل المبادىء، والذي يمسكها ويحفظها وترجع إليه، فإذا كانت الأشياء في الكون متكثّرة، إلا انها تخضع لهذه المبادىء التي يحكمها ويوجهها المبدأ الأول الذي هو الله الواحد الاحد الذي لا شريك له وليس له كفو. وإن كنا نريد برهاناً على وحدانية الله فهذا البرهان هو : «أن كل الأشياء في صميمها لا تخرج عن أصل واحد مما يدل على أن خالقها واحد». ودور الإنسان في الحياة أن يكتشف هذه المبادىء، بمعنى أن الأشياء ومبادئها موجودة في الطبيعة ولا تتوقف على عقل الإنسان، فهو يكتشفها ولا يصنعها، ونحن لا نعدو أن نكون باحثين، فمنا من يوفّق ويكتشف، ومنا مَن لا يوفّق ويتعثر، ومن ثم فكاروس يعارض الكنطيين. ولا يعني ذلك أنه مادي، لانه يقول إن الأشياء مادية بمعنى أنها تعمل وفق المبادىء التي تحكم مادتها، ولكنها أيضاً روحية لانها لا تتناقض مع قوانين العقل، ووراء الأسباب فيها يوجد مسبّب الأسباب وهو الله. وقال إن خاصة العقل أو الروح أنه قادر على أن يعكس العالم

كالمرآة، وقيمة كل فرد في مقدار ما يعرف عن الكل، أي مقدار ما يعكس من العالم، ومن ثم فالإنسان بما هو كذلك مخلوق ليعرف، والمعرفة طريقة إلى المزيد من الخير، وهي سبيله إلى الله، والصلاة وسيلته لتغيير إرادته كإنسان بحيث يمكنه أن يعكس القانون الأوحد في افعاله. وكاروس بفلسفته اقرب إلى الإسلام ولا يمتّ بصلة للمسيحية، فسبحان الله! فهلاّ ترجمنا **كاروس** إلى العربية!



كاسيرر (إرنست) Ernst Cassirer

(١٨٧٤ - ١٩٤٥) يهودي ألماني، وُلِد في برسلاو من أعمال سيليزيا، وتعلّم في ماربورج وعلّم بها، ورحل عن ألمانيا (١٩٣٣) بعد تولّي النازي، إلى إنجلترا ثم إلى السويد، واستقر في نيويورك. أهم كتبه «**فلسفة الصور الرمزية** Philosophy of Symbolic Forms»، نشره بالإنجليزية، ينحو فيه منحى كنط، وإن كان قد زاد عليه وعدّل فيه، وادّعى أنه هيجلي أكثر منه كنطي. ويعلل ذلك بأن العلوم والرياضيات لم تتطور في عصر كنط تطورها في القرن العشرين، وأن كنط معذور إن كان قد استخلص منها مبادىء استاتيكية، أما كاسيرر فقد شهد تطور الهندسة اللاإقليدية، والمنهج البدهي، والنظرية النسبية، وميكانيكا الكم، والمعالجة العلمية للدين والأساطير، وعلم اللغة، ولذلك فإن ما يستخلصه منها هو مبادىء متطورة دينامية، لا يقتصر مجالها على النشاط الذهني العلمي والرياضي، ولكنه يمتد إلى كل نشاطات الذهن، أي أنه يجعل نقد كنط للعقل نقداً لكل الثقافة، ويسمي كاسيرر هذه العلمية **بالترميز symbolization**، ويقول إنها عملية أكبر من مجرد استخلاص المفاهيم من الخبرة وإدراك العلاقة بينها وبين ما تنطبق عليه في الواقع عند كنط. وبالترميز نعطي رموزاً لما ندرك، ونربط بين هذه الرموز وما ترمز إليه أو تمثله. وبالرموز العلمية تكون صورة العالَم علمية، وبالرموز الأسطورية، تكون الصورة أسطورية، وبرموز اللغة العادية تكون صورته المألوفة التي نعرفها عنه بشكل عام، فكان للتمثيل الرمزي وظيفة تناسب كل صورة، ووظيفته في **الترميز الأسطوري** تعبيرية، تُدمج الرمز فيما يرمز إليه، فالرعد الذي يعبّر به الإله عن غضبه لا يكون مجرد تعبير خارجي عن غضب الإله، لكنه هو نفسه غضب الإله، ووظيفته في **الترميز العادي** حدسية نعبر فيه باللغة العادية عن العالم كما ندركه بالفطرة، بوصفه موجودات في الزمان والمكان لها خصائص دائمة وأخرى عارضة، فكان **لغة أرسطو** التي يطرح بها تصورات شبيهة بهذه التصورات لغة عادية أو قبل علمية، تأتي في مرتبة بعد الرمزية الأسطورية وقبل الرمزية العلمية. وأخيراً هناك **الوظيفة التصورية** في الترميز العلمي، وغايتها تنظيم التفاصيل وربط الجزئيات والتعبير عن العلاقات بينها، فكان غاية كاسيرر ليس طرح بديل منطقي أو ميتافيزيقي لفلسفة كنط، ولكن

أن تكون فلسفته فينومينولوچية الشعور.

●●●

مراجع

- P.A. Schlipp: The Philosophy of Ernst Cassirer.

●●●

كافكا «فرانتس» Franz Kafka

يهودى، يحشره الإعلام اليهودى ضمن كُتّاب الرواية، وضمن الروائيين الفلاسفة، ولم أرَ فيما كتب أياً من ذلك، ويكفى أن العالم ما كان قد قرأ شيئاً لكافكا ومع ذلك تحدّث عنه الكاتب اليهودى توماس مان كأفضل روائى!! وهو إنسان غريب حقاً، فلم يكن يتحدث إلا الالمانية مع أنه كان يعيش وسط التشيك، وهو يهودى ويعيش وسط مسيحيين، ومحسوب على اليهود ولا يمارس الطقوس ولا يذهب إلى المعبد، وشكله قمىء، وحجمه صغير، وبه قُبح، ومريض بالسل، وليس له أن يعاشر النساء، ومع ذلك فقد كانت به البجاحة أن يخطب ولا أقول يحب مرتين، وأن يعاشر ممرضة يهودية فى دار للأيتام اليهود، أو هكذا قالوا عنه، مع أنه لم يعرفها كامرأة بل كانت تمرّضه. وكان قليل الكلام، ومع ذلك كتب كثيراً، واخترم السلّ قصبته الهوائية وزُوره فلم يرْعَوِ وكان شكاكاً، وتداعى بالمرض العقلى واصيب بالبارانويا لا شك فى ذلك، ومع ذلك فقد زعم أنه يكتب عن الصحة النفسية والعقلية، وكان يصف نفسه بأنه فنان، ومع ذلك كان يعيش وسط المرابين من اليهود، ويقول عن نفسه أنه ملتزم مع أنه لم يكن يصادق إلاّ الليبراليين. وبرغم كل ذلك قيل عنه أنه يكتب كأنبياء بنى إسرائيل، وأن حكاياته رمزية وتحتاج لكثير من التأويل. إلاّ أن أسلوبه فقير جداً، وكأسلوب القرويين، وألمانيته ليست سليمة، والعالم الذى يصوره عالمٌ أقل ما يوصف به أنه مجنون، وقيل فيه إنه عالم ملؤه الظلم، فيوسف ك بطل «المحاكمة» قُبض عليه ولايدرى ما هى التهمة، فكأنه يحكى عن مشكلة اليهود فى العالم. ونفس الشكوك تساور الشخصية الأخرى باسم ك أيضاً فى روايته «القلعة»، وفى الروايتين يكون البطل إنساناً مغترباً، وسبب اغترابه أنه ضعيف ومظلوم ويهفو إلى أن يُعتَرف به، وأن يجد لنفسه مكاناً بين الناس فى المجتمع، ويعيش «فى حاله» لا دَخْل ولا سلطان لاحد عليه، ويعنى ذلك اختصاراً أنه وهو اليهودى يريد أن يعيش دون أن يكون فى اعتباره أنه مُغاير للمجتمع أو للناس، وذلك وجه الغرابة، لان اليهود فى كل مكان يتصرفون بحيث يجعلونك تشعر أنهم «غير» وليس العكس!! وعلى أى الأحوال فإن ما يمكن أن نقوله عن فلسفة كافكا أنها فلسفة اغتراب.

●●●

كالفن «يوحنا» Jean Calvin

(١٥٠٩ - ١٥٦٤) فرنسى، من أبرز دعاة

الإصلاح البروتستنتي. كتابه الرئيسي «مؤسسة الديانة المسيحية Institutio Religionis Christianae» (١٥٣٦). والحكمة عنده شقاها معرفة الله ومعرفة النفس، وكلتاهما مرتبطتان ومتداخلتان، وليس من سبيل إلى بلوغ إحداهما بدون الأخرى. ومعرفة الله هي عبادته والتسليم بقضائه وقدره. والإنسان متدين بطبعه، له حاسة دينية كبقية الحواس. والضمير، كالعقل، وسيلة للمعرفة، غير أن موضوع العقل هو المعرفة عموماً، وموضوع الضمير هو القانون الخلقي، وهو القانون الطبيعي أو قانون الله، وبالضمير يعي الإنسان مسئوليته. والله يكشف عن نفسه في مخلوقاته، والعالم مسرح لأفعال الله، وهو كتاب مفتوح، أو مرآة، يرى فيها الإنسان صفات الله، وأبرزها مجده، وعدله، وحكمته، وقوته، وخيريته. والخطيئة هي عصيانه عن جهل أو عن عمد. وأفضل الحكومات هي الارستوقراطية الكفء التي ينتخبها الشعب، والتي تتوزع فيها السلطة. وكان تأثير كالفن عظيماً في زمانه، فسيطر فكره على الكنيسة المشيخية في إنجلترا، والكنيسة الامريكية، وشهد القرن العشرين محاولة لإحياء فكر كالفن فيما يسمى اللاهوت السُّنّي المحدَث على يد كارل بارث، وإميل برونر، وإبراهام كيبر.

●●●

مراجع

1- Emile Doumergue: Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps. (7 vols.)

●●●

كامبانيلا «توماسو»

Tommaso Campanella

(١٥٦٨ - ١٦٣٩) سُمّي نفسه كذلك تيمّناً باسم القديس الاشهر توماس الأكويني، أما اسمه الحقيقي فهو جيوفاني دومينيكو كامبانيللا. وهو الإيطالي ذائع الصيت، صاحب كتاب «مدينة الشمس Civitas Solis»، صنّفه على منوال الجمهورية لافلاطون، ومدينة الله لاوغسطين، والمدينة الفاضلة للفارابي، ويوطوبيا توماس مور، وأطلنطيس الجديدة لفرانسيس بيكون. وهو من مواليد ستيلو من أعمال كالابريا، وجاءت وفاته بباريس. وكان أبوه إسكافياً، ويعدّ كامبانيللا من أندر العبقريات، فقد علّم نفسه، وتحوّل إلى الشيوعية على الطريقة الأفلاطونية في الجمهورية، وحوكم ست مرات في نابولي وبادوا وروما، وقضى في السجن ٢٧ سنة، وادّعى الجنون حتى لا يُحكَم عليه بالإعدام، واتّهم بالكفر والزندقة، وكان يقال له من أين تعلمت كل ذلك فيقول: كنت أسهر في الوقت الذي كنتم فيه تنامون! وأحرقتُ من الزيت للاستضاءة لأقرأ أكثر مما تشربون من النبيذ لتسمروا!». وفي السجن كتب «مدينة الشمس» (١٦٠٢) ولم يقيّض له نشره إلا سنة ١٦٢٣، وكان أصدقاؤه يهرّبون مؤلفاته من السجن فتطبع خارج إيطاليا، وهم الذين ساعدوه

على الهرب من السجن مدى الحياة إلى باريس سنة ١٦٣٤، واحتضنته السلطات الفرنسية وآوته ومنحته معاشاً، ربما لأنها اتخذته عميلاً لها، وإنما كان ديكارت وغيره من فلاسفة فرنسا يعتبرونه قديساً كرّس حياته للفلسفة واضطُهد بسبب الحقيقة، وأنه من فرسان الفكر من عصر انقضى. وكان شعار كامبانيللا الذى يحمله معه أينما كان «لن أصمت أبداً»، وكان يقول: «ولدت لأقاتل ثلاثة شرور: **الاستبداد، والسفسطة، والنفاق**». ومؤلفاته قاربت التسعين مصنفاً، بين مقال وكتاب، أبرزها بخلاف «مدينة الشمس»: «**دولة المسيح** Monarchia Messiae» (١٦٣٣)، و«**الإلحاد المنتصر** Atheismus Triumphatus» (١٦٣٣). وربما كان من الممكن أن تكون مؤلفاته أكثر من ذلك لولا أن الكنيسة كلما أمرت بالقبض عليه استولت على مخطوطاته. وكانت تهمته بخلاف الكفر والزندقة، أنه يهاجم أرسطو، وأن ميوله الفكرية مع فلسفة ديموقريطس، ونعرف عن هذا الفيلسوف اليونانى أنه مادى، ولم يكن يرى فى الفلسفة إلا أنها علم عام للطبيعة وللإنسان، ومذهبه الطبيعى هو المذهب الذرى القديم، فكل الكائنات من ذرّات تتكون، وإلى ذرّات تنحلّ، ومن اجتماعها وانفصالها تتولد وتموت.

وعناية كامبانيللا خصوصاً **بنظرية المعرفة**، واهتمامه بها صرَف إليها الفلاسفة من بعده وجعل ذلك اتجاهاً عاماً استنّه، وهو أول فيلسوف يطرح قضية الشك ويقيم على أساسه مذهبه، ويقول بالوعى الذاتى كأساس لليقين. وهو القائل «**أنْ أعرف يعنى أن أكون** Cognoscere est esse»، ويميِّز بين **المعرفة الفطرية** notitia illata و**المعرفة المكتسبة** notitia innata، والأولى حدسية باطنة تظهرنا على وجودنا مباشرة بصورة يقينية لا تحتمل الشك، والثانية هى المعرفة التى تتحصل بالحواس والتجريب والتجريد، والأولى هى الأساس. **والحدس** يطلعنا مباشرة على الواقع المادى فلا يفوّت العقل المحيط النفّاذ منه شيئاً، والتجريد بصوره لنا عموماً ويعطينا فكرة عنه. وعملية المعرفة استيعاب للمحسوسات، من طريق اتصال العارف بالموضوع. وإذ يعرف العارف فإنه يُوجَد، بمعنى أن موضوعه يوجده، أى يوعّيه بنفسه وبما حوله. والمعرفة الفطرية معرفة أولية تتصل بذات العارف، والمعرفة المكتسبة استدلالية وشرطها الموضوع. فإذا كانت المعرفة الأولى هى **الوجود** esse، فالمعرفة الثانية هى الوجود مضافاً إليه العلم بالواقع خارج العقل. والميتافيزيقا تجعل موضوعها الوجود الذى هو إما داخل العقل أو من خارجه – أى ما بعد طبيعة الأشياء. وينكر كامبانيللا أن يكون هناك تمايز بين الماهية والوجود فى الواقع وإن كان هذا التمايز قائماً نظرياً فقط. وهناك مبادىء تحكم الوجود، فإن شئت قلت إنها **الماهية العامة**، وهى التى تحكم وجود الكائنات مادية كانت أو غير مادية، وتسمى **المبادىء الكلية**، وهى: القدرة والعلم والمحبة، وهى تحكم وجود الكائنات بدرجات متفاوتة، وهى شروط

أولية للوجود، وتوجد في الكائنات وفي الله، والله لا نهائي، والكائنات نهائية. **والوجود واللاوجود** كلاهما يشارك في تركيب الأشياء المتناهية، وليس باعتبارهما مكونين ماديين ولكن باعتبارهما مبدأين ميتافيزيقيين. والغرض من **مبدأ المحبة** حفظ الوجود، والكائنات تحب البقاء، وترمى إلى أن تقدر على البقاء كنوع وليس كأفراد، **والعلم** ضروري للنوع ضرورته للأفراد، والعلم في غير البشر فطرى، وفي البشر فطرى ومكتسب، وأخَصُّه العلم بالذات، والذى يحب ذاته لابد أن يحب كل شيء، لأن الأشياء والآخرين شرط للعلم بالذات، ولمحبة الذات. **وأعلى مظهر للوجود** أن يشارك الموجود في وجود الله، بأن ينزع للرجوع إلى الله. وكل موجود يحمل في ذاته الوجود واللاوجود. وحبُّه لذاته ونفوره من العدم يدفعانه إلى أن يحب الله أكثر من حبه لنفسه، وهكذا يصل الإنسان إلى الدين والأخلاق والسياسة. وفي كتابه «**مدينة الشمس**» خصوصاً يطرح تصوره لمجتمع يرأسه البابا كملك، وهي **نظرية الخلافة الإسلامية**، فلم يكن عبثاً أن سمّى النبيّ **محمد** مجتمع المؤمنين باسم «**المدينة**»، و«**مدينة النبي**» (النبّى محمد) هي التي يتمثّل فيها المجتمع الفاضل أو الجمهورية الفضلى، وكذلك **أورشليم** أو بيت المقدس «**مدينة النبي داود**». والخلافة هنا تجتمع فيها السلطة الزمنية والسلطة الدينية. ومن بعد الأنبياء يكون الفلاسفة، والملك الفيلسوف هو رأس المدينة، والناس من بعده يتراتبون بحسب مواهبهم، ولا مجال في المدينة لسلطة الأشراف، ولا رجال الدين، ولا توجد فيها ملْكية خاصة، ولا عائلات، والحياة جماعية، والأرض على الشيوع، وكذلك النساء، فالملكية هي التي تجعل الناس يسرقون، وتخصيص الرجال للنساء أو النساء للرجال هو الذي يدفع إلى الزنا والأغتصاب. وكل إنسان مكلّف، وإنما تكليفة بما يتيسر له، ويُعطَى من نتاج عمله على قدر حاجته، فإذا تحقق أن الكل يعمل خفّ عبء العمل على الجميع، وتهيأ لهم من الوقت أن يشبعوا هواياتهم في تحصيل العلوم ومطارحة الأحاديث وممارسة الرياضة. ومن الإحصاءات التي يوردها أن نابولي في عهده كان سكانها ٧٠،٠٠٠ نسمة، لم يكن يعمل منهم إلا ١٥،٠٠٠، والباقي مترفون لا عمل لهم إلا التنطع، وإشباع ملذاتهم، وجمع المال، واسترقاق البشر. والفقر في مذهبه يستوى والترف، فكلاهما يجرّد الإنسان من إنسانيته، ويجعله أنانياً، ماكراً، خبيثاً، كذاباً. ويستخدم **كامبانيللا** مصطلح **الكومون** في تعبيره عن مجتمع المتشاركين والحياة الجماعية، وذلك ما لفت انتباه مكسيم جوركي فيه فلفت إليه نظر لينينَ. ولعل أهمية كتاب «**مدينة الشمس**» أنها حصيلة الفلسفة الأوروبية في عصر كامبانيللا، فالفيزياء التي يتحدث فيها كانت فيزياء **تيليزيو** وليست فيزياء **أرسطو**، والتربية التي كان يحلم بها هي تربية تجتمع فيها نظريات افلاطون ومدينة

اسبرطة، والسياسة التى يدعو إليها فيها التسامح والعلمانية حتى إنه ليجعل التعليم فى المدينة لكل العلوم دون استثناء، ولكل الفنون، والأديان، واللغات، والمنتجات من كل مكان واتّبع طريقة التصوير فى التعليم، فالدروس مصوّرة على الحوائط والأسوار فى متحف عظيم لمعالم الأرض والسماء، والنبات، والحيوان، والطيور والأسماك، والفنون، والعلوم، وعظماء التاريخ والفكر والتشريع، والمشرّعون العظام عنده أمثال موسى، وعيسى، ومحمد، من عصر التوحيد، وصولون، وفيثاغورس، وأوزيريس، من عصور الوثنية.

●●●

مراجع

- Corsano, Antonio: Tommaso Campanella.



كامى «ألبير» Albert Camus

(١٩١٣ - ١٩٦٠) وجودى فرنسى، ولد بقرية موندوفى من أعمال قسطنطينة بالجزائر، من أب فرنسى وأم أسبانية، وتعلّم بجامعة الجزائر، وانخرط فى المقاومة الفرنسية أثناء الاحتلال الألمانى، وأصدر مع رفاقه فى خلية «الكفاح» نشرة باسمها، ما لبثت بعد تحرير باريس أن تحولت إلى صحيفة «الكفاح Combat» اليومية التى تتحدث باسم المقاومة الشعبية، واشترك فى تحريرها جان بول سارتر. ورغم أن كامى كان روائياً وكاتباً مسرحياً فى المقام الأول، إلا أنه كان فيلسوفاً. وكانت مسرحياته ورواياته عرضاً أميناً لفلسفته فى الوجود والحب والموت والثورة والمقاومة والحرية. وكانت فلسفةً تعايش عصرها، وأهّلته لجائزة نوبل فكان ثانى أصغر من نالها من الأدباء. وتقوم فلسفته على كتابين «أسطورة سيزيف Le Mythe de Sisyphe» (١٩٤٢)، و«المتمرد L'Homme Revolté» (١٩٥١)، أو أن قوامها فكرتان رئيسيتان هما اللامعقول l'absurde، والتمرّد la revolte. ويتخذ كامى من أسطورة سيزيف رمزاً لوضع الإنسان فى الوجود، وسيزيف هو هذا الفتى الإغريقى الأسطورى الذى قُدّر عليه أن يصعد بصخرة إلى قمة جبل، لكنها ما تلبث أن تسقط متدحرجةً إلى السفح، فيضطر إلى إصعادها من جديد، وهكذا للأبد. وكامى يرى فيه الإنسان الذى قُدّر عليه الشقاء بلا جدوى، وقُدّرت عليه الحياة بلاطائل، فيلجأ إلى الفرار، إما إلى موقف شوبنهاور: فطالما أن الحياة بلا معنى فلنقْضِ عليها بالموت الإرادى أى بالانتحار، وإما إلى موقف الآخرين الشاخصين بأبصارهم إلى حياة «أعلى» من هذه الحياة، وهذا هو الانتحار الفلسفى، ويقصد به الحركة التى ينكر بها الفكر نفسه، ويحاول أن يتجاوز نفسه فى نطاق ما يؤدى إلى نفيه، وإما إلى موقف التمرّد على اللامعقول فى الحياة مع بقائنا فيها غائصين فى الأعماق ومعانقين للعدم، فإذا متنا متنا متمردين لا مستسلمين. وهذا التمرّد هو الذى يضفى على

الحياة قيمتها. وليس أجمل من منظر الإنسان المعتز بكبريائه، المرهف الوعي بحياته وحريته وثورته، والذي يعيش زمانه في هذا الزمان: الزمان يحيا الزمان! ..وبعد، فهل هناك جدوى من هذا التمرد «الدائم» سوى المرض النفسي؟ وما كان تمرد كامي سوى فلسفة عبثية أصيلة!



مراجع

- ألبير كامي: حياته وأدبه وفلسفته: دكتور عبد المنعم الحفني.
- أسطورة سيزيف: ألبير كامي. ترجمة دكتور الحفني.
  الإنسان المتمرد: ألبير كامي. ترجمة دكتور عبد المنعم الحفني.
- ثلاث مسرحيات لكامي: العادلون. الحصار. سوء تفاهم. ترجمة دكتور الحفني.
- P. Thody: Albert Camus: A Study of his Work.

● ● ●

كاوتسكي «كارل»
Karl Kautsky

(١٨٥٤ - ١٩٣٩) منظّر الاشتراكية الديموقراطية الألمانية، وأكبر دعاة الفكر الماركسي السُّنّي في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى. وُلد في براغ، وتعلّم في ڤيينا، وعمل مع **إنجلز**، وأشرف على نشر بقية أعمال **ماركس** بعد وفاة إنجلز، ورأس تحرير جريدة الحزب الاشتراكي الديموقراطي، وكان من أبرز المساهمين في الصحافة الاشتراكية في الفترة من ١٨٨٣ إلى ١٩١٧، وانضم إلى الجناح اليساري للحزب بزعامة **روزا لوكسمبرج**، منافحاً ضد تحريفية إدوارد برنشتاين وجماعته، ولكنه أظهر من بعد عداوة صريحة للماركسية الثورية بزعامة لينين، واعتبر **لينين** كتابه «**دكتاتورية البروليتاريا**» (١٩١٨) مثالاً للتشويه البشع للفكر الماركسي، واتهمه بأنه لم يستطع أن يفهم مهام ديكتاتورية البروليتاريا، وانتقد كتابه الرئيسي «**طريق السلطة**» لأنه تجنّب في مناقشته للمواقف الثورية مسألة القضاء على جهاز الدولة البورجوازية. وكان كاوتسكي في آرائه الفلسفية صاحب نزعة **تلفيقية** حقيقية، فكان يربط المادية بعناصر مثالية، وشوّه في كتابه «**المفهوم المادي للتاريخ** Die Materialistische Geschichtsauffassung» (١٩٢٧ - ١٩٢٩) نظريتي المادية الجدلية والتاريخية من وجهة نظر الشيوعيين السُّنّيين. وقد اضطر كاوتسكي إلى الفرار إلى أمستردام خلال حكم النازي ومات فيها.

● ● ●

كِبلر «يوحنا» Johannes Kepler

(١٥٧١ - ١٦٣٠) مؤسّس علم الفلك الحديث، وُلد بقرية بالقرب من شتوتجارت من أعمال ألمانيا الغربية، وبدأ حياته بدراسة اللاهوت، لكنه انصرف عنه إلى الرياضيات واشتغل بتدريسها، وكان يرى فيها أكمل العلوم، لأن العقل يدرك النسَب الكمية أوضح مما يرى أي شيء آخر، ولا يصل العقل إلى اليقين إلا

باعتبار الوجهة الكمية. ونشر عام ١٥٩٧ كتابه «الكوزموغرافيا الملغزة **Mysterium Cosmo-graphicum**» نبّه فيه إلى كوبرنيق، وأيّد أقواله بأن الشمس مركز الكون، وأن الأرض تدور حول الشمس، وكان قد انقضى على وفاته ٥٤ سنة، ومن ثم أعطى المرحلة التي بدأت بهذا الكتاب، أو التي بدأت من نشر كوبرنيق لكتابه «في الحركات السماوية»، اسم الثورة الكوبرنيقية، وبها صار الفلك علماً قائماً بذاته، له أصوله العلمية المحضة، وانفصل عن اللاهوت أو عن الفلسفة، وتوفر على هذه الثورة ثلاثة هم كيلر، وجاليليو، ونيوتن، وكان جاليليو وقت نشر كتاب كبلر في الخامسة عشرة من عمره، واحتوى الكتاب على قانونه الأول الذى يؤيد به كوبرنيق ويخالفه، حيث كان كوبرنيق يرى أن الكواكب تدور في أفلاك دائرية، وعارضه كبلر فذكر أن مساراتها إهليلجية، وأن الشمس في بؤرتها، ثم استطاع بعد ذلك بثماني سنوات تحديد فلك المريخ، وبلورة قانونيه الثاني والثالث، ورفض نظرية العقول المحركة للكواكب، وافترض لحركتها عللاً طبيعية، واستعاض بالقوة عن العقل المحرّك، وتمثّل هذه القوة تربط بين الشمس والسيّارات في حركة تطفر فوق مسافات متساوية في أزمان متساوية، وقال إن مربعات فترات دوران أى كوكبين تكون بنفس نسبة مكعبات متوسط أبعادها عن الشمس. وكانت هذه القوانين الثلاثة أول قوانين عن الطبيعة بالمعنى الحديث، نقضت على نظرية أرسطو في الحركة المنتظمة في دوائر كاملة، والتي رانت على الفكر الفلكي مدة ألفي سنة. وفي كتابه «الفلك الجديد **Astronomia Nova**» هزأ من قول أرسطو إن المادة الأرضية ثقيلة لأن من طبيعتها أن تتجه إلى مركز العالم أى الأرض، وأن المادة النارية تتجه إلى محيط الكون ولذلك تكون خفيفة، وقال إنه لا يوجد شيء اسمه الخفّة، وإنما توجد مادة أقل كثافة من مادة، بحكم طبيعتها، أو بفعل الحرارة، ومن ثم تكون أقل انجذاباً للأرض من المادة الأثقل. وفي كتابه «حلم القمر **Somnium Sive Astronomia Lunaris**» ذكر أن للشمس أيضاً جاذبية، وأن جاذبيتها تمتد حتى الأرض، وأنها تؤثر على حركة المد و الجزر بتأثير القمر على هذه الحركة، حيث تصل جاذبية القمر إلى الأرض، لكن جاذبية الأرض تتجاوز القمر.

●●●

مراجع

- Max Caspar: Johannes Kepler.

●●●

كثير النوى الأبتر

قيل هو بتير الثومي، وأصحابه هم البترية، جماعة من الزيدية، فلسفته كلامية، ويرى رأى المعتزلة في الأصول، ورأى أبي حنيفة في الفروع، إلا في مسائل قليلة يوافق فيها الشافعي والشيعة.

●●●

كدويرث «رالف» Ralph Cudworth

(١٦١٧ - ١٦٨٨) إنجليزي، وُلد في ألير Aller من أعمال سومرسِت، وتعلّم بكيمبردج وعلّم بها، ويعد أبرز فلاسفتها الذين يطلق عليهم «أفلاطونيو كيمبردج»، واشتهر بكتابه «النظام العقلي الحقيقي للعالم The True Intellectual System of the Universe» (١٦٧٨) وهو الجزء الأول من كتاب أكبر من ثلاثة أجزاء كان ينوي إصداره وخطّط له بحيث يكون الجزء الأول، وهو الجزء الوحيد الذي صدر، نقداً للإلحاد في شكليه السائدين في زمنه، وهما المادية، ومذهب حيوية المادة hylozoism، والجزء الثاني نقداً للكالفينية، والثالث يطرح فيه فلسفته في حرية الإرادة. وينصبّ نقده للإلحاد على فلسفة هوبز، وفي رأيه أنها إحياء لفلسفة بروتاغوراس، ومن ثم فالرّد عليها يكون بطرح ردّ أفلاطون على بروتاغوراس في «ثائيتاتوس». وهو ينقد الإدراك الحسّي كأساس للعلم بالكلّيات، ويتهم المعرفة الحسية بالنقص وعدم الثبات، ويقول مع أفلاطون إن المعرفة الحقّة هي المعرفة بالحقائق الأبدية الثابتة، وهو يطرح فكرته التي يأخذها عن محاورة أفلاطون «يوطيفرون» في كتاب له (١٧٣١) ظهر بعد وفاته «رسالة في الأخلاق الأبدية الثابتة A Theatise Concerning Eternal and Immutable Morality»، ويقول إن العلم بها يفضي إلى العلم بالموجود الأبدي الثابت وهو الله، ويجعل معيار الوضوح الذي قال به ديكارت معياراً لإدراك الصدق في التفكير، وينقد الإرادة عند هوبز كمبدأ للأخلاق، فالشيء لا يكون خيراً لأننا نريده كذلك، بل لأن الله قد خلقه خيراً. ونحن لا نتجه إلى الخير بالإرادة، بل لأن الله قد فطرنا على حبّ الخير، وزودنا بطبيعة تتجه إليه وتستخدم العقل في تحقيق غاياتها. وليست الحرية هي أن نفعل ما بدا لنا، لكنها حرية اختيار أسلوب الحياة الذي يضمن أفضل تحقيق لطبائعنا. وربما كان لكدويرث تأثير على لوك وشافتسبري، لكن تأثيره على ريتشارد برايس كان شديد الوضوح.

● ● ●

الكراجكي

محمد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (المتوفى سنة ٤٤٩ هـ)، قالوا عنه نزيل الرملة والقاهرة، واشتهر بكتابه «**كنز الفوائد**» تناول فيه مسائل من الفلسفة كإثبات الخالق والرُسُل وحدوث العالَم. وله «**الرسالة الصوفية**»، و«**رسالة في الردّ على الغلاة**».

● ● ●

كراوس «بول» Paul Kraus

(١٩٠٤ - ١٩٤٤) مستشرق ألماني من أصل تشيكي، تعلّم في براغ وبرلين، وعلّم

بيرلين وباريس والقاهرة، وظل بالقاهرة إلى أن مات بها منتحراً، وتلقى عليه الدكتور عبد الرحمن بدوي، وله «رسالة في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام» (ثلاثة أجزاء)، و «رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي لأبي الريحان البيروني». وأسهم مع ماسينيون في نشر كتاب الأخير أخبار الحلاج، ومن تلاميذه في مصر الدكتور عبد الرحمن بدوي.

●●●

كراوزه «كارل كريستيان فريدريك»

Karl Christian Friedrich Krause

(١٧٨١ - ١٨٣٢) ألماني، قال بوحدة الوجود، وُلد في آيزنبرج، ودرس في ينا، وتلقى على فيخته وشيلنج، وانضم إلى الجمعية الماسونية، وفشلت جهوده لهذا السبب أن يكون أستاذاً للفلسفة بالجامعة، بالإضافة إلى أنه لم يكن مفهوماً فقد كان أسلوبه ملتوياً، ومصطلحاته جديدة تماماً وغامضة، ولم يكن يقول بوحدة الوجودة مباشرة، وإنما بما يسميه panentheismus ومعناها الحلولية - أي القول بأن الله قد حلّ في كلّ شيء، أو أن كلّ شيء إنما يعمل بفضل الله، لأن الله فيه، وطالما الله في الجميع، فإن الجميع شركاء فيه، والناس إخوة، والتاريخ هذا هو غايته: التوحيد بين الأمم والشعوب والأفراد. والأنا إذ يعي نفسه فإنه يعي أن هناك أيضاً آخرين وأشياء في العالم، فيستشعر لانهائية العالم أو الله، فجوهر الوجود هو الله اللانهائي، والعلم الذي يبشّر به كراوزه هو علم الماهية أو الجوهر Wisenlehre، وماهية الوجود هو الخير أو الله، والقانون الذي يحكم الوجود سواء كان قانوناً إلهياً أو وضعياً هو القانون الذي يضع الأشياء في نصابها ويُحقّ الحقّ ويُقيم العدل أو الميزان، والناس جميعاً عبادٌ لله، والأرض هي أرض الله، والعقاب في القانون لتصحيح الأمور، فأما الإعدام فليس من حقّ أحد. ومن لحظة التخلّق كجنين والإنسان في تطور وترقّ، وكذلك ينبغي أن تكون المؤسسات والدول: أن تتبع نفس القانون الإلهي.

●●●

الكرخي

(توفي ١٠١٩ / ١٠٢٩م) فخر الدين أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب المعروف بالكرخي، من كرخ بغداد، ولا نعرف من حياته إلا أنه عاش في بغداد، وأنه ألف كتابه «الفخري» نسبةً إلى الوزير فخر المُلك أبي غالب محمد بن خلف، وكان يميل إلى طريقة اليونانيين في الرياضيات، فكان يثبت الأعداد مكتوبةً بالأحرف، وزاد على الخوارزمي في حلول الجبر، والترقّي في المعادلات، والإكثار من البراهين.

●●●

الكرماني «حُجّة العراقَيْن»

(٣٥٢ - ٤١١هـ) حميد الدين أحمد بن

عبد الله الكرماني، من كرمان، دَرَس على أبي يعقوب السجستاني، وكان من دعاة المذهب الاسماعيلي، وحاضر في مصر في **دار الحكمة**، وله رسائل يردّ بها على ما كان الدعاة يلقونه عليه من امتحانات ومشاغبات، ومنها: «**المصابيح في إثبات الإمامة**» في النفس، والعقاب، والشريعة، والتأويل، وإثبات الخالق، وإثبات الإمامة، والحاجة إلى الأنبياء، وعصمة الائمة، والنصّية على الإمامة، و«**راحة العقل**» وهو من أهم مؤلفاته في فلسفة الاعتقاد، والتوحيد، والموجود عن المبادىء الشريفة، والموجود عن الاجسام العالية من الاجسام السفلية، والموجود عن الأجسام العالية والسفلية من مواليد المعادن والنبات والحيوان، والانفس البشرية وافعالها ومصائرها، و«كتاب **الأقوال الذهبية**» يردّ به على الرازي الطبيب في كتابه «الطبّ الروحاني»، و«**تنبيه الهادي والمستهدي**» يردّ على المخالفين في مسائل الإمامة، و«**المحصول**» وهو الكتاب الذي يُنسَب إلى النخشبي المشهور بالنسفي، و«**معاصم الهدى**» يردّ على مقالة الجاحظ في الإمام عليّ بن أبي طالب، و«**فصل الخطاب وإبانة المتجلّي عن الارتياب**» في الإمامة لعليّ وذريته، و«**الإصابة**» في تفضيل عليّ على الصحابة، و«**الرسالة الوصفية في معالم الدين**» في العبادة الباطنة والظاهرة، و«**الرسالة الدرّية في معنى التوحيد والموحِّد والموحَّد**»، و«**الرسالة الواعظة**»، و«**رسالة ميزان العقل**»، و«**تاج العقول**»، و«**مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله**»، وكثير من هذه الرسائل نشرها الدكتور **محمد كامل حسين** ضمن مباحثه في اعتقادات الدروز.

ومن رأى **الكرماني** أنه لا يجوز أن نصف الله بصفة الوجود، ويحتال على ذلك حتى لا يصدم مشاعر المسلمين الدينية فيستخدم كلمة **أيس** بدلاً من كلمة وجود، ويعطي بحثه العنوان «**في بطلان كونه تعالى أيساً**»، وحجّته في ذلك أن وصفه تعالى بالوجود يقتضي كونه محتاجاً إلى الوجود، أي محتاجاً إلى غيره، وليس كذلك الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وفي **الاعتقاد** يستخدم الكرماني طريقة نفي الصفات، ويجعلها من الاعتقادات الاساسية. ونفي الصفات أو سلبها إحدى طريقتين لإثبات وجود الله، ولا يعني ذلك التعطيل، لان التعطيل هو النفي للهوية، وأما النفي عنده فهو للصفات دون الهوية، فالقاعدة أن الله لا يوصف بصفات المخلوقين، ولا يقال عنه ما يقال عن المخلوقين. ويعيب **الكرماني** على اللغات نقصها فيما يليق للإعراب عن الله تعالى به، بدعوى انه تعالى مباين للمحدثات وغير مناسب لها، ولا هو من جوهرها، ولا ضد له ولا مثل، ولذلك يرفض الكرماني أن يقول كالفلاسفة بأن المخلوقات تفيض عن الله، وإنما يستخدم اصطلاح **الإبداع** بدلاً من **الفيض**، لانه من شان الفيض أن يكون من جنس ما منه الفيض، ومشاركاً ومناسباً له،

وليس كذلك الله تعالى. ويذكر الكرماني أن إخوان الصفا تؤكد على الفيض، والعقل عندهم فيض عن الباري، والعقل يقبل هذا الفيض ويستمد وجوده به من الله، وكمال العقل هو إفاضة ذلك الفيض بما استفاده من الباري، والنفس الكلّية هي قوة روحانية فاضت من العقل، وأما الكرماني فيقول بالإبداع وليس بالفيض، وهذا الاختلاف في الأصول يجزم بأن إخوان الصفا لم يكونوا على مذهب الكرماني وأمثاله من فلاسفة الاسماعيلية. والإبداع عند الكرماني هو العلم الحق عن الله، وجوهر الإبداع الحياة متقدمة على سائر صفاته تعالى، فالله من جهة إبداعه متوحّد، ومن جهة موجوداته متكثّر الصفات، وإبداعه علّة تنتهي إليها الموجودات، وبإبداعه تعالى كان المحرّك الأول لجميع المتحركات، والعلّة في وجود ما سواه، وهو الحيّ الأول، ولا يكون حياً ما لا يفعل. ولقد قيل إن ابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ) قد تأثر بالكرماني (المتوفى ٤١١هـ) من حيث قول الكرماني «إن المبدع الأول عقل وعاقل ومعقول»، وقول ابن سينا «إذ قد ثبت واجب الوجود فنقول إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول»، والحق أن الاثنين أخذا عن ارسطو فكان هو مصدرهما المشترك. ويميز الكرماني بين الإبداع والانبعاث، فالعقل الأول بصدوره عن الله يسميه إبداعاً، والعقل الثاني عن العقل الأول يسميه انبعاثاً، والانبعاث سطوع نور أو انعكاس، وليس انبثاث نور كما في الإبداع. وينبعث عن العقل الأول عند الكرماني النفس الكلية والهيولى، والهيولى عنده بخلاف هيولى أرسطو والفلاسفة، فهذه الهيولى هي مادة العقول وهي لذلك سماوية وأصل لوجود السماء والكواكب والطبائع، ووجودها والصورة معاً. وللوحي عند الكرماني مراتب، أعلاها يحصل للنفس بما يجيئها من نور القدس من جهة مَلَك، وأدناها ما يُعلَم بواسطة محسوسة كالمَلَك الذي يتمثل في صورة. والتعليم الإلهي إما وحي أو خطاب من وراء حجاب، أو خيال، والأخير هو إرسال رسول يتمثل بشراً سوياً هو الروح الأمين جبريل. والرسالة خاصة وعامة، والعامة الفطرة السليمة التي هي عامة في الناس جميعاً، والخاصة هي التكليفية عن طريق نفر مخصوص، وغايتها وضع الشرائع. ولكل رسول أصحابه وخزائن سره وأبواب حكمته، وهم ١٢ كالآتي: عشر في الموجودات من العالم الكبير والصغير، وأعلاهم درجة أقربهم إليه، وهو الأولى بالخلافة عنه والنصّ عليه، ولذلك اختار محمد ﷺ علياً بن أبي طالب بعده وفوّض إليه أمر الدعوة بقوله: **أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب»!!**

●●●

كروبوتكين «بطرس» Peter Kropotkin

(١٨٤٢ - ١٩٢١) أبو الفوضوية الشيوعية، وُلِد من أسرة من أمراء الروسيا، وكان أبوه قائداً

عسكرياً إلا انه اتجه بتفكيره إلى الإصلاح والثورة على الأوضاع المتردّية في بلده، وانضم تحت تاثير أفكار برودون وباكونين وفورييه وهيرتزن إلى الجماعات السرية، فقُبض عليه واودع السجن مدة عامين (١٨٧٤) تمكن بعدها من الفرار إلى أوروبا، والتحق بالحركة الفوضوية الأوروبية، واصدر «مجلة المتمرد **Le Révolté**» (١٨٧٩)، وشارك في المؤتمر الفوضوى الدولى بلندن (١٨٨١)، وأودع السجن في ليون (١٨٨٢) مدة اربعة اعوام، أفرج عنه بعدها ورحل إلى انجلترا وعاش فيها حتى قيام الثورة الروسية (١٩١٧)، فسافر إلى موسكو، لكن دكتاتورية البلشفيك اثارته، فانسحب إلى الريف يكتب حتى وفاته. اهم كتبه : «من أقوال ثورى **Paroles d'un révolté**» (١٨٨٥)، و«انتزاع الخبز **La Conquête du pain**» (١٨٩٢)، و«المعونة المتبادلة **Mutual Aid**» (١٩٠٢)، و«العلم الحديث والفوضوية **Modern Science and Anarchism**» (١٩١٢)، و«الأخلاق **Etika**» (١٩٢٢). وتقوم نظريته من الناحية السياسية على أساس أن الحكومة أداة قمع في يد المالكين ضد الطبقة العاملة. ويستعين كروبوتكين بالعلم وبفكرة التطور، فيقول إن مجتمع المستقبل عبارة عن اتحاد فيدرالى لجماعات إنتاجية حرة تتشكل نتيجة للثورة الاجتماعية، ويكون توزيع السلع فيها على حسب حاجة كلّ وليس على حسب عمله.

ولان الإنسان حيوان اجتماعي متطور، فاجتماعه يقوم على التعاون وليس على التنافس كما يقول دارون، والتعاون هو خُلُق الفوضوى الشيوعى. ولانه يؤمن بالعلم فمنهجه علمي، وهو المنهج الاستقرائى الاستنباطى، وبناء عليه فهو يرفض الجدل، ويقول إن المنهج الاستقرائى الاستنباطى هو المنهج العلمى الوحيد.



مراجع

- I. Avakumovic: The Anarchist Prince.



كروتشه «بنديتو» Benedetto Croce

(١٨٦٦ – ١٩٥٢) إيطالى اشتهر بكتابه «الاستطيقا بوصفها علم التعبير وعلم اللغة العام **Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale**» (١٩٠٢)، وكان بمثابة إعلان ببعث المثالية التاريخية في إيطاليا فى الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٢٠، وكانت حياته عملاً دائباً من الدراسات الفلسفية رفعت ذكره فى مجالات النقد الادبى وعلم الجمال وتاريخ الثقافة وعلم التاريخ. وينتمى كروتشه إلى أسرة من اغنياء المزارعين. واشتغل بالسياسة، وكان عضواً بمجلس الشيوخ، ووزيراً للتعليم بعد الحرب العالمية الأولى، وأيد الفاشية عندما بدأت تطبق إصلاحاتها، لكنه قاطعها بتحوّل حكومة موسولينى إلى الدبكتاتورية السافرة (١٩٢٥)،

ونشر احتجاجاً ضد منشور المفكرين الفاشيين الذى أعلنه صديقه جيوڤانى جنتيله، وقاطع صديقه بعد ٢٥ سنة من الزمالة، وكان قد أصدرا معاً مجلة «النقد La Critica» (١٩٠٣)، وبعد الحرب العالمية الثانية صار رئيساً للحزب الليبرالى وعين وزيراً فى الوزارة الجديدة، واستقال ليرشح نفسه لرئاسة الجمهورية، وأسس معهد الدراسات التاريخية (١٩٤٦) وجعل مقره بيته وأوقف عليه ماله. أهم كتبه «المنطق Logica» (١٩٠٥)، و«ما هو حىّ وما هو ميّت من فلسفة هيجل Chiò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel» (١٩٠٧)، و«فلسفة العمل فى الاقتصاد والأخلاق Filosofia della pratica, economia ed etica» (١٩٠٩)، و«المجمل فى علم الجمال Breviario di estetica» (١٩١٣)، و«نظرية وتاريخ كتابة التاريخ Teoria e storia della storiographia» (١٩١٧)، و«تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر Storia d'Europa nel secolo XIX» (١٩٣٢)، و«التاريخ كفكر وحركة La storia come pensiero et come azione» (١٩٣٨).

وتقوم فلسفة كروتشه على إنكار الله والبعث والآخرة، وهو ما يسميه العلو بعد التاريخى transendenza metastorica، فالعقل لا يمكن إلا أن يكون تاريخياً، ولا وجود إلا للتاريخ، والعقل فى تطوره هو التاريخ.

وليست نظرية كروتشه فى الجمال التى اشتهر بها إلا جزءاً من مذهبه العام الذى يدين به لهيجل، والذى أطلق عليه اسم فلسفة الروح Filosofia della spirito. غير أن الروح عند كروتشه ليست هى الله أو الفكرة، ولكنها الواقع أو الخبرة، وتاريخها هو تاريخ الخبرة أو تاريخ المعرفة. والخبرة أو المعرفة درجات، أولاها الخبرة الإدراكية التى ندرك بها ما هو جزئى حيث تعبر الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية تتجسّم فيها. والمعرفة التى تقوم عليها معرفة بالفردى أو بالأشياء، حدسية عيانية، عن طريق الخيال، وهى المعرفة الجمالية التى ميدانها علم الجمال. وهناك ثانياً الخبرة الإدراكية التى ندرك بها ما هو كلّى، والمعرفة التى تقوم عليها معرفة بالكلى أو بالعلاقات، منطقية تصورية، ميدانها علم المنطق. وهناك ثالثاً الخبرة العملية التى تهدف إلى غايات فردية، وميدانها علم الاقتصاد؛ ثم هناك أخيراً الخبرة العملية التى تهدف إلى غايات كلّية وميدانها علم الأخلاق. ومن ثم فللنشاط الروحى مستويات أربعة هى: الجمال، والحق، والمنفعة، والخير، ويمثلها علم الجمال، وعلم المنطق، وعلم الاقتصاد، وعلم الأخلاق. والتاريخ هو وصف نشاط الروح فى هذه المستويات أو المراحل، أى أنه ينطوى على الفلسفة، أو أن الفلسفة لا يمكن أن تتبدّى إلا فى التاريخ.

والمعرفة الجمالية هى أولى مستويات المعرفة،

وترتبط بالمستويات الأخرى وتستلزمها، لكنها لا تحيل إلى مستويات أدنى منها. والفن رؤية أو حدس لموضوع خارجي (شيء أو شخص) أو لموضوع داخلي (عاطفة أو مزاج) يعبّر عنه الفنان باللغة أو باللون أو بالنغم أو بالحجر. ولا ينفصل التعبير عن الرؤية حيث يمزج بينهما العمل الفني، ومن ثم يستوى القول بان الفن مضمون أو أنه شكل، طالما ان العمل الفني يعني: المضمون قد اتخذ شكلاً، أو أن الشكل قد امتلا بالمضمون. غير أن كروتشه كان يتجه باهتماماته إلى الأدب أكثر منه إلى الفنون التشكيلية، ويبدو أن نظريته قد صاغها مخاطباً نقاد الأدب، وخاصةً في مجال الشعر، ولذلك فهو عندما يتحدث عن علم الجمال يقول إنه علم اللغة، ويصف الحدس بأنه غنائي أو حماسي، وانه تعبير عن العواطف والأمزجة. ولا ينبغي ان يُفهَم ذلك على انه ضرب من الرومانسية، لأن الرومانسية تعبير عن الشعور أو العاطفة من أجل الشعور أو العاطفة، لكن الفن عند كروتشه تعبير عن العاطفة بوصفها معرفة تخيلية ذات طابع كوني، لا تعالج قضايا تجريدية ولكن مضمونها الخبرة الشخصية. وهو عندما يقول الفن للفن لا يعني سوى أن الفن مستقل عن كل الاعتبارات العملية، فليس الفن هو العمل النفعي الذى نتخذه وسيلة للمتعة، وليس هو سلوكاً النشاط الخُلقى، ولا ينبغي أن نحكم على الفن من وجهة نظر أخلاقية، ولا ينبغي ان نخلط الفن بالمعرفة التصورية، بمعنى آخر يفصل كروتشه الفن عن الاقتصاد والأخلاق والعلم، وهي مجالات نشاط الروح، لكننا نعرف مما سبق أن كل مرحلة منها ترتبط بالمرحلة السابقة عليها إلا المرحلة الجمالية التى لا تسبقها مرحلة أخرى، فهى مرحلة أولية لا تتوقف على غيرها، فى حين أن الفكر لا يقوم بدون الحدس، والنافع لا يقوم بدون الحدس والفكر، والأخلاق لا تقوم بدون المراحل الثلاث السابقة. ولذلك يقول كروتشه إن الأدب تشوبه الاعتبارات العملية، لكن الفن خالص للفن ! فهل هذا صحيح ؟

●●●

مراجع

- Fausto Nicolini: Benedetto Croce.

●●●

كروزيوس «كريستيان أوجست»

Christian August Crusius

(١٧١٥ - ١٧٧٥) تَقَوِىّ ألمانى، ترتيبه الثانى ضمن فلاسفة التَّقَوِيّة الألمانية، وله تاثيره على كنط، وعلى الفلسفة عموماً فى زمنه. وهو من مواليد ليونا بسكسونيا، وتعلّم بلايبتسج وعلّم بها، ويقول بالعينى وليس بالعقلى، ولا يثق بالعقل كثيراً، وعنده أن ما لا يمكن التفكير فيه ليس بشىء له وجود، ومع ذلك فليس كل ما يمكن أن يكون له وجود يمكن التفكير فيه والإحاطة به، والمطلق مع أنه معقول وموجود إلا أنه من المستحيل أن نفهمه حق فهمه، وله فى

المنطق كتاب «طريق اليقين ومصداقية المعرفة البشرية Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis» (١٧٤٧) يؤصّل فيه للتجريب العملي، ويقول عن الفلسفة إنها ليست علم الاحتمالات وإنما العلم باليقينيات أو العلم بالموجودات. وفي كتابه «الموجز في الحقائق المعقولة الضرورية Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten» (١٧٤٥) يقول إن الوجود لا يمكن تعريفه، لأنه الأصل الذي به تُعرّف الأشياء، وأن مجريات الأمور تكشف عن علل كافية مسببة لها، وأن المادة التي يتألف منها الكون بسيطة وممتدة، وأن انقسام المادة إلى ما لا نهاية أمر مستحيل، وأن الموجودات تؤثر في بعضها البعض، وهي مؤثرة ومتأثرة، باحتكاكها ببعضها، وبحركتها في المكان والزمان. وفي كتابه «في نَظْم الأفكار الحكيمة عن الأحداث الطبيعية Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken» (١٧٤٩) يتحدث عن فلسفته الطبيعية باعتباره أول فيلسوف تقوّى بقبول مذهب الآلية. وفي كتابه عن الأخلاق «إرشادات لحياة معقولة Anweisung vernunftig zu Leben» (١٧٤٤) يقول إن الخير الأدبي يكمن في التوفيق بين الإرادة الخاصة وإرادة الله، والسلوك يكون أخلاقياً إذا كان متمشياً مع تعاليم الله في كتبه السماوية، وإذا كان صادراً عن إحساس بالواجب وليس بغاية تحصيل السعادة، وعن محبةٍ لله وليس طمعاً في جنة أو خوفاً من نار، والإنسان إذا كان متديناً فإنه يتصرف بأخلاق، ويتربّى لديه ما يسميه كروزيوس الحسّ الأخلاقي.

●●●

كريمونيني «قيصر»

Cesare Cremonini

إيطالي، توفي سنة ١٦٣١، يعتبر آخر الرشديين اللاتين في إيطاليا، وذلك كل ما نعلمه عنه.



الكعبي «أبو القاسم بن محمد»

أبو القاسم البلخي، المعروف بالكعبي، من معتزلة بغداد، قال إن الله تعالى لا يَرىَ ولا يَسمَع ولا يريد على الحقيقة، وتأول وصفه بالسمع والبصر والإرادة بانه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره، والمرئيات التي يراها غيره، وأنه لم يزل مريداً بإرادة أزلية، ووصْفُه بالإرادة مجاز.



كلارك «صامويل» Samuel Clarke

(١٦٧٥ - ١٧٢٩)، إنجليزي، ولد في نورويتش، وتعلم بكيمبردج، وبرز في دراسته كشارح لفيزياء نيوتن، ومعارض بها لفيزياء ديكارت، وصار صديقاً لنيوتن، وعندما تسلمت الأميرة كارولين رسالة من لايبنتس،

وكانت قد تعرّفت عليه في المانيا، ينتقد فيها نيوتن ويتهمه بالعمل على تقويض الدين في انجلترا، لم تجد الأميرة سوى كلارك ليردّ عليه باعتباره أعلم اهل زمانه من الإنجليز. واستمرت مراسلات لايبنتس وكلارك حتى انقطعت بوفاة الاول. وتقوم شُهرة كلارك على مجموعتين من المحاضرات تُدعَى **محاضرات بويل**، ونُشرت له ضمن اعماله الكاملة تحت عنوان «**مقال في وجود الله وصفاته A Discourse Concerning the Being and Attributes of God**» (١٧٠٤ - ١٧٠٥) تصدّى فيها للردّ على «**هوبز وسبينوزا وغيرهما من مفكرى الدين الطبيعى والدين المُنزّل**»، وكان هوبز يقول إن الخير والشر نسبيان، لكن كلارك اقام الاخلاق على قانون الصواب الأبدى، ووصفه بانه قانون الطبيعة، ويستلزم ان نعامل الناس كما نحب ان يعاملونا في المواقف المشابهة، وان نسعى لما فيه خيرهم وسعادتهم، وارجع الشر إلى الفهم الخاطىء أو التربية الفاسدة أو الأنانية، وجعل العقل هو محك الصواب والخطأ، ولكنه قرنه بالإرادة في مجال الأخلاق، فبدون الإرادة قد نعلم الصواب ولكننا لا نفعله. وشبّه الاحكام الاخلاقية الفاسدة بالتناقض في الاستدلال الرياضي، وقد انتقد **جوزيف بتلر** منه ذلك باعتباره تجريداً صرفاً لا يجوز في مسائل الاخلاق، وانكر عليه **هتشسون وهيوم** إغفاله لدور الانفعالات والمشاعر في الحكم على المناسب وغير المناسب.

●●●

مراجع

- Selby - Bigge: The British Moralists. vol.11.

●●●

الكلبيون Zyinker; Cyniques; Cynics

الفلاسفة الكلبيون، عاشوا في القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى القرن السادس الميلادى، وقال **ذيوجانس اللائرسي** ان اولهم كان **أنتيستانس**، وكانوا يلقبونه فعلاً بالكلب، فذلك اسمه على الحقيقة وليس على المجاز، وربما كان تلقيب الناس له بهذا الاسم تحقيراً لشانه، او كما يزعم الفلاسفة أن الكلبيين كانوا انعزاليين يودّون اجتناب الناس فكانوا يعيشون كالكلاب الهائمة ليزدروهم، وذلك نفسه فعل **الملامتية** من متصوّفة المسلمين، وطريقتهم: الاكتفاء الذاتى **autarkeia**، ومجاهدة النفس **ponos**، ومغالبة شهوات الجسد **askesis**، ومعرفة الذات **arete**. وكل متاعهم من الدنيا عباءة وجوال وعصا وكان **أنتيستانس** المعلّم الاول للكلبية من تلاميذ سقراط، يقول لتلاميذه إن الفضيلة زُهد، والمتعة شر، والزهد ابو التقوى، وأبو كل الفضائل. وكان **ديوجين او ذيوجانس السينوبي** (اى الكلبى) من تلاميذه، واعتبروه اشهر الكلبين ونموذجهم الذى يُحتَذى، وتتلمذ

عليـــه مولبمـوس، وأرلبسكريتـوس، وليليــكوس، وكراتس، وهذا الاخير هو الذى ضم إلى الكلبية هيبرخيا واخاها متروكلس. والكلبى ليس ديموقراطياً ولا يؤمن بها، وكيف يثق فى العامة أن تنتخب من بينها من لا يفهم ليشرّع ويحكم؟ وهل يمكن ان تستحيل الحمير افراساً؟ والاستبداد افسد الديموقراطية، والكلبى مع الحرية والحياة البسيطة، وأقل التشريعات عدداً، فالناس سواسية ولا ادعاء بالارستوقراطية، أو الجاه، أو الحسب، أو النسب، والشعوب كلها سواء. والعالمية هى مذهب الكلبيين، فالله خلق الناس لتتعارف لا لتتناكد، ولا ليستغل بعضهم بعضاً، وإنما ليتعاونوا ويأتلفوا، فإذا كان الله واحداً فالناس أمة واحدة، فلمّا اختلفوا ذهبوا مذاهب شتى فى الله، وفى كل شىء .(أنظر انتيستانس وديوجين).

●●●

الكُلّيانية

Totalitarismus; Totalitarisme; Totalitarianism

(أنظر الفاشية).

●●●

كليفورد «وليام كنجدون» William Kingdon Clifford

(١٨٤٥ – ١٨٧٩) إنجليـــــزى، وُلد فى إكـــستر، وتعلّم بكيمبردج، وعلّم بها، وكان مبرّزاً فى الرياضيات، وظاهرَ الموهبة فى الفلسفة، إلا أن الموت بالسُّل عاجله قبل الأوان، فلم يترك سوى محاضرات ومقالات جُمعت ونُشرت بعد وفاته، اهمها «محاضرات ومقالات **Lectures and Essays**» (١٨٧٩)، و«الإدراك السليم فى العلوم الدقيقة **The Common Sense of the Exact Sciences**» (١٨٨٥). واشـــتـملت فلسفته على بحوث فى نظرية المعرفة العلمية والميتافيزيقا العلمية. والمعرفة عنده شكل ومضمون، وهى استجابة بيولوچية للعالم، وتلاؤم فردى وجماعى معه، وكل العلوم حتى الهندسة أشكال من الخبرة الحياتية، وأحاسيس تتحول إلى قدرات عصبية، فيكون الشىء مضموناً للخبرة فى يوم من الايام، ويتحول بعملية بيولوچية إلى شكل يحتوى مضموناً لخبرة جديدة، فكأن ماهو مكتسب اليوم يصبح موروثاً غداً. وليس كل ما فى الوجود يمكن إدراكه بالحواس، ولا يلزم لكل اعتقاد أن يقوم على الشواهد طالما أننا نقبل المبدأ الذى يقول إن الإسباب المتشابهة تتشابه نتائجها. والأنا من الموضوعات التى لا ندركها بالحواس ولا يقوم الاعتقاد بها على أساس علمي. والموضوعات الظاهراتية هى التى ندركها بالحواس، وهى المعطيات التى تبدو لوعيي الخاص كظواهر، بينما انطباعاتي التى أُسقطها خارج وعيي وأدركها على أنها خارج وعيى هى **انبثاقات ejects**، ومن هذه الانبثاقات الأنا الذى للشخص أمامى، فهو ليس موضوعا لوعيي، لكنه انبثاق عن هذا

الوعي. وهناك انبثاقات تخصّنى وأخرى تخص غيرى، بمعنى انه بالإضافة إلى وعيي يوجد وعي الآخر، والموضوع المُعطى لوعيي ولوعي الآخر هو موضوع اجتماعى. والانبثاقات هي انطباعات، والانطباعات احاسيس، وطالما انها يمكن ان تخصّنى أو تخصّ غيرى، اى يمكن أن تكون فى محتوى وعيي او وعي غيرى، فهى يمكن ان تكون هي الشيء فى ذاته من حيث انها توجد مستقله عن كل وعي، والشيء لذاته من حيث انها لا تنتسب لشيء آخر. وتتالف الانبثاقات أو الاحاسيس من «المادة الذهنية **mind - stuff**»، أى أنهما تتالف من عناصر او ذرّات مادية ونفسية، بمعنى أن لها شكلاً ومضموناً، وهى الجوهر الكامن وراء كل الموجودات، والذى يوحّد بينها، وعلى ذلك يمكن النظر إلى العالم من وجهة مادية أو من وجهة نفسية، أو ربما كان تفسير ذلك عند كليفورد انه يذهب إلى القول **بشمول النفس panpsychism**، ويبنى على هذه الميتافيزيقا العلمية فلسفة أخلاقية، ويجعل للإنسان ذاتاً فردية وأخرى اجتماعية، والأولى يحكمها مبدأ اللذة والانانية، والثانية غيرية موروثة، والصراع يدور بينهما للابد، والذات الاجتماعية أصلها قبلى، ومن الصراع وإدانة الذات الاجتماعية للذات الفردية يتولد الضمير. والخير الاخلاقى هو الخير الاجتماعي الذى يزيد من كفاءة الجماعة وقدراتها على البقاء. والغاية من الأخلاق تربية الفرد تربية اجتماعية ليصبح مواطناً صالحاً. ويشبه كليفورد نيتشه فى كراهيته للدين المسيحى، وينسب إليه تدمير حضارتين، ويزعم أن القساوسة أعداء للإنسانية والمجتمعات والأخلاق، ولكنه يقر بأن للإنسان عاطفة دينية يسميها عاطفة كونية تنفعل لعَظَمة النظام الكونى وتهفو إلى الكشف عن أسراره، والعلم هو وسيلة الإنسان، وبه يدعّم مملكته على الأرض.

● ● ●

كليمنت الإسكندرى

Clemens von Alexandria; Clément d'Alexandrie; Clement of Alexandria

(نحو ١٥٠ - ٢١٣م) من علماء مدرسة الإسكندرية الدينية المسيحية، ولد من أبوين وثنيين، ربما فى أثينا، وتنقل بين عدة مدن قبل أن يحط رحاله فى الإسكندرية ويستقر بها، يتلقى الفلسفة على أساتذة المسيحية بها، ويكتب ويعلّم حتى اضطر إلى الهرب تحت وطأة الاضطهاد الرومانى، ومات فى فلسطين. وله ثلاثة مؤلفات هى «**الموعظة**» يهاجم فيها الوثنية ومدارسها، ويدعو القارىء إلى المسيحية، و«**المؤدِّب**» ويقصد به المسيح الذى يجب أن يقتدى المسيحيون به، و«**الكشكول**» وهو عبارة عن أشتات من الآراء الفلسفية يسميها **ملحوظات غنوصية**، مع أن الغنوصية بدعة مسيحية. وكليمنت من أهل السُّنّة الداعين إلى تعاليم الكنيسة الأولى، ولكنه كان يرى

الغنوصية تعنى المعرفة، وأن للمسيحية نظامها المعرفى الحق الذى تطور عن العقيدة، والذى يختلف عن هرطقة وتاليفات الغنوصيين. وكانت الإسكندرية تموج بالمذاهب الغنوصية، وآراء كليمنت ان يخلّص المسيحية من القول بوجود إلهين، واحد للخير والآخر للشر، ومن التعاليم الباطنية التى تجعلها مذهبا صوفياً أو سرياً، ومن الحتمية التى تقول باننا نولد ربّانيين أو ماديين، ويلجأ إلى الفلسفة الحقّة يستعين بها على سدّ الثغرات التى خلّفتها المسيحية دون أن تتناول موضوعاتها. والأفلاطونية عنده خير مذاهبها، وهو يعتبر أفلاطون مُلهَماً، ويتحدث عنه كما قراه عند فيلون اليهودى الذى وجد أفلاطون يتفق فى كثير من آرائه مع التوراة.

● ● ●

مراجع

- C. Bigg : The Christian Platonists of Alexandria.

● ● ●

كمال يوسف الحاج

(١٩١٧ - ١٩٧٦) لبنانى، قومى، تعلّم بالجامعة الامريكية ببيروت، وبجامعة باريس، وعلّم بالجامعة اللبنانية، وقُتل اغتيالاً بالحرب الأهلية بلبنان، ومؤلفاته كثيرة - منها: «رسالة لمعطيات الوجدان البديهية» (١٩٤٦)، و«رينيه ديكارت» (١٩٥٤) و«هنرى برجسون» (مجلدان ١٩٥٥)، و«فلسفيات» (الجزء الأول ١٩٥٦)، و«فلسفة اللغة» (١٩٥٦)، و«فى القومية والإنسانية» (١٩٥٧)، و«من الجوهر إلى الوجود» (١٩٥٨)، و«موجز الفلسفة اللبنانية» (١٩٧٤).

يقول الحاج: أنا مؤمن بالقومية والإنسانية - مؤمن بوجود حركة جدلية فيما بينهما تستوجب الواحدة الأخرى - مؤمن بأن لا قومية إلا بشعور إنسانى بحت، ولا إنسانية إلا فى شعور قومى بحت. أنا مؤمن : لا قومية للقومية إلا بالإنسانية العامة، ولا إنسانية للإنسانية إلا فى القومية الخاصة. أجل أنا مؤمن بقومية الإنسانية، وبإنسانية القومية - إذن أنا قومى ذاهباً من الإنسانية عينها.

ويقول: إن اللغة للإنسان بمثابة الجوهر، ولا وجود لجوهر للإنسان إلا باللغة، فلا إنسان خارج اللغة، ولا لغة إلا وهى لغة إنسانية، ولا إنسان إلا وهو إنسان يلغو بلغة، والإنسان باللغة مدعو للوجود، لأن التكلم وجود، والإنسان يتكلم لغة قومه ويعبر بها عن أفكاره وعواطفه، واللغة والقومية مرتبطان ومتلاحمان، والإنسان مجتمعى، وهو دائماً حيال الغير، واللغة وشيجته بالغير، واللغة تؤسس وجوده ووجود الغير، وتؤسس لمجتمعيته وقوميته.

ويقول: والقومية ركيزتها الأرض والاقتصاد والتاريخ. والأرض تصنع مزاج الإنسان، وتصنع اقتصاده وتاريخه، ولكل أرض شخصيتها التى تصنع شخصية الأمة، وإذا ضاعت الأرض انهدمت العمارة القومية. وليست القومية شعوراً مثالياً مجرداً من أى واقع مادى، كالجسم لاحياة له إلا بما هو جسمى، فكذلك القومية لا حياة لها إلا بالأرض والاقتصاد الذى يقام عليها، وشرط الأرض أن يكتشفها الإنسان الذى يملكها، وأن يعرف منفعتها له، وأن يحافظ على امتلاكها ويزود عنها، فيصبح لنفسه تاريخاً عليها، وكل إنسان له أرض فلابد أن يكون له تاريخ، والتاريخ ليس مجموعة قصص عن الماضى، ولكنه محصلة تفاعلات الإنسان مع أرضه والناس عليها، والقيم التى يخلقها ذلك، وروابطه الثقافية بالأرض والناس، كالدين، والأخلاق، والتربية، والأدب، والفن. والفلسفة لشعب من الشعوب، أو لأمة من الأمم، هى نظرة الشعب أو الأمة، الشاملة لكل ذلك، والمتضمنة لوجدانياته وعقلانياته، وطرائقه فى التفكير، وفى السلوك، وعاداته التراثية، وهذه الفلسفة هى المردورد العام للطبع النفسى والفكرى للأمة أو الشعب. واللغة ليست الصرف والنحو، بل التعبير عن فطرة الأمة التى يولد بها الإنسان، وتطبعه اللغة وليداً، ويرضعها مع لبن الأم، ومن خلالها تنتقل الرؤيا الفلسفية من السلف إلى الخلف لاشعورياً على مر الزمن. واللغة تحفظ التاريخ من الفناء، وتُكنز فيها حكمة الشعب وفلسفته، وهى لذلك خاصة الأمة، ولا قوام لأمة إلا باللغة. **واللغة العربية** هى من جملة ضوابطنا التاريخية التى ينبغى تقديسها حتى نزاول القيم العالية. وبدون العربية لن يكون لنا عمارات فكرية شاهقة تتحدى بها الزمن الهَرُوب .. حَيّا الله كمال الحاج!



الكندى «أبو يوسف»

(نحو ٨٠٣ - ٨٧٣م) **«فيلسوف العرب»** كما وصفه **ابن النديم**، باعتبار أنه أول عربى صميم يتناول الفلسفة ويشتهر بها. وابن النديم هو أقدم من أحصى مؤلفاته حتى بلغت ٢٤١ رسالة وكتاباً، وأحصاها **القفطى** ٢٢٨، **وابن أبى أصيبعة** ٢٨١، لا يوجد منها الآن إلا ١٦ كتاباً ورسالة، منها: **«كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى»، و«رسالة فى حدود الأشياء ورسومها»، و«رسالة فى العقل»، و«رسالة فى كمية كتب أرسطواليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة»، و«رسالة إلى علىّ بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم»، و«رسالة فى الفعل التام والفعل الناقص الذى هو بالمجاز»، و«رسالة فى القول فى النفس»، و«رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام»، و«رسالة فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له»، و«وما الذى يقال لانهاية له»»، و«كلام فى النفس مختصر وجيز»، و«رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان»،** (علم نفس)، **و«كتاب فى الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون**

والفساد»، و«رسالة فى ماهية النوم والرؤيا» (علم نفس)»، و«رسالة إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم».

فلا عجب إذن أن يتبارى كتاب السيَر والمؤرخون فى إيراد نسبه مهما يطول ليصلوا به إلى يعرب بن قحطان، ومن ذلك أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى، من قبيلة كندة، وكان أبوه شريفاً بصرياً، نزل البصرة ثم انتقل إلى بغداد، وولى الكوفة وفيها ولد، والمرجّح أن ميلاده كان سنة ١٨٥هـ، وأن وفاته كانت نحو سنة ٢٦٥هـ وتلك أمور مختلف بشأنها بين كتاب السيَرة، والمعتقد أنه عاش لأكثر من ثمانين سنة.

وعاصر **الكندى** أزهى سنوات الترجمة، وكان **المأمون** يكافىء المترجم بوزن الكتاب المترجَم بالذهب، حتى كادت الخزانة ينفد منها المال. وكان الكندى - من عناوين مصنفاته - يونانى الثقافة، وعرف أرسطو أكثر ما عرف إلا أنه تمثّل هذه الثقافة وطبعها بالطابع العربى الأصيل. ولم يكن يعرف أفلاطون كمعرفته بأرسطو، والكندى لذلك قد تأثر بأرسطو حتى قال فيه **ابن جلجل**: لم يكن فى الإسلام غيره احتذى فى تواليفه حذو أرسطوطاليس، وحظى بشهرة واسعة كمعلّم، حتى أن المعتصم عيّنه معلّماً لابنه أحمد، وكان ذلك سبباً فى إيغار صدور خصومه وخاصة محمد وأحمد ابنى موسى بن شاكر - اللذين نبغا فى الرياضيات والهيئة والفلسفة فى عهده، فكادا له إلى أن أقصاه الخليفة وضربه، وصادر مؤلفاته ومكتبته وأعطاها لابنىّ موسى، فنقلاها إلى البصرة، وأفردا لها داراً فسيحة سميت بالكندية.

والكندى هو صاحب الرواية التى قيلت عن الشاعر **أبى تمام** فى مدح أحمد بن المعتصم:

إقدام عمرو فى سماحة حاتم

فى حلم أحنف فى ذكاء إياس

فعلّق الكندى، أنه لم يفعل سوى أن مدح الأمير بتشبيهه بأجلاف العرب فلم يأت بجديد، فارتجل أبو تمام بالفطرة هذا الردّ المشهور:

لا تعجبوا ضربى له من دونه

مثلاً شروداً فى الندَى والباس

فالله قد ضرب الأقلّ لنوره

مثلاً من المشكاة والنبراس

والفلسفة عند الكندى هى حب الحكمة، والتشّبه بأفعال الله تعالى بقدر الطاقة، وبلوغ الكمال الإنسانى بعدم التشاغل باللذات الحسية، وباستعمال العقل. والفلسفة بذلك صناعة الصناعات، وحكمة الحكم، لأنها معرفة الإنسان لنفسه، وأيضاً هى علم الأشياء الأبدية الكلية. **والفلسفة الأولى** هى أنبل أنواع الفلسفة، لأنها العلم بالحق الأول الذى هو علّة كل حق. وتميّز الفلسفة الأولى بين المحسوس والمعقول، وعلم

المحسوسات هو العلم الطبيعي، وأما الفلسفة الأولى فهي علم المعقولات، ولذلك فمنهجها هو البرهان، ولا يجوز استخدامه في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني. واللامتناهي عند الكندي لا يمكن ان يكون جسماً، وهو الله، وهو واحد، وليس بعنصر، ولا جنس، وليس نوعاً، ولا فرداً، ولا خاصة، ولا عَرَضاً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولكنه الواحد على الإطلاق، علّة كل الموجودات، العالِم، بديع السموات والأرض. والكندي قد وضع رسالة «في أنه لا تُنال الفلسفة إلا بالرياضيات»، وساق لذلك براهينه فيما سبق من ذلك. ونظريته في النفس فريدة، فهو يقول إن النفس بسيطة وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس، ولذلك فهي إذ تنأى عن شهوات البدن تُصقَل، ويصفو فيها النور الإلهي، وينعكس خالصاً لم يتكدّر، وتبدو فيها صور المحسوسات على حقيقتها. وهي في النوم لا تنام، ولو كانت تنام لم تكن الأحلام، وفي الموت تذهب النفس إلى بارئها حيث مكانها بالقرب من الخالق، ولكن بعض النفوس الدنسة بالآثام لابد لها أولاً أن تتطهر. وأما العقل فثمة ثلاثة عقول عند الكندي: عقل بالقوة يوجد بالفطرة طالما صاحبه حيّ، وعقل بالملكة أو عقل مستفاد، وعقل بالفعل. وفي رسالته «حيلة في دفع الأحزان» يشترط الكندي للعلاج النفسي معرفة نوع الحزن أو الألم النفسي، وعنده أن ذلك نوعان، نوع سببه يتوقف على إرادتنا، ونوع سببه يتوقف على إرادة الغير، والأول طالما أنه يتوقف على إرادتنا، إن شئنا طال بنا الحزن، وإن شئنا زهدناه، فلماذا إذن نحزن ونتمادى في الحزن؟ وإذا أردنا أن لا يتحكم فينا الغير والعالم الخارجي فعلينا أن نقصر مطلوباتنا على المعقولات دون المحسوسات، وعلى ما يمكننا نواله لا ما لانستطيعه، وما يضيع لا ينبغي الحزن عليه، فحاله مثل ما كان قبله، وهذا الكون مآله دائماً للفساد، والتمسك به استمساك بالفائت والمائت، وما في أيدينا فيه حق للغير، ولا يمكن أن يوقف علينا فقط، وطالما أن ما يحزننا هو حيازة المقتنيات إذن فما كان ينبغي أصلاً أن نقتني، ثم إن ما في أيدينا ينبغي أن يكون فيه الغناء عما ضاع منا، فلا ينبغي من ثم الحزن ابداً. وصدق البيهقي إذ يقول عن الكندي أنه يجمع في تصانيفه بين الدين والفلسفة، والشرع وأصول المعقولات، ولا عجب كما يقول التوحيدي أن تروج مؤلفاته رواجاً مدهشاً حتى أصبح الكندي في عُرف أهل عصره «أفضلهم وأوحدهم في معرفة العلوم» - بتعبير ابن يونس، كما صار فيلسوف العرب. ولو سألتني لذلك ايهم أقرب إلى نفسك : الكندي، أم ابن سينا، أم ابن رشد، أم الفارابي، لقلتُ لك فوراً إنه الكندي، لأنه يُصدر عن ثقافة عربية صميمة وإن امتزجت بالثقافة اليونانية، إلا أنه كما نقول - استطاع أن يُعَرِّبها، ومن أجل ذلك كانت شهرة الكندي بيننا نحن العرب، وفي حين أن شهرة الباقين كانت عند الأوروبيين.

● ● ●

مراجع

- ابن النديم: الفهرست.
- القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء.
- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء.
- البيهقي: تتمة صوان الحكمة.
- مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني.
- زكريا يوسف: مؤلفات الكندي في الموسيقى.
- أبو ريدة: رسائل الكندي.



كنط «عمانوئيل» Immanuel Kant

(١٧٢٤ - ١٨٠٤) ألماني، وُلد بكونسبرج في بروسيا الشرقية (ألمانيا الشرقية)، وكان أبوه سروجياً من أصل اسكتلندي. وتلقى تعليمه بالمدرسة الثانوية بالمدينة، ثم بجامعتها التي أصبح محاضراً بها، ثم أستاذاً، ثم مديراً لها. وكانت حياته العقلية هي كل حياته، فلقد استمر يدرّس الفلسفة ٤٢ سنة!! وعاش ٨٠ سنة قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها. وكانت حياته منظمة كالآلة : في العمل والنوم والراحة، ولم تتخللها حوادث، ولم يتزوج، وكان أول فيلسوف يقضي حياته مدرّساً للفلسفة. وطبعت حياته الجافة فلسفته، أو أن فلسفته طبعت حياته، وجاءت كتاباته مرتبة ومنظمة بشكل أكاديمي، واختار لها عناوين ضخمة، ولم يتيسر لكثيرين أن يحيطوا بمضمونها كله، وكان يذكر بها أسماء مراجع لم يسمع بها أحد، ويكتبها بأسلوب متحذلق أثرُ الصنعة فيه واضح. وكانت آراؤه عن بعض الفلاسفة الكبار مضحكة، كما كان مبالغاً في آرائه عن بعض الفلاسفة من معاصريه، لكنه بشكل عام أثّر في عصره وشطر الفلسفة الحديثة شطرين، ما قبل كنط وما بعده، وسيطرت فلسفته على القرن التاسع عشر برمته، وكانت نتاجاً أصيلاً استقاه من سابقيه. ونستطيع أن نميز في فلسفته تأثير تيارين من تيارات الفلسفة الأوروبية، أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق أستاذه Martin Knutzen بالصورة التي صاغها بها لايبنتس وڤولف وبومجارتن. وكان كنط لايبنتسياً على طريقته، ولم يمنعه من أن يكون لايبنتسياً على طريقة لايبنتس إلا قراءاته لنيوتن عن طريق أستاذه أيضاً. والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي قرأها عند هيوم، وكان تأثيره عليه شديداً حتى وصفه بأنه «أيقظه من سباته الاعتقادي». وتنقسم حياة كنط الفلسفية إلى مرحلتين، ما قبل ١٧٧٠ وتسمى قبل النقدية، وكلمة نقدية وضعها كنط نفسه، حيث وصف فلسفته الناضجة بأنها مثالية نقدية، أي مثالية تقوم على نقد الفلسفة العقلية، وفيها كتب «نقد العقل الخالص أو النظري Kritik der reinen Vernunft» (١٧٨١)، و«مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft auftreten können» (١٧٨٣)، و«المبادىء الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (١٧٨٥)،

و« المبادىء الميتافيزيقية للعلم الطبيعي Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft » (١٧٨٦)، و« نقد العقل العملي Kritik der praktischen Vernunft » (١٧٨٨)، و« نقد الحكم Kritik der Urteilskraft » (١٧٩٠)، و« الدين في حدود العقل الخالص Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft » (١٧٩٣)، و« السلام الدائم Zum ewigen Frieden » (١٧٩٥)، و« ميتافيزيقا الأخلاق Die Metaphysik der Sitten » (١٧٩٧) في جزئين، الأول « المبادىء الميتافيزيقية للحق Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre »، والثاني « المبادىء الميتافيزيقية للفضيلة Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre ».

ويجمع كنط في كتابه « نقد العقل النظرى » بين النزعتين العقلية والتجريبية اللتين أثرتا فيه، وأراد به أن يحسم السؤال الذى ألح عليه باستمرار حول قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة، وفي نسبة الحقيقة في هذا التفكير، وفيما يمكن أن يبحثه العقل وما لا يمكن أن يبحثه. ويقصد **بالعقل النظرى** أو **الخالص** العقل عندما يعمل منفرداً غير مصاحب لأية ملكة أخرى. والعقل كان دائماً مصدر الحقائق، كالحقائق الرياضية، وهى حقائق لا يختلف على ثبوتها أحد، لكن البعض ينسب للعقل حقائق من نوع آخر، هى في الواقع مزاعم ميتافيزيقية يصفها أصحابها بأنها حقائق هى الأخرى. ولم يشك كنط في المعرفة الرياضية، لكنه شك في المعرفة الميتافيزيقية، وفي قدرة العقل على الحصول على هذه المعرفة، ولعله شيء له مغزاه أنه بمجرد أن يبدأ العقل في مناقشة مسائل الميتافيزيقا فإنه يضل ويدخل في متاهات ومتناقضات، ومن ثم كان لابد أن يحدد العقل المدى الذى يمكن أن يسمح لنفسه بالذهاب إليه عندما يناقش قضايا غير تجريبية أو غير حسية. ولعل خير بداية للإجابة على هذا السؤال تكون بمناقشة الأحكام، لأن الأحكام أفعال عقلية تتجلى فيها المعرفة الحقّة وتحتمل الصدق والكذب ويعتمد عليها العلم، فإذا استطعنا التعرف على خصائصها والطريقة التى تتألف بها استطعنا من ثم أن نجيب على كل هذه الأسئلة وأن نقيم ميتافيزيقا علمية.

وكل **الأحكام** لا تخرج عن نوعين، فهى إما **تحليلية** وإما **تركيبية**. والتحليلية مثل « كل الأجسام ممتدة »، فنلاحظ أن هذا الحكم قد استخرج المحمول من الموضوع، بمعنى أنه قد حلل الموضوع إلى عناصره، لأننا نعرف عن الأجسام أنها التى تمتد أو التى تشغل حيزاً. ونلاحظ أيضاً أننا لو سلبناه وقلنا « كل الأجسام ليست ممتدة » لاستحال ذلك منطقياً، إذ كيف تكون أجساماً ولا تمتد وتشغل حيزاً؟ ونلاحظ ثالثا أنه حُكم قد استقل عن كل خبرة، ولا دخل لانطباعات الحواس فيه، ومن ثم فهو حكم أولى أو قبلى؛ وهو حكم كلّى، أى لا احتمال ولا استثناء فيه؛

وهو حكم ضروري، اى صادق او كاذب بالضرورة دون حاجة إلى تجربة صدقه او كذبه، وانه لكل الأسباب السابقة حكمٌ تفسيري لم يزد معرفتنا بالموضوع ولم يفدنا من الناحية العلمية.

والأحكام التركيبية على العكس، يزيد محمولها على موضوعها، ولذلك تزيد الاحكام التركيبية من معرفتنا بالموضوع، مثل قولي «الحجر ثقيل»، فالثقل ليس جزءاً من اجزاء الحجر، وليس فكرة متضمنة في فكرة الحجر، وإنما نحن نعرف بالتجربة انه ثقيل أو خفيف أو متوسط الوزن، غير ان هذا الحكم يقال له إنه تركيبي ذاتي، بمعنى انه يعبر عن حالة خاصة بي احس معها ان الحجر ثقيل في الوقت الذي قد يحس غيري ان الحجر خفيف. فإذا قلت «النحاس موصّل للكهرباء» كان حكمي تركيبياً ايضاً، لكنه موضوعي هذه المرة، لانه يعبر عن علاقة ضرورية بين المحمول والموضوع لا تتوقف على اى شخص، وهي علاقة كانت موجودة قبل أن أحسها وستظل موجودة للابد، ومن ثم فهو حكم اولي أو قبلي كالأحكام التحليلية مع كونه تركيبياً. فكيف يمكن ان يكون الحكم تركيبياً وقبلياً في نفس الوقت؟ هذا سؤال رئيسي في فلسفة كنط، وتتطلب الإجابة عليه نقد المعرفة النظرية والأخلاقية. وفي اعتقاده ان الاحكام التركيبية القبلية تتمثل في الاحكام العملية مثل «في كل تغيرات العالم المادي تظل كمية المادة بدون تغيير»، وفي الاحكام الرياضية مثل «الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين»، والتركيب في الاولى يقوم على الإدراك الحسي، وفي الثانية يقوم على الخيال، وهي احكام اولية لانها تترابط بمعان فكرية. لكن الاحكام الميتافيزيقية مثل «النَفْس خالدة» تبدو تركيبية واولية، لكن التركيب فيها ظاهري، لانه لا يقوم على الحس ولا على الخيال، وهي ليست احكاماً موضوعية ولا تستحق أن تسمى علماً.

والمعرفة العلمية الحقيقية هي المعرفة التي تقوم بالحس والفهم، أو التي مصدرها الإدراك الحسي والتفكير، أو التي يكون موضوعها الوجود الخارجي، وما يضيفه الفكر من عنده على التجربة. ومهمة النقد معرفة ما يأتينا من الخارج، وما يضيفه الفكر عليه، ويسمي كنط إضافات الفكر صوراً أو إضافات صورية، ويسمي مذهبه **بالفلسفة التصوّرية او الترانسندنتالية Transzendentalphilosophie**، وينعتها بانها ذاتية تصورية، ويميزها عن التصورية المطلقة التي تصف المدركات الحسية بانها ظواهر وتُقصر الحقيقة على ما يوجد في العقل من معان، وتجعل العقل حدسياً، بينما الحقيقة عند كنط في التجربة، ومدركات العقل ظواهر، والعقل نفسه صوري، ووظيفة معانيه توحيد التجربة.

ولقد قلنا إن المدركات العقلية في العلوم الطبيعية تقوم على الإدراكات الحسية، وقلنا إن المدركات العقلية في الرياضيات تقوم على

الخيال، فكيف يكون هذا؟ وهل هناك مدركات أخرى غير المدركات الحسية؟ يقول كنط إن التفكير له قوة الحساسية الصورية، وهي غير الحساسية التجريبية، فالحساسية التجريبية تدرك ما يصلها من أحاسيس مصدرها العالم الخارجي، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة، وهي كيفيات بحتة، إلا أننا ندركها في الزمان والمكان، أي أن الحساسية الصورية تضفي صورتي المكان والزمان على المدركات الحسية الخارجية، وترتّب ما نحسه ترتيباً مكانياً وزمانياً، فالمكان والزمان مدركان عقليان قبليان نطبقهما في مجال الرياضيات وبهما تكون الرياضيات الخالصة ممكنة، وتكون أيضا علوما أولية. والحساب هو علم الزمان، لأن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة. والهندسة هي علم المكان، فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليين موضوعيين كانت المقادير الرياضية تجريبية، وكانت قضاياها نسبية وانهارت الرياضيات البحتة.

غير أننا في مجال العلوم الطبيعية نطبق أحكاماً تركيبية قبلية من نوع آخر لا تميز الزمان ولا المكان، كقولنا إن حادثة جزئية سببت وقوع حادثة أخرى غيرها، أو أن لكل حادث سبباً، وهو ما نطلق عليه مبدأ السببية أو العلّية. ويطلق كنط على المدركات العقلية التي لا تميز الزمان ولا المكان اسم المقولات، ويرتّبها في جدول شامل مثلما فعل أرسطو، يستعين فيها بمفاتيح يميز بها بين الأحكام الذاتية المستندة إلى الإدراك الحسي، مثل قولي «إني أرى هذا الشيء أخضر»، وبين الأحكام الموضوعية التجريبية التي لها نفس المضمون الإدراكي السابق، مثل قولي «هذا هو اللون الأخضر»، ويميز بها بين الأحكام الموضوعية التجريبية، مثل قولي «الحرارة تبخّر الماء»، وبين صورتها «س تسبب ص»، وبها نتبين أن الصور المنطقية للحكم التجريبي الموضوعي هي نفسها المقولات، فإذا طبقناها من بعد على ما ندركه من مجال إدراكنا الحسي جرّدناه من ذاتيته وأحلناه حقيقة موضوعية بالإضافة إلينا، أي جعلناه شيئاً موجوداً له قيمته المستقلة عن وجودنا الشخصي، واستحال جوهرا يدخل في علاقات سببية مع الجواهر الأخرى ويتفاعل معها. وهذا التوحيد للظواهر الذي تقوم به المقولات، بإيجاد علاقات كلية ضرورية بينها، هو الفعل الجوهري للفكر، يصحبه شعور عقلي ذاتي خالص من كل موضوع ترجمته «أنا أفكر»، وفي قلب الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك، وهي الذات الخالصة أو الأنا أفكر التي تفرض المقولات، وكل وعي تجريبي بالذات يقوم على افتراض سابق بتطبيق المقولات، ومن ثم فالذات أو الأنا التجريبي الذي يدرك حالاته الخاصة ليس هو الذات أو الأنا أفكر الذي يفرض المقولات، فإذا كانت المقولات هي التي تؤلف الأشياء فإن الأحكام التركيبية غير الرياضية تكون المبادىء التي بها يتم تطبيق المقولات، أو تكون الشروط التي تجعل الخبرة الموضوعية ممكنة في

مقابل الذات المدركة للموضوع إدراكاً مفككاً، وهي شروط زمانية لأنها تفترض ان الأشياء والإدراكات الحسية تقوم كلها في الزمان. وفي مقابل المقولات تقوم مبادىء، فمقولات الكم يقوم مقابلها مبدأ: «ان كل الحدوس مقادير متصلة»، لانها معروضة في المكان والزمان اللذين هما مقداران متصلان. وفي مقابل مقولات الكيف يقوم مبدأ: «في كل ظاهرة، الشيء الواقعي موضوع الإحساس حاصل بالضرورة على كمية شدة أو درجة»، لان الأشياء لابد لها من درجة تاثير على حواسنا لكي تُحدث الإحساسات. وفي مقابل مقولات الإضافة يقوم مبدأ شقّهُ الاول: «ان الجوهر لا تزيد كميته ولا تنقص بتعاقب الظواهر»، وشقه الثاني: «أن الخبرة الموضوعية غير ممكنة إلا بقيام رابطة ضرورية بين المدركات الحسية»، أو «ان التغيرات تقع طبقاً لقانون ترابط العلّة والمعلول»، والشق الثالث: «أن جميع الجواهر - من حيث هي مدركة باعتبارها متآنية في المكان - متفاعلةٌ تفاعلاً تاماً». ولكل من مقولات الجهة مبدأ، **الأول**: «كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو ممكن»، **والثاني**: «كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود في الواقع»، والثالث: «كل ما يتفق مع الوجود الواقعي تبعاً للشروط العامة للتجربة فهو ضروري». ويترتب على ذلك ان ليس في الطبيعة صدفة أو علّية عمياء، وإنمايتوقف كل شيء فيها على شروط ويحدث بضرورة معقولة. ومبادىء الكمية والكيفية رياضية تبرر تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي، ومبادىء الإضافة والجهة تعيّن الأشياء بعلاقاتها فيما بينها أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة، فهي مبادىء دينامية أو مبادىء حركة وتغيّر تقوم عليها قوانين الطبيعة.

ونخلص من ذلك أن **الطبيعة** كي تكون معلومة لابد ان تتطابق مع شروط الفكر، أو بمعنى آخر، وهذا هو أصعب جزء في الفلسفة الصورية، ويسمى **الاستنباط الصورى** أو **الترانسندنتالي transzendentale deduktion**: أن شروط الطبيعة تُستَنبط من شروط الفكر، أو أن الأشياء لا تكون أشياء إلا إذا قبلت التشكّل بالمقولات. والقول باننا نستخدم المقولات حين نفكر في موضوعات الواقع، وأن استخدامها هو الذي يؤلف الواقع الموضوعي هو أهم إسهامات كنط في نظرية المعرفة، وهو الانقلاب الذي استحدثه والذي شبّهه بانقلاب كوبرنيقوس في الفلك، إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الأشياء.

والميتافيزيقا عند كنط هي العلم الذي يدّعي إدراك موضوعات خارجة على نطاق التجربة، وهو يرى أنه يذهب - بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا من خلال الصور الفكرية، إلى الأشياء كما هي في نفسها، وهو يرفض قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء بالذات، ولو كان لنا حدس عقلي لكانت الميتافيزيقا علماً، لكن حدسنا حسي وليس عقلياً. والاعتقاد بان العقل الإنساني يستطيع أن يضع هذا العلم وَهْم،

منشؤه الاستخدام غير السليم لصور العقل التي نستخلصها من الاستدلال المفارق الذي يمضي من الوجود التجريبي إلى وجود لا يقع في نطاق التجربة، بل يجاوزها ويركب أقيسة فاسدة تنتقل به المعاني إلى أشياء خارجة عن متناول الفكر تزودنا بموضوعات مصطنعة لنظام ميتافيزيقي مصطنع يحتوي على معرفة قبلية مزعومة عن الروح والعالم والله، كلها مغالطات، يهتم كنط منها جميعاً بالبراهين المزعومة على وجود الله، وخاصة البرهان الوجودي الذي يتمثل فكرة الكائن الكامل ما دام عدم الوجود نقصاً، ومن ثم يكون الكائن الكامل واجب الوجود. وينقد كنط هذا الدليل باعتبار ان الوجود ليس محمولاً. ويخلص من كل ما سبق إلى استحالة إقامة ميتافيزيقا نظرية، فالمعرفة عنده حسية عقلية على السواء، لانها الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي والتفكير، وما لا نستطيع إدراكه حسياً ينبغي ان نجعله موضوعاً لتفكيرنا، لكننا لا نستطيع أن ندعي معرفته، وبوسعنا ان نفكر، بل ينبغي ان نفكر، ان هناك شيئاً خارج الزمان والمكان والمقولات، وهو الشيء في ذاته، وهو المعقول أو النومين، لا ندركه بالحس، لكن بوسعنا ان نفكر فيه، ومن اجل ذلك يطلق كنط على مذهبه **المثالية الصورية او الترانسندنتالية transzendental**، مقابل المثالية المفارقة **trans-zendent** التي تزعم معرفة الشيء في ذاته. ولا يرمي الجدل الصوري إلى رفض موضوعات الميتافيزيقا، لكن إلى إثبات ان إدراك وجودها وماهياتها يتجاوز قدرة العقل البشري.

هذا فيما يختص بالعقل النظري ونقده، أما **العقل العملي ونقده** فيختص بمناقشة المبادىء التركيبية القبلية خلف معرفتنا بما ينبغي أن نفعله. وعندما نحلل **الفعل الإنساني** ينكشف لنا القانون الاخلاقي الذي يقوم عليه، والفعل لا يكون اخلاقياً إلا إذا كنت اراني قادراً على ان اريد له ان يكون قانوناً كلياً، وبهذا المحك الصوري تنقسم المبادى إلى **أخلاقية ولا أخلاقية**، مثل انقسام الاقيسة بالاختبارات الصورية إلى صحيحة وفاسدة. وكل شيء في الوجود يتم بمقتضى قانون، **والإرادة الصالحة** هي القانون الخلقي، وهي إرادة العمل بما يفرضه **الواجب**، والافعال قد تصدر عن الشعور بالواجب، وقد تصدر مطابقة للواجب، وسيجد الإنسان انه في الأولى يكون في صراع مع رغباته وميوله الطبيعية، وأنه في الثانية يفعل ما يقصد من ورائه منفعة مادية أو روحية. ولكن الواجب بهذه الصفة معنى عقلي، فكيف يمكن ان يكون دافعاً إنسانياً؟ عندما أصدر افعالي احتراماً للواجب، فإني اجعل الواجب دافعاً نفسياً، ولا يكون الاحترام لغير الواجب ولغير القانون الخلقي، فإذا اظهرتُ احتراماً للناس فلانهم يمثلون القانون الخلقي بما يكونون عليه من فضيلة، واحترامي صادر لا عن خشية، ولا ابتغاء مرضاة احد أو تحصيلاً لمنفعة، بل صادر عن

العقل وحده، وبشعور من الواجب، ولكن الدوافع المادية ستعارض الواجب وتنتقص من الإرادة، ومن ثم يصبح القانون الخلقى ضرورة ويستحيل أمراً يقيّد الإرادة ويلزمها، وسيكون أمراً مطلقاً لأنه غير متوقف على شرط ولا يطمح إلى غاية، ومن ثم سيتصف بالكلية، بمعنى أنى سأعمل طبقاً لما أريد لغيرى أن يعمل وفقاً له، فقانونى سأطلبه قانوناً للآخرين، أى سيكون قانوناً كلياً، وسوف أعمل وكأنى أمثل الإنسانية والآخرين، ولن يكون لعملى غاية أو دوافع، لأن أمثال هذه الدوافع والغايات ذاتية وليست كلية، وإذا جاز أن يكون لعملى غاية لأن كل عمل لابد أن تكون له غاية، فغايتى يضعها عقلى ولا ترتبها الظروف الخارجية، ولن يرجع العقل إلى شىء خارجه، وسيشرّع العقل لنفسه، وسأعمل كما لو كنت أنا مشرّع القانون، ولن يكون ما أعمله مفروضاً علىّ، ولكنه قانون استننته لنفسى بوصفى ممثلاً للآخرين وللإنسانية، ولن يقيد إرادتى ويلزمها لأن إرادتى ستكون إرادة مشرٌعة، وستتأكد استقلاليتها، والإرادة المستقلة صفة الإنسان العاقل ودليل الحرية، والإرادة والحرية خاصتان متكاملتان للإنسان العاقل، بحيث يمكن أن نقول إن الإرادة الحرة صفة الإنسان العاقل، ولا يعمل الإنسان بإرادة إلاّ فى ظل الحرية، وإذا كان على الإنسان واجب فلابد أن تكون له القدرة على أدائه، والقانون علّة علمنا بالحرية، والحرية علّة وجود القانون. لكن ماذا يعمل الإنسان؟ إنه يفعل الخير، وليس الخير هو الخير الحسى، ولكنه الخير الخلقى، أى ممارسة الإرادة الحرة للواجب، وبهذا تتحقق الفضيلة وتكون للإنسان السعادة، إلا أن الفضيلة والسعادة متغايران، فالفضيلة ترجع إلى القانون الخلقى، وهى معنى كلّى، والسعادة معنى حسى، فكيف يمكن أن يتوافقا؟ لا سبيل إلى ذلك إلا بافتراض موجود مفارق للطبيعة يمكن أن يجتمع فيه المعنيان هو الله، فإذا كان العقل النظرى قد عجز عن التدليل على وجوده، فقد استلزم العقل العملى افتراضه، والتسليم بما يؤدى إليه الإقرار بتقدّم العقل العملى على العقل النظرى، فإذا سلّمنا بأن الواجب لا يقتضيه العقل وحده، بل يأمرنا به الله، انتهينا إلى الدين، ونلاحظ أن الدين لم يسبق الأخلاق ولم يحددها، وأن الأخلاق على العكس، هى التى أدّت إلى الدين.



مراجع

- Kuno Fischer: Immanuel Kant.
- Richard Kroner: Kants Weltanschauung.



الكواكبى (عبد الرحمن)

هو ذائع الصيت صاحب الدرّة الفريدة فى فلسفة العمران «طبائع الاستبداد»، سورى، من مواليد حلب الشهباء سنة ١٨٥٤م، ولما لاقى العسف والاضطهاد من السلطة التركية الحاكمة هاجر إلى مصر عام ١٨٩٩م، وعاش بها نحو

الثلاث سنوات، وفيها نشر مؤلفاته وطرحها مقالات في المؤيد والمنار، والتقى فيها بالمفكرين الاحرار من سدنة الإصلاح في عصره. ومن رأى البعض ان تآليفه التي نشرها في القاهرة كانت من وحي المناخ الثقافي فيها في ذاك الوقت، ويؤكد بعض المتعصبين انه كان قد ألّف كتبه من قبل في حلب، وإنما كان نشْرُها في مصر. ونرى ان رحلاته التي اعتمد عليها في تأليف كتابه «أم القرى» لم يقم بها إلا بعد إقامته في القاهرة، الامر الذي يجزم بان تاليفه للكتاب كان بالقاهرة. ويذكر المحيطون به أنهم في حلب لم يكونوا يعلمون إطلاقاً عن كتابه «طبائع الاستبداد»، وقد فوجئوا به منشوراً في الصحف المصرية. والأمر عندي أن مصر وأجواءها الثقافية تفجّر دائماً عبقرية إخواننا العرب كلما التمسوا الحرية فيها، وفي مصر نبّه إلى الكواكبي كبراؤها، وعندما توفي سنة ١٩٠٢ لم يرثِه إلا شعراؤها، فقال مصطفى صادق الرافعي في قصيدة طويلة :

سلو حامليه هل رأوا حول نعشه

ملائكةً من حارب خلف حاربِ

وهل حملوا التقوى إلى حفرة الثرى

وساروا بذاك الطود فوق المناكبِ

وهل أغمدوا في قبره صارماً إذا

تجرّد داعِ الشرق أهل المغاربِ

فكم هزّه الإسلام في وجه حادث

فهز صقيل الحدّ عضب المضاربِ

أرى حسرات في النفوس تهالكت

لها قطع الأحشاء من كل جانبِ

ودفن الكواكبي بمصر المحروسة في قرافة باب الوزير، ثم نقلت رفاته بعد خمس عشرة سنة في احتفال ديني إلى مقبرة خاصة نقشوا على شاهدها بيتين من الشعر لشاعر النيل حافظ إبراهيم :

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التُقَى

هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب

قفوا واقرءوا أمّ الكتاب وسلّموا

عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي

وحاول البعض ان يشكك في موته مسموماً كما فعلوا في موت جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ونسبوا ذلك للباب العالي التركي وجماعة چون تُرك في القاهرة، الذين كانوا يدّعون أنهم مهاجرون من تركيا هرباً من الاضطهاد السياسي وكانوا في حقيقتهم جواسيس للباب العالي. وأياً كان الأمر فسيبقى ذكر الكواكبي أبداً بكتابه «طبائع الاستبداد» كعظيم من عظماء الإصلاح، يصدق فيه قول رشيد رضا أن الكواكبي كان فيه: «عالماً من علماء العمران، وحكيماً من حكماء الاجتماع»، وقال في كتابه «أم القرى»: «هو

كتاب لم يُكتَب مثله فى الإصلاح، فقد جُمعت فيه آراء المصلحين بقلم حكيم من حكمائهم، وعالم اجتماع من أفضل علمائهم». ويدرجه أحمد أمين ضمن مرتبة جمال الدين الأفغانى، غير أن الأفغانى فى كتاباته «ثورى»، والكواكبى كان «مدرسياً». وعندما نشر الكواكبى كتابه طبائع الاستبداد فصولاً امهره بتوقيع ك، فظنه القرّاء من تاليف الافغانى، أو الشيخ الإمام محمد عبده، لعلو العبارة، وتسامى الفكر. وجاء عنوان الكتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وهى كلمات حقّ وصيحة فى واد، وإن ذهبت اليوم مع الريح فقد تذهب غداً بالأوتاد، محررها هو الرحّالة ك». ويقول الكواكبى فى المقدمة : لقد وُجدتُ زائراً فى مصر فنشرتُ فى بعض صحفها أبحاثاً علمية سياسية فى طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، وإنما أردتُ بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يعتبون على الاغيار، ولا على الاقدار، وعسى الذين فيهم رمق من الحياة، يستدركون شأنهم قبل الممات...

وقد حاول كثيرون أن يرجعوا عبقرية الكتاب إلى الاقتباس الذى ذكر عنه الكواكبى، وأن يستغلوا قوله ذاك لينسبوا ما جاء فيه من أقوال إلى ڤولتير وروسو ومونتسكيو، ومن ذلك أن أحمد أمين فى كتابه «زعماء الإصلاح» أورد أن الكثير مما حرره الكواكبى من افكار قد نقله عن الإيطالى ڤيتوريو ألفيرى Alfieri (١٧٤٩ - ١٨٠٣)، اعتماداً على ما ذكره الكواكبى نفسه من بعض العبارات نسبها إلى ألفيرى بعنوان Della Tirannide (١٧٧٧) يذهب فيه إلى تصنيفات الكواكبى فيه، إلا أنى بمقارنة الترجمة الإنجليزية التى ظهرت للكتاب سنة ١٩٦١ عن دار تورنتو أستطيع أن أجزم عن يقين أن الكواكبى كان فكره فى كتابه أصيلاً وإن استوحى روح العصر والمؤلفات السياسية الأخلاقية التى سبقته أمثال الرازى، والطوسى، والغزالى، والمعرّى، والعلائى، والمتنبى، وابن خلدون، وألفيرى نفسه، وهذه شهادة منى بذلك أحاسَبُ عليها.

ويضم كتاب طبائع الاستبداد ثمانية فصول تكلم فيها عن الاستبداد، والدين، والعلم، والمجد، والمال، والاخلاق، والتربية والترقّى. وفى الفصل الاخير تطرّق إلى طُرق الخلاص من الاستعباد.

ويرى الكواكبى أن الدين لم يصبح مصدراً للاستبداد إلا بعد أن نهجنا فيه نهج الاوربيين وجعلناه كهانة، وأن العلم اقتصرنا فيه على علوم الدين واللغة، والمستبد لا يخشى هذه العلوم، وإنما يخشى العلوم التى تعرّف الإنسان حقوقه وتوسّع مداركه وآفاقه، كعلوم الحياة والفلسفة والقانون، ولذلك كان الاستبداد فى حرب عوان على العلم دائماً. ويفرّق الكواكبى بين المجد والتمجّد، وتحصيل المجد هدف الاحرار، وأما

تحصيل التمجّد فهو بُغية المستبدين، والمتمجّدون عبّاد انفسهم، اعداء لكل القيم الشريفة، ولهم أعوان يحيطون بهم ويمجدّونهم ويعينونهم على الظلم والجور والعسف. وبسبب ذلك تضيع الاموال، ويكون التُجّار الشرهون والمحتكرون، وتتفاوت الاقوات، ويُعتَبد المال، وتُحرَم الناس الأرزاق، ويسطو الاغنياء على الفقراء، ويخاف الفقراء فلا يجرءون على طلب الحقوق ولا نشدان الحرية .فالاستبداد مفسدة للاخلاق، ويسوق إلى الحقد، ويضعف حب الوطن، وتمرض به العقول، ويختل الشعور، وتتاثر الأجسام وتصيبها الاسقام، فالاستبداد يهدم ما تبنيه التربية، ويُلجىء النفوس إلى الرياء والكذب والنفاق فتروج في ظله. والاستبداد لذلك عدو الترقّي، ويسير بالشعوب إلى الانحطاط، والتاخّر. والخلاص من الاستبداد على خمسة وعشرين أسلوباً، والمباحث فيه مدارها الامة، والحكومة، والحقوق العمومية والشخصية، والاصلح من الحكومات، ووظائفها، والضرائب وتوزيعها، والدفاع عن الأوطان ومن يقوم به، ومراقبة الحكومة، والحفاظ على الامن بالقانون، وتامين العدالة، وتوزيع المناصب أهو برأى الحاكم أم برأى الامة؟ وتوزيع السلطات، وتعميم التعليم، وتوسيع الزراعة والتجارة والصناعة. ويذهب الكواكبى إلى ان الامة التى لا يشعر افرادها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

واما كتابه الآخر **أم القرى** فيقصد بام القرى مكة، ويتخيل فيه مؤتمراً للمسلمين أوفد إليه كل قطر إسلامى عضواً يمثله، ورأسهم العضو المكّى، ولذلك أصّلّ فى الحج، وقد اجتمع الأعضاء قبيل الحج لاستعراض أحوال المسلمين وتشخيص أمراضهم ووصف أدوائها. والكواكبى يستعين فى تاليف الكتاب بما ذهب إليه المصلحون فى مختلف بلاد الإسلام من اوصاف لاحوالهم وعلاجها، وبسط ذلك فى اثنى عشر فصلاً واثنى عشر اجتماعاً، وكان الأعضاء منهم: العراقى، والشامى، والفلسطينى، والاسكندرونى، واليمنى، والبصرى، والمصرى، والنجدى، والمدنى، والمكى، والتونسى، والفارسى، والإنجليزى، والرومى، والكردى، والتبريزى، والتاتارى، والقازانى، والتركى، والأفغانى، والهندى، والسندى، والصينى، ورئيسهم المكّى، وكاتب الجلسات هو الكواكبى نفسه، ولم يحضر البيروتى. ولقد تناول المجتمعون بحث أسباب الفتور الذى نزل بالمسلمين حتى خيل للناس أن الإسلام والنهضة لا يجتمعان. وردّ الشامى الفتور للعقيدة الجبرية والمخدرات، وأرجع الفلسطينى السبب إلى تحول السياسة الإسلامية من الديموقراطية إلى المَلَكية المقيدة ثم المطلقة. وقال التونسى إن الجهل غلب على أمراء المسلمين المترفين، وأرجع الرومى سبب التدهور لفقد الحرية فالحرية هى روح الدين، ومنذ فقدت الحرية لجانا إلى الخرافات والمُلْهيات فضعف إحساسنا، وألفنا الاستعباد والاستبداد. ورد التبريزى السبب إلى افتقاد العمل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر. وقال المدنى إن المصيبة هى من

تشويش العلماء المدلّسين وغلاة المتصوّفة الذين ضيّعوا الدين، وقال الرومي إن أصل الفساد في تنكّب القانون وتسلّط الأفراد عليه، وولاية الجهّال المتعممين، وبحوثهم في التوافة والنوافل، وتزيينهم للأمراء للاستقلال بالرأى ومعاداة الشورى. وذهب السندى إلى أن أصل الفساد تفرّق المسلمين شيعاً ومذاهب، وقال الإسكندرونى إن السبب هو شيوط الهمة دون منافسة الأمم، وقال الأفغانى الفقر هو السبب، وقال الإنجليزى الذى كان بروتستانتياً وأسلم إن السبب عدم عقد الاجتماعات للمباحثة في الأحوال، وقال النجدى السبب عدم اتباع الصريح المحكم من القرآن وترك السنة. ثم لخص العراقى الأسباب جميعها فى ثلاثة أسباب دينية وسياسية وأخلاقية تطالب بنبذ التقليد والتعصّب، وتنكّب الاستبداد، ومحو الجهل ونشر التعليم، ومحاربة الفوضى والخمول والكسل والاستكبار والتعالى، والتصدّى، والأمّية وفرنجة النساء، وإبطال التمجيد لكل ما هو أجنبى. وانتهت الاجتماعات باتخاذ مقر مؤقت للجماعة بمصر بلد العلم والحرية، وانعقاد الآمال بالجزيرة العربية مشرق النور الإسلامى حيث الكعبة والمسجد النبوى وسَبْق أهلها بالإسلام.

● ● ●

مراجع

- أحمد أمين: زعماء : الإصلاح.
- مارون عبود: رواد النهضة الحديثة.
- محمد أحمد خلف الله : الكواكبى حياته وآراؤه.
- الدكتور سامى الدهان : عبد الرحمن الكواكبى.

● ● ●

كوبرنيق «نيقولا»
Nicolas Copernicus

(١٤٧٣ – ١٥٤٣) قسيس وطبيب وفلكى، ولد فى تورين أو ثورن من أعمال بروسيا، لكن بولنده تدّعيه، ودرس الفنون الحرة والشريعة والطب بجامعات كراكو وبولونيا وبادوا، وحصل على الدكتوراه فى الشريعة من جامعة فيرارا. واشتهر فى مطلع حياته كطبيب وإدارى واقتصادى، ولم يعرف كفلكى إلا سنة ١٥١٤، ودعاه البابا لإصلاح التقويم، ولكنه اعتذر لأنه لم يكن قد انتهى تماماً من تشكيل مذهبه، واستغرق منه ذلك نحو إحدى وثلاثين سنة، ابتداءً من ١٥١٢ حتى ١٥٤٣، وكان قد انتهى من تأليف كتابه «**عن الحركات السماوية De Revlutionibus Orbium Caelestium**»، وأقنعه تلميذه رتيكوس بنشره. وتتميز نظرية كوبرنيق بالبساطة، وجاء تصوره للسماء أبسط من تصور بطليموس، ومؤداها أن الشمس مركز الكون وليست الأرض كما يدعى بطليموس وتقول التوراة. وتتمثل أهميتها بالمقارنة بالنظريات الفلكية السائدة فى العصور الوسطى، لكنه لم ينشئها من الهواء، فلقد سبقه إلى آراء مماثلة

جروستيست وبوريدان واوريسم وقوسا. وإذا لم يكن كتاب «في الحركات السماوية» جديداً تماماً، فإن كوبرنيق كان في غاية الشجاعة عندما كتبه بالتفاصيل التي اشتمل عليها. وجاء مذهبه بسيطاً، وجمع إلى مبدأ البساطة مبدأ النسبية، فنحن لا يمكن أن نجزم، عند حدوث حركة في الفضاء، إن كان المتحرك هو المُدرَك المحسوس أو المُدرِك الحاسّ، أو ان الاثنين يتحركان بسرعتين مختلفتين، أو في اتجاه مختلف. وإذا افترضنا ان الأرض، التي نشاهد منها الأجرام السماوية، هي التي تتحرك، لجاءت الصورة التي نكونها عن العالم ابسط من الصورة التي تقوم على افتراض أن الأجرام السماوية هي التي تتحرك حول الأرض الثابتة، ومع ذلك كان كوبرنيق يعتقد أن السيارات تتحرك في دوائر كاملة، وبلغ عدد أفلاكه التدويرية ٤٨ فلكاً وقرصاً لا متراكزاً. وكانت نظريته إحياء لفكرة فيثاغورس عن العالم الذي يدور حول الشمس، والتي طرحها أرسطرخس الساموسي في القرن الثالث قبل الميلاد، والتي كرر فيها هو أيضاً ان حركة السيارات دائرية. ولم تلفت نظرية كوبرنيق، لهذا السبب، انتباه الكثيرين، وخاصةً أن الناشر قدّم للكتاب بأن نظرية كوبرنيق ليست سوى فرض، حتى ان الكتاب لم يُطبَع في كل أوروبا إلا مرةً واحدة خلال خمسين سنة، أى خلال جيلين، وفي الوقت الذى اعيد فيه طبع «كتاب الفضاء»، مثلاً، لكرستوفر كلافيوس تسع عشرة مرة خلال نفس المدة. لذلك لم تكن الثورة التي جاءت تسميتها من بعد باسم **الثورة الكوبرنيقية**، كوبرنيقية حقيقةً، بقدر ما كانت الإسهام الأصيل لكبلر وجاليليو ونيوتن، وإنما سمّيت كذلك لأن كبلر بدأها بالتنبيه إلى فضل كوبرنيق، وتحت هذا الاسم دخل في جدال أوجد العالم دفعة واحدة أمام انقلاب علمي وفكرى، اقام به علماً جديداً، وفصل به للمرة الأخيرة الفلك عن اللاهوت وعن الفلسفة.

●●●

مراجع

- Angus Armitage: Copernicus, the founder of Modern Astronomy.



كوتورا «لويس» Louis Couturat

(١٨٦٨ – ١٩١٤) فرنسي، تعلّم في دار المعلمين العليا، وعلّم الفلسفة والمنطق بجامعة تولوز، وكانت شهرته برسالته للدكتوراه التي عنوانها «**اللامتناهي الرياضي L'Infini mathématique**» (١٨٩٦) وفيها عرض لكل مستحدثات المنطق الرياضي ضد النظريات التقليدية، وأبدى مناصرةً كبرى للايبنتس ورَسل وبيانو وهوايتهد، ولنظريات المنطق الجديد عموماً، واسهم مع لالاند في تصنيف «**المعجم التقني والنقدي للفلسفة Vocabulaire technique et critique de la philosophie**»

(١٩٢٦)، واصدر مجلة **Progreso** يروّج فيها للغة الاسبرانتو والإيدو **Ido** العالميتين، واشترك مع **ليوبولد لو Léau** فى تاليف كتاب «**تاريخ اللغة العالمية**» (١٩٠٣)، وله «**جبر المنطق L'Algèbre de la logigue**»، (١٩٠٥).

●●●

كورنو «أنطوان أوغسطين»
Antoine Augustin Cournot

(١٨٠١ - ١٨٧٧) فرنسي، شهرته كرياضي ومؤسس علم القياس الاقتصادى تفوق شهرته كفيلسوف. تخرّج من مدرسة المعلمين العليا، وطبّق نظرية الاحتمال فى مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية معاً. اهم كتبه «**عرض نظرية الصدق والاحتمالات Exposition de la théo- rie des chances et des probabilités**»، (١٨٤٣)، و«**المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلى Materialisme, vitalism, rationalisme**»، (١٨٧٥).

ويرفض كورنو كل الفلسفات القطعية، ويقول بنسبية المعرفة، وبالاتفاق أو الصدفة، بمعنى أن ما يحصّله العقل من معارف جزئية من النادر أن يكتمل ويبلغ اليقين، وهى معارف بما بين الأشياء من نسب وعلاقات موضوعية، والمعرفة التى تحققها نسبية ومحتملة، ومن ثم لا يجوز القول بالضرورة المطلقة. ويميز كورنو بين السبب الذى هو الجانب الكلى المجرد، والقوانين والعلاقات المطردة التى بمقتضاها تكون الأشياء، ومجالها المعرفة العلمية أو العلم، وبين العلّة التى هى الظروف الخاصة، من زمان ومكان وغيرهما، التى لا تطّرد، والتى لا تُفسَّر إلا بالرجوع لظواهر سابقة إلى ما لا نهاية، ومن ثم فهى ظروف اتفاقية، أى تقع مصادفة وتخرج عن نطاق القوانين والعلم. وإذا كان هناك مجال للاتفاق كان هناك أيضاً مجال للحرية.

●●●

مراجع

- G. Milhand: Études sur Cournot.

●●●

كوزان «فيكتور» Victor Cousin

(١٧٩٢ - ١٨٦٧) مؤرّخ وفيلسوف فرنسي، تخرّج من مدرسة المعلمين، وعيّن أستاذاً للفلسفة، ودرس على لاروميجيير، ورحل إلى ألمانيا حيث تعرّف إلى شيللينج وهيجل، وتأثر بالأول تأثراً ظل معه مدى الحياة، وكان سبباً فى اتهامه بأنه هجر الفلسفة الفرنسية إلى الألمانية، وأُبعد عن الجامعة بسبب آرائه المعادية للحكومة، فرحل مرة ثانية إلى ألمانيا، وقُبض عليه فيها لأسباب مجهولة واعتقل لستة أشهر، وأعيد إلى الجامعة، وجعل من نفسه المتحدث باسم **الوسط العادل juste milieu**، ويعنى بذلك أن تاريخ الفلسفة يتألف من مذاهب يعارض بعضها

البعض، وأنه الوسط بينها جميعاً الذى يُسقط عناصرها الباطلة غير المتلائمة من حسابه، ولا يستَبقِ منها إلا العناصر المتلائمة، ويطلق على فلسفته انها التخيرية أو الانتقائية **éclectisme**، وعين مديرا لمدرسة المعلمين، ومديراً للجامعة ووزيراً للمعارف،وصار أشهر الفلاسفة الفرنسيين فى عصره، والدكتاتور الذى يسيطر على برامج التعليم الجامعى والعام، ويحدد من يدرس الفلسفة وما الذى يدرِّس منها. وكانت أهم كتبه «**التاريخ العام للفلسفة Cours de L'histoire de la Philosophie**» (١٨٢٩)، و«**عن الحق والجمال والخير Du Vrai, du beau et du bien**» (١٨٥٣).

ويردّ كوزان الفلسفة إلى أربعة مذاهب: مذهب كوندياك الحسىّ الذى يفسّر الوجود تفسيراً حسياً، والمذهب العقلى الذى يفسر الوجود تفسيراً منطقياً، ومذهب الشك الذى يرفض الاثنين لتعارضهما، والمذهب الروحى الذى يحسم الشك بالإيمان. والقول بالمادة حق، لكن المذهب المادى يخطىء فى إنكار المعانى العقلية التى يشترك فيها الناس جميعاً. والقول بالمادية وحدها ادى إلى الإلحاد وإفلاس الحياة الخُلقية للبشر. لكن الجمع بين المذهبين الحسى والعقلى يقطع الشك، ويغنى عن الروحية التى تطلب الحقيقة خارج الإنسان وتقوم على الوحى. ويقوم مذهبه على الجمع بين الحسّ الذى يتضمن الإقرار بوجود العالم الخارجى، والإرادة الفاعلة، التى تستهدى بالحكم والاستدلال. ويقابل هذه الثلاثية تقسيم ثلاثى لمسائل الفلسفة إلى الخير والجمال والحق، وهو يقول إنها تجتمع فى وحدة تستوعب ما هو صحيح فى الحس (لوك)، وفى العقل (أفلاطون)، وفى القلب (لم يرفق اسمه بأحد). وهذه الأقسام الثلاثة للروح لا توجد منفصلة، لكنها تتواصل وتتآزر وتقوم على بعضها البعض، وبالمقارنة فإن الإبستمولوجيا والأخلاق والجمال كلها تترابط ولا تنفصل إلا لمجرد المناقشة العلمية.

ويعرض كوزان آراءه السياسية فى كتيب أطلق عليه «**العدل والإحسان Justice et Charité**»، وتقوم على التداخل بين معانى حق الملكية، وخير الحياة العائلية، والحرية والتقدم، واعتماد بعضها على بعض. وهو يعارض فكرة المساواة، وفكرة المعونة الحكومية، ويعنى **العدل** عنده حماية الحقوق الطبيعية، ولكن كل حق يقابله واجب، والناس أحرار، لكنها الحرية التى تقتصر على البحث عن الحق، وحرية العقيدة وممارستها، وحرية التملّك. ويقتضى العدل أن تصون الدولة هذه الحقوق وتحترمها. أما **الإحسان** فهو إحسان العمل، والإحسان بمحبة الناس، والإحسان فى طاعة القانون والحفاظ على ملكية الآخرين والإحسان إليهم فى المعاملات، وأن تكفل لهم حرياتهم الدينية، ويجمع كوزان كل ذلك فى كتابه «عن الحق والجمال والخير.

وكان كوزان من المؤمنين بالجمال المطلق. والفن عنده ليس تقليد الطبيعة (الحسية)، وليس تهذيب النفوس (الأخلاق)، ولكنه رؤيا اللانهائي . ومع أن الفنون تستخدم المادة ، إلا أنها تنقل إليها شيعاً غامضاً يخاطب الخيال والروح ويحررهما من الواقع ويحملهما محلقاً بخفة أو بعنف إلى إماكن مجهولة . وهذه الأماكن المجهولة هى أرض الله أو عالم المثال .

● ● ●

مراجع

- Paul Janet : Victor Cousin et son oeuvre

● ● ●

كوليت «يوحنا» John Colet

(١٤٦٦-١٥١٩) إنجليزى ، رائد المصلحين الاوكسفورديين ، وناقل افلاطونية فلورنسا إلى انجلترا ، وكانت ولادته ووفاته بلندن، وتعليمه باكسفورد وفلورنسا على يد مارشيليو فيشينو . ويعد من أوائل الذى تعاملوا مع الدين تاريخياً وأسس للنقد التاريخى للاناجيل ، وكان يؤثر أن يحاضر بالإنجليزية وليس باللاتينية ، ويؤثر الجدال على المحاضرة ، وجرّت عليه مواعظه ان اتهموه بالإلحاد،وإسهامه فى الفلسفة هو محاولته التوفيق بين الفكر الدينى المسيحى والفكر الفلسفى الخالص واللادينى الذى كان سائداً قبل مجئ المسيحية واعتناق اليونان واللاتينيين لها ، وهو فى ذلك يشبه أو غسطين وسار على خطاه ، ولم يكن يرى أن الفلسفة اليونانية كافرة ، وأن من الممكن توظيفها لخدمة الدين ، ولقد بدأ كوليت بأن نقل عن فلورنسا ما كانت تروّجه أكاديميتها من أساليب الفلسفة الأفلاطونية ثم الافلاطونية المحدثة .

● ● ●

مراجع

- Frederic Seebohm : The Oxfort Reformers.

● ● ●

كوليردج «صامويل تايلور» Samuel Taylor Coleridge

(١٧٧٢ - ١٨٣٤) ناقد وشاعر رومانسى وفيلسوف إنجليزى ، اذاع فى بلاده أدب وفلسفة الرومانسيين الالمان ، وكان قد بدأ تطوره الفلسفى باعتناق نظرية **دافيد هارتلى** فى التداعى وما تذهب إليه من القول بالجبرية . وبعد أن انكب على دراسة لوك وجودوين اعتنق الاشتراكية وانضم إلى **روبرت سوثى** ليؤلف ضمن ١٢ عضواً مع زوجاتهم مجتمعاً صغيراً **اشتراكياً مثالياً pantisocracy**، لكن المشروع فشل ولم ينتج عنه إلا زواج كوليردج باخت زوجة سوثى زواجاً فاشلاً ، باعد بينه وبين حبه الوحيد من سارة هاتشينسون التي التقى بها عند الشاعر وردزورث ، والتى الهمه صدّها أعذب أشعاره . وعندما قرأ باركلى بدأ مرحلة جديدة من تطوره ، وانصرف عن مفهوم هارتلى السلبى

للعقل إلى فكرة باركلي في مشاركة العقل المتناهي للعقل اللامتناهي في الخلق عندما يقوم بالتصوّر والتخيّل . ثم سافر إلى ألمانيا مع أسرة وردزورث والتحق بجامعة جوتنجن ليصقل ألمانيته، وهضم كنط وهيردر وهاينه وشليجل والرومانسيين الألمان ، واتجه بقوة نحو الإيمان ، وكان الدين بالنسبة له ممارسة على أعلى مستوى لكل الطاقات الروحية في الإنسان ، وكانت الفلسفة تدريباً عقلياً يهيئ الإنسان ليتذوق بشكل أكمل علاقته بالله ، بأن يتعرف على قوانينه التي تحكم العالم (الفلسفة الطبيعية) والتي تحكم الإنسان خاصةً (الفلسفة الخُلقية) . وما يتبقى من الفلسفة ، وهو نظرية المعرفة ، يبحث في مدى كفاءة العقل على التوفر على الموضوعين السابقين . وهو يميز بين الفهم understandingوبين العقل reason، ويجعل من الفهم قوة استدلالية تركب ما تستقبله الأحاسيس ، وتفكر وتعمم وتحكم ، كما يجعل من العقل قوة حدسية تقدم مبادئ التركيب وقواعده المنطقية ، أو الأفكار والمُثل ، ويتجه الفهم إلى مجهول بشوقه باستمرار ويكدح إليه كدحاً ، ويحدوه وجْدٌ ديني لا تعرفه التجربة العلمية .

وينكر كوليردج وجود تناقض بين العقل والطبيعة ، ويرفض الإثنينية ، ويقول إن الطبيعة عقل أو روح نائم لا يعي نفسه ، توجد في الزمان والمكان ، وتخضع للعلّية ، ولكن العقل يتأصل بأفعاله ، أي بأفعال الله ، ويوجد في الحرية . ولا تفسير لهذا الاختلاف الكيفي بين الطبيعة والعقل إلا بافتراض علّة أولى ، لاهي بالعقل ولا هي بالطبيعة ، لكنها مبدأ ، ليست بالشئ الطبيعي لأنها لم تكن نتيجة شئ ، وليست بالعقل لأن العقل لا يوجد إلا بنفي الطبيعية ، وهي الله الذى يتحقق فيه الاثنان ، وكان كوليردج يقول بجدل صوري ، بأن الوجود وجود أضداد ، ومن هذه الحقيقة ينسج الفنان حقيقته ، بالتوفيق بين الأضداد ، بأن لا يقلّد الواقع بل يرمز إليه . ويضم الفنان في نفسه ، بوصفه خالقاً ، الطبيعة والفكرة ، أو المادة والشكل ، ويرمز إلى الله ، ويعاني مثله الاغتراب كي يخلق ، ويفقد فرديته في نشوة الخلق ، ويبتعد بذاته عن الطبيعة كيما يعود إليها مملوءاً بالحماس ، وابتعاده يكون بالخيال ، وخياله كخيال سارتر هو العدم ، أو هو الخيال الذى يحلل ويبعثر ويبدد ويلاشي ويعدم كي يخلق .

ويهاجم كوليردج النفعية على أساس عدم تفريقها بين اللطيب واللذيذ ، ويميز بين الطيب لأنه مطلوب ، وبين ما ينبغي أن نطلبه لأنه طيب .



مراجع

- John Muirhead : Coleridge as Philosopher.



كولينجوود «روبن چورچ»
Robin George Collingwood

(١٨٨٩ - ١٩٤٣) إنجليزى ، تعلّم وعلّم بأكسفورد ، وبدأ مثالياً ولكنه تمرّد فى السنوات الأخيرة من حياته على المثالية ، وفى كتابه «الدين والفلسفة **Religion and Philosophy**» (١٩١٦) دعا إلى الاهتمام بالناحية التاريخية وليس النفسية لكل إبداع إنسانى ، والناحية التاريخية تعنى الأفكار التى هَدَت إلى هذا الإبداع دون ذاك ، وما يمثله منها ، وقال إن التاريخ هو تاريخ الأفكار أو تاريخ الفلسفة ، والفلسفة هى علم تأسيس المبادئ لكل تفكير وعمل ، وهى محاولة اكتشاف هذه المبادئ خلف كل فكرة وكل نشاط إنسانى ، أو خلف كل ممارسة وتجربة إنسانية ، وتنحصر تجارب الإنسان فى خمسة مجالات هى **الفن والدين والعلم والتاريخ والفلسفة** ، والمبدأ المؤسّس للفن هو الجمال والتخيّل ، والمؤسس للدين هو التصديق والإيمان ، والمؤسس للعلم هو العقل ، وللتاريخ الواقع ، وللفلسفة الحقيقة . وقال إن الدين صنو الأخلاق ، والفن هو إخراج للأخلاقيات والجماليات الإنسانية ، والتاريخ هو طرح هذه الأخلاق طرحاً اجتماعياً أممياً ، والعلم هو طرحها نفعياً ، والفلسفة هى بيانها وشرحها وتفسيرها . ويعتبر كتاب «**السيرة الذاتية**» من المؤلفات المهمة التى تلقى الضوء على تطور كولينجوود الروحى ، ومن أهم هذه المؤلفات «**اللوياثان الجديد The New Leviathan**» (١٩٤٢) ويطالب فيه بتحرير الإنسان من القديم ، وتمدينه وإخراجه من الجهالة والبربرية إلى الحضارة الجديدة ، وأساس هذه الحضارة هو التمدّن ، وإذا كانت للتمدن مساوئ وشرور إلا أنه أفضل من الهمجية والبربرية وعهود الظلام .

●●●

كولينز «أنطونى» Anthony Collins

(١٦٧٦ - ١٧٢٩) إنجليزى ، من الداعين إلى حرية التفكير . ولد بهونسلو بالقرب من لندن ، من أسرة بورچوازية ، وتعلّم فى إيتون وكيمبردج ، وتزوج مرتين ، وكان شديد الانبهار بالفيلسوف لوك ، ولما توفى لوك جعله من الثلاثة المنفذين لوصيته ، وأوصى له ببعض المال وببعض كتبه التى تزخر بها مكتبته . وأصدر كولينز منشوراته الأولى بدون توقيع فأثارت عاصفة من الغضب عليه ، منها : «**مقال فى التفكير الحر A Discourse of Free - thinking**» (١٧١٢) ، و «**بحث فلسفى فى الحرية لدى البشر A Philosophical Inquiry Concering Human Liberty**» (١٧١٥) ، و «**مقال فى الحرية والضرورة Dissertation on Liberty and Necessity**» ، وفيها جميعاً أبدى أنه فيلسوف الشك فى عصره ، وكان كثير الجدال وخاصة فى مسائل الدين ، وكثيراً ما كان يُواجَه من الجمهور بالقذف بالحجارة ، ومن رأيه أن الله موجود ، ولكن الكثير مما تخبرنا عنه الأناجيل غير معقول

ومرفوض ويكذّب بعضه بعضاً ، وله «مقال في استخدام العقل Essay Concerning the Use of Reason» يقول بأنه يؤمن بما يقضي به العقل ، وأن العقل هو نبراس الحقيقة ، وأنه لا حقيقة لم يهْدِ إليها العقل ، وأن فكرة المسيحية متنافية مع العقل ، والفكرة التي تقوم عليها الكناس تجافي الطبع الإنساني . ويؤمن كولينز بالتقدمية ، ويؤيد ما ينتهي إليه العلم الحديث ، ويقول إن دعامة كل تقدم هي الحرية الفكرية ، ويعتبر مع جون تولاند رائداً للنقد التاريخي للأناجيل في انجلترا .

●●●

كونت «أوجست» Auguste Comte

(١٧٩٨ - ١٨٥٧)وضعي فرنسي ، ولد بمونبلييه من أسرة شديدة التعلّق بالكوثوليكية والملَكية ، وكانت أمة أكبر من أبيه بإثنتي عشرة سنة ، ولك يكن أفرادها أصحاء عقلياً . وكان كونت عصبي المزاج ، والأب دائم الشكوى من المرض ، وأصيبت أخته بلوثة عقلية ، وأصيب كونت بمرض عقلي استمر زهاء سنتين ، وكان شديد الكراهية لأسرته ، وكفر بالله وبالمَلَكية كردّ فعل لتعلّق أهله بهكما ، وتزوج من بَغيّ ، واستمر زواجه منها سبعة عشر عاماً كانت وبالاً عليه ، والتحق بمدرسة الفنون التطبيقية ، وكانت أرقى الكليات الجامعية ومركز إشعاع حضاري وعلمي ، ولكنه فُصِل بعد سنتين لتزعمه حركة عصيان ، ووقع تحت تأثير الإيديولوجيين ، وقرأ كوندورسيه بنَهَم ، واتصل بسان سيمون الذي الحقه سكرتيراً له (١٨١٧) ، وكان من المتشبعين له واستمر لديه سبع سنوات حاسمة ، انطبع فيها بالكثير من أفكاره ، لكنهما اختلفا ، فقد تحوّل سيمون من الإصلاح العلمي إلى الإصلاح الاجتماعي وأخذ يبشر باشتراكية طوباوية ، لكن كونت كان يرى أن عصره كان عصر شك ، وأن فلسفته فلسفة نقد وهدم ، وكان يريد أن يعيد الإيمان إلى العصر ، وأن يقيم فلسفة إنشائية ، وكان يرى أن شرط النجاح هو إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الشأن في العصر الوسيط ، بواسطة العلم هذه المرة وليس بالدين ، وأن سبيل ذلك بوضع مذهب علمي شامل يقوم على مبادئ واقعية ، ومن ثم رأى في دعوة سيمون الاجتماعية خطوة سابقة على أوانها ، وانبرى لتحقيق أمنية سان سيمون في تدوين الموسوعة العلمية ، ونشر كتابه «مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع Prospectus des travaux scientifiques necessaires pour réorganiser la société» (١٨٢٢) . وكانت براهينة التي ساقها للتدليل على تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاث تتجاوز ما ساقه سيمون ، وتضفي على فلسفتيهما تبايناً كيفياً ، وكان كونت يجل لكل علم منهجه الذي يطوره لنفسه ، بينما كان سيمون يريد أن يُسلك العلوم كلها في منهج

واحد . ولقد كان للقطيعة بين الفيلسوفين أثرها البالغ على كونت ، واعقبتها فترة ضياع وعوز مـادى اضطر إزاءها أن يعطى دروسـاً فى الرياضيات، ثم بدأ يلقى محاضرات فى الفلسفة الوضعية (١٨٢٦) وكان يؤمها عدد من المفكرين البارزين ، غير أن وطأة المرض زادت عليه ، وكانت حياته سلسلة من الإحباطات والعلاقات الفاشلة ، بالإضافة إلى مزاجه العصبى، وحاول أن ينتحر غرقاً فى نهر السين ، ومع ذلك استعاد توازنه وعاد إلى محاضراته (١٨٢٩) وجمعها فى كتاب واحد من ستة مجلدات باسم « دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive » (١٨٣٢ - ١٨٤٢) ، واشتدت ضائقته المادية فانفصل عن زوجته نهائياً (١٨٤٢) ، ورتب له جون ستيورات مل ، وإميل ليتريه ، معاشاً ليستطيع أن يواصل بحوثه ، ووقع فى الحب من جديد بالسيدة كلوتيلد دى فو ، ولكنه كان حباً من طرف واحد ، وبدأت مرحلة جديدة من مراحل تطوره ، وعادت الأزمة العصبية من جديد ، وانزلق إلى التصوّف ، وصارت محبوبته رمزاً للإنسانية ، وكان يصلى إليها ، وصارت شيطانه الذى أوحى إليه كتابه الثانى « مذهب فى السياسة الوضعية Système de politique positive » (١٨٥١ - ١٨٥٤) ، و« التعليم الدينى الوضعى Catechisme positiviste » (١٥٨٢) .

ويقيم كونت فلسفته الوضعية على دراسة تاريخ العقل البشرى ، ويقصد به العقل الاوروبى، وفى رأيه أن الهند والصين لم يسهما فى تطوير العقل البشرى ، ويعنى به العلوم الفلكية والطبيعية والكيميائية والفسيولوجية . والرياضيات عنده أداة من أدوات المنطق وليست علماً . والعلوم كلها علوم تجريبية ، ومن ثمة فالمذهب الوضعى لا يرى سوى الظواهر المحسوسة، ولا يبحث فى العلل والغايات ، ولا يهتم بنقد أفعال العقل بل يهتم بتاريخه . وهو يقول إن العقل والعلوم مرّا بحالات ثلاث : اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وفى الحالة الأولى رأى الإنسان كل شئ يمتلأ بإرادة ، وتدب فيه حياة كالإنسان تماماً ، وتدرج الإنسان درجات ثلاث ، كانت الأولى الأرواحية animisme أو الفيتيشية fetichisme وتضفى على الكائنات حياة روحية ، والثانية تعدّد الآلهة polytheisme وتقصر الإرادة على موجودات علوية تفرض نفسها على الكائنات ، والثالثة التوحيد monotheisme يوحّد الإرادات الإلهية فى إرادة واحدة مفارقة .

وفى المرحلة الميتافيزيقية لا يسعى العقل خلف العلل المفارقة ولكنه يبحث فى العلل الذاتية ، ولا يقول بالإرادة ولكن بالاسباب ، ولا يناقش الآلهة ولكن الطبيعة . واخيراً تكون المرحلة الوضعية حيث يتوقف تماماً عن البحث فى العلّة الأولى ويقتصر على دراسة قوانين الظواهر وترتيبها من الخاص إلى العام .

وتتميز كل مرحلة عن سواها فكرياً ومادياً ، ففي المرحلة اللاهوتية تسود الحياة العسكرية ، وفي المرحلة الميتافيزيقية يبرز القانون ، وتكون المرحلة الوضعية مرحلة الصناعة ، وبذلك يقول كونت مع هيجل بالتوافق بين الكيف المادى والبنايات الفكرية الفوقية .

ويقوم **منهجه** على اعتماد العلوم على بعضها البعض ، لكن لكل علم منهجه الخاص به الذى تكشف عنه الدراسة التاريخية للعلم . والوسيلة الأولى للبحث العلمى عنده هى الملاحظة . ومالم تكن الجملة مفيدة بمعنى ان لها اصلاً فى الواقع الموضوعى فإنها هُراء . وهو لا يعنى بالملاحظة مجرد الإحساس المادى بمعنى هيوم ، ولكنها الملاحظة التى لها علاقة بقانون من القوانين . وبعد الملاحظة يأتى التجريب والمقارنة . والتجريب أداة الطبيعة والكيمياء المثلى، والمقارنة أداة علم الاجتماع . ويكاد يكون هذا العلم من أبداع كونت خاصة ، وكان كيتيليه يسميه **العلم الاجتماعى الطبيعى physique sociale**، واطلق عليه كونت **علم الاجتماع sociologie**. وبعلم الاجتماع يحقق الإنسان لنفسه الوعى ويفهم التركيب المنطقى لعقله وينفذ إلى المراحل الثلاث التى مر بها . واقرّ بفضل مونتسكيو وكوندورسيه لانهما كانا يعتقدان مثله ان الظواهر الاجتماعية تسير كذلك وفق قوانين يمكن استكشافها باتباع المنهج الاستقرائى السليم ، ولكن عمليه إنفاذ علم الاجتماع إلى المرحلة الوضعية لم يقم بها إلا كونت ، وقسّمه إلى جزءين ، **علم الاجتماع الساكن sociologie statique** (الاستاتيكى) ومهمته دراسة النظم السياسية والاجتماعية لمعرفة الشروط الدائمة لوجود الأوضاع التى عليها هذه النظم ، **وعلم الاجتماع الدينامى sociologie dynamique** ويدرس قوانين نمو المجتمعات وتطور أوضاعها ، اى يدرس قوانين المراحل التاريخية الثلاث . والفكرة الأساسية فى القسم الاول هى فكرة النظام ، وفى القسم الثانى فكرة التقدّم ، ولكن القسمين مترابطان لان النظام والتقدّم يترتب الواحد منهما على الآخر . ويتحقق النظام عندما تكون لكل اعضاء المجتمع نفس الآراء . ولا يكون التقدّم إلا بالوعى بالقوانين التى يقوم عليها الاجتماع فى مرحلة من المراحل . وكانت **الثورة الفرنسية** ضرورية لان النظام القديم القائم على افكار دينية بالية لم يعد يصلح اساساً مقبولاً للافكار العلمية الرائجة التى قوضته من أساسه . وظهرت الحاجة إلى دين يَرضَى به الجميع ويعيد تنظيم الجماعة علىأساس من الافكار المتعارف عليها ، وكانت هذه العملية مناط النخبة الصناعية العلمية التى أخذت دور القساوسة ، وعليها أن تعيد النظام الذى قوضته الثورة ، وأن تواجه حاجات المجتمع الصناعى الحديث . وتقدُّم الإنسانية لا يتجه إلى غاية مطلقة ، فالفسفة الوضعية لا تعترف بالمطلق ، بل إلى تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية .

ويقوم الاجتماع على إخضاع الإنسان لحاجات المجتمع ، وقانون التقدم العاطفى يمضى بالإنسان من الأنانية إلى الغيرية ، ولا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة مطلقة . ويرى كونت ان مهمة الفلسفة الوضعية هى العمل على محو فكرة الحق التى تعود إلى أصل لاهوتى وتفترض سلطة اعلى من الإنسان ، وتعميق فكرة الواجب وإخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع الإنسانى ، بحيث يكون شعارنا « الحياة لأجل الغير » ، وأرفع المعانى هو معنى الإنسانية ، والفلسفة الوضعية تجعل من الإنسانية ديناً ، وتحل الإنسانية محل الإله طالما ان الدين حالة ملازمة للمجتمع وخاصية النوع الإنسانى . وديانة الإنسانية هى عبادة الإنسانية باعتبارها الموجود الأعظم الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة ، المساهمة فى تقدم الإنسان وسعادته . والعبادة مشتركة وفردية ، وتقوم المشتركة على اعياد عامة احتفالاً بالذين قدّموا خدمات للإنسانية . ووضع كونت تقويماً وضعياً أطلق فيه على كل يوم وكل شهر اسماً من أسماء الذين قدّموا خدمات للإنسانية ، وجعل على رأس هذه الحكومة الوضعية هيئة من الفلاسفة العلماء ، ولكنه كان يتوقع الكثير من البروليتاريا أو طبقة العمّال الذين وصفهم بأنهم أعضاء الحركة فى جسم المجتمع ، وهاجم الطبقات المالكة ، والملكية عندما لا يكون استخدامها استخداماً اجتماعياً لصالح الجماعة .



مراجع

- Henri Gouthier : La Vie d'Auguste Comte.
- Lévy - Bruhl : La Philosophie d'Auguste Comte.



كوندورسيه «مارى جنا أنطوان نيقولا كاريتات»

Marie - Jean - Antoine - Nicolas Caritat Condorcet

(١٧٤٣ – ١٧٩٤) الماركيز دى كوندورسيه ، فرنسى ، ولِد فى ريبمون بيكاردى، وكان من جماعة الموسوعيين التى تزعمت حركة التنوير الفرنسية ، وكان أصغرهم سناً والوحيد منهم الذى شارك فى الثورة الفرنسية وتبوأ فيها مناصب رفيعة ، لكن اليعقوبيين اتهموه بالخيانة والخروج على مبادئ الثورة ، وهرب كوندورسيه ولزم مخبأ فى باريس كتب فيه تحفته « **مجمل صورة تاريخية لتقدّم العقل البشرى** **Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain** » ، نُشر عام ١٧٩٥ بعد وفاته ، وكان ينوى أن يكون مقدمة لكتاب اكبر فى تاريخ العلوم وآثارها الاجتماعية ، لكن القدر عاجله ، وخرج

من مخبئه فقبضت الشرطة عليه، وأودع أحد السجون القريبة من باريس ، ومات فى نفس الليلة ، ربما من الإرهاق أو مسموماً ويعتبر كتابه «مقال فى تطبيق التحليل على احتمالات رأى الأغلبية **Essai sur L'application de L'analyse á la probabilité des décisions rendues á la pluralité des voix**» (١٧٨٥) سابقاً لزمانه ، وما تزال آراؤه عصرية ، وكان يريد به أن يجعل لعلم الإنسان يقيناً كيقين العلوم الطبيعية الذى قال به ديكارت ، وذلك بتطبيق حساب الاحتمالات عليه وإنشاء ما أسماه علم الرياضيات الاجتماعية **mathématique sociale**، أطلق عليه علم السلوك الإنسانى ، الإنسان بمقتضاه مقامر يزيد الاحتمالات المتضاربة ونتائجها ، وبذلك يتخلص من سيطرة الغرائز والعواطف على قراراته ويخضعها لحكم العقل والعلم الرياضى . وكوندورسيه من المؤمنين بالعلم ، ويسميه الفن الاجتماعى **art social**، وطالما أن العلم يتقدّم فالإنسان يتقدّم ، وتاريخ تقدّم الإنسان هو تاريخ تقدّمه العلمى ، وتسيطر فكرة التقدّم عليه ، والتقدّم الذى يعنيه هو تقدّم تحرر الإنسان من طغيان الطبيعة وسيطرة الظروف والاستعباد السياسى ، وهو اتجاه قد نعثر على نقيضه لدى الأفراد ، ولكنه يتجلّى واضحاً فى تاريخ الجماعات البشرية ، ويبدو وكأن الطبيعة نفسها هى التى تفرضه بما فطرت عليه الإنسان من الاستفادة من التجارب واستنباط القوانين والتعديل فى الطبيعة وتوجيهها طبقاً لذلك ، ومن ثم يكون تحرر الإنسان من سيطرة الطبيعة شيئاً طبيعياً ، ويكون تزايد الحرية البشرية قانوناً طبيعياً .

●●●

مراجع

- Léon Cohen : Condorcet et la révolution francaise .
- J. Schapiro : Condorcet and the Rise of Liberalism .

●●●

كوندياك «إيتيان بونو دى»
Étienne Bonnot de Condillac

(١٧١٥ - ١٧٨٠) فرنسى ، وُلد فى جرينوبل ، ورغم دراسته اللاهوتية اتجه إلى العلوم بمساعدة دالمبير وديدرو وصداقة روسو ، ويقال إنه لم يؤم قداساً واحداً فى حياته رغم أنه كان قسيساً . وكان من أنصار التجريب على طريقة لوك ، وكتابه الرئيسى «رسالة فى الإحساسات **Traité des sensations**» (١٧٥٤) أذاع اسمه كأكبر مُنظّر علمى فى فرنسا فى زمانه ، وفيه نحا منحى لوك فأرجع الأفكار إلى الأحاسيس ، وزاد على لوك فردّ قوى العقل نفسه للأحاسيس وإن كانت قد طرأت عليها بعض التحوّرات ، فالذاكرة مثلاً وصفها بأنها إحساس قوى قد ترك أثراً فيما يمكن استدعاؤه. والانتباه انصراف

للوعي بإحساس واحد يعزله عن باقي الاحاسيس. ولكي يبرهن كوندياك على ما يقول افترض إمكان عمل تمثال من الرخام يكون على هيئة إنسان من الداخل والخارج ، وله عقل إنسان يخلو من أية أفكار ، وحواس إنسان مغلقة ، ثم يمنحه كوندياك الحياة ويفتح حواسه الواحدة بعد الاخرى ، ويدرس كل واحدة في علاقاتها بالاخريات . وقال كوندياك إن حاسة اللمس هي سيدة الحواس ومعلمتها جميعاً ، وبها يدرك الإنسان العالم الخارجي ، وبإدراكه للمكان والمادة، وممارسة الانتباه والحكم والاستدلال ، يستطيع أن يحول اكتشافاته إلى أفكار مجردة ، ثم يمنح كوندياك تمثاله اللغة ، ويقول إن الإنسان باللغة يكمل كإنسان وينتقل من مرحلة الإحساسات البسيطة إلى الجدل الفكرى وإقناع الآخرين . وهو ينزل اللغة منزلة خاصة في التفكير الفلسفي لا يقوم إلا بلغة واضحة قد صيغت صياغة جيدة **une langue bien faite**، ولكي تكون لنا لغة نقارن بين المعاني المتشابهة بمنهج رياضي على منوال إذا كانت أ = ب ، وب= ج إذن أ = ج .

●●●

مراجع

- B. de Puchesse; Condillac : sa vie , sa philosophie, son influence.



الكونفوشية ;Konfuzianismas
Confucianisme; Confucianism

نسبةً إلى **كونفوشيوس** (٥٥١- ٤٧٩ ق.م)، وهي المدرسة الاولى في ترتيب المدارس الفكرية الصينية القديمة . واسم كونفوشيوس صيغة لاتينية للاسم الصيني **كونغ فو تزو Kong Fu Tzu**، ويعني **الأستاذ أو المعلم فو** ، وهو واحد من قلائل الحكماء الذين طبعوا البشرية بطابعهم ، وأثروا في الفكر الإنساني تأثيراً سيظل أبد الدهر . والكونفوشية **فلسفة ومذهب تربوى** من أكبر المذاهب في العالم . وكان ميلاد **كونفوشيوس** بالقرب من مدينة تشوفو من اعمال ولاية شانتونج ، لاسرة نبيلة ، ولو أنه نشأ نشأة فقيرة ، وتقلّد كونفوشيوس عدداً من المناصب وهو بعد في نحو العشرين ، ولكنه فشل أن يؤثر عن طريقها في تغيير أحوال الناس وتطبيق آرائه في المجتمع الفاضل ، ومن ثم انصرف إلى تعليم الشباب وتوفر على ما يعرف في الفلسفة الصينية باسم **المراجع الستة** ، وهي : **حوليات الربيع والخريف** ، **وكُتُب التغيّرات** ، **والتاريخ** ، **والأناشيد** ، **والطقوس** ، **والموسيقى**. وهي جُماع الحكمة الصينية وتأملات الحكماء في كافة ميادين العلم المعروف والاخلاق والميتافيزيقا ، ووصف كونفوشيوس نفسه بانه حامل لتراث سلفه ، ولكنه كان أول صيني يحترف تدريس الاخلاق بدلاً من الصنائع، ويفتح أبواب المدارّس للراغبين في

التعليم ، ويستن سُنّة المدرّس الجوّال ، ويطلب إلى الناس أن يكفّوا عن التفكير في الموت ، وينتهوا عن الخوف من السماء ، وأن ينفضوا عن أنفسهم الاستكانة ، وقال إن التعاليم مهما كانت جيدة إلا أنها لا تصنع **الإنسان العظيم** ، ولكن الإنسان العظيم هو الذى يجعل التعاليم شيئاً يُقتَدى ، ودرباً مطروقاً يسير على هديه الآخرون . وعرّف **العظيم superior man** بأنه الماجد إبن الأماجد ، وهو الفاضل الذى يطلب السعادة لكل الناس ، ووصف المجتمع الفاضل بأنه المجتمع المنظّم فى **طبقات** ، الذى يعرف كل واحد فيه مكانه ومكانته ، ويراعى فيه الحاكمُ والوزير ، والأب وابنه ، والأخ وأخوة ، والزوج وزوجته ، والصديق وصديقه ، التزاماتهم الأخلاقية الواحد قبَل الآخر . ووصف هذا الإطار كله بأنه الطريق أو **التاو Tao**، وقال بأنه بمراعاة هذه العلاقات الخمس يتحقق الانسجام ، وهو الحالة المثلى التى يطلبها الفرد الكامل والدولة الصالحة . ولكن كونفوشيوس لم يتعرض لطبيعة الخير ، وللطريقة التى يمكن أن نتابعها فنصبح من الأخيار ، وكان على تلميذه **منشيوس Mencius** (نحو ٣٧٢ - ٢٩٨ ق.م) أن يُكمل ما بداه أستاذه ، وكان قد بدأ كأستاذه بالتجوال على حكام الصين لعله يجد الحاكم الذى يصغى لآرائه ، ثم انتهى به المطاف كأستاذه مدرّساً وكاتباً . ومنشيوس هى الصيغة اللاتينية من الاسم الصينى منج تزو أى **المعلّم منج** ، ويأتى ترتيبه فى الكونفوشية **الثانى** بعد كونفوشيوس ، ويسميه الصينيون **المعلّم الثانى** . وكان ميلاده بإقليم شانتونج ، وكان يسمّى فيما مضى إمارة تشو ، وتتلمذ على **سوتزو** أحد أحفاد كونفوشيوس . ويعتبر كتابه **«مصنّف منشيوس»** كتاباً شاملاً فى الحكمة ، ويتألف من سبعة كتب ، وفلسفته إنسانية أخلاقية ، وتذهب إلى أن الإنسان نزّاع بطبعه إلى الخير ، طلاّع إلى المعرفة ، وأنه ينطلق من أربع بدايات هى إنسانيته أو تعاطفه ، وصلاحه أو استقامته ، واحتشامه أو ما يليق به ، وحكمته أو سداده ، ثم معرفته الفطرية بالخير وقُدرته على فعله . ويُرجع منشيوس فعل الشر إلى البيئة ونقص التربية وترك الإنسان نفسه على هواها . ويعرّف العظيم بأنه ذلك الذى يطور عقله إلى آخر ما يستطيع ، ويغذّى طبيعته . ويصف التفكير بأنه ميزة الإنسان ، وأن الإنسان به يكون قوياً ، وبممالأة الحواس والهوى يكون ضعيفاً .

ويُلقَّب **هسون تزو Hsun Tzu** (نحو ٢٩٨-٢١٢ ق.م) **بالمعلم الثالث** ، وكان يؤمن كأستاذه كونفوشيوس بدور **الماجد أو النبيل أو العظيم** فى ترقية الحياة ، إلا أنه خالف منشيوس الرأى حول طبيعة الإنسان ، وذهب إلى القول بأن الإنسان شرير بطبعه ، ومادى يسعى للكسب، وأن الحكماء ما قالوا بالصلاح والاحتشام إلا لأنهم وجدوا الإنسان نزّاعاً بطبعه للشر ، وقال بأن غاية التربية هى كبح جماح

الفطرة الإنسانية ، وأن ما نتعم به من استقرار اجتماعي مردّه تلك القيود على الفطرة الشريرة .

ولقد تضاءل شأن الكونفوشية في عهد أسرة تشين (٢١٣ ق.م) ، وكانت أسرة مستبدة قامت على الحروب والتوسّع في عهدٍ كان يستلزمها ، ولم تكن الكونفوشية تناسبها بما تذهب إليه في الحكومة الصالحة والقول بالأرستوقراطي النبيل واهب السعادة للناس ، وطريق التاو أو شِرعة السماء أو القانون الخلقي ، وقال حكماؤهم أو مشرّعوهم بمعنى أصح بشِرعة للدولة القوية ، تبرر الحرب والجور ، وتفسّر الفضيلة بأنها طاعة ولي الأمر والقانون . وصادروا كل كتب التراث ، ومنعوا تدارس الكونفوشية . فلمّا تولت أسرة هان (٢٠٦ ق.م) أعادت إلى الكونفوشية بهاءها وأعلنتها ايديولوجية رسمية للدولة (١٣٦ ق.م) ، ولكن حكماءها فهموا انهم لن يجدوا طريقهم إلى عقول الناس التي شغلتها تعاليم المدارس الأخرى إلا لو اصطنعوا بعض هذه التعاليم التي لاقت قبولاً لدى الجماهير ، وخاصةً التعاليم الدينية التي تقول بمبدأ كلّي واحد ، قطباه قُوَى السلب والإيجاب ، أو الين واليانغ ، وتردّ أقدار الناس إلى مقدار ما فيهم من هذا المبدأ ، ومن ثم يطلق على الكونفوشية في ذلك العهد اسم **الكونفوشية التوليفية syncretic Confucianism**، وكان أبرز فلاسفتها **تونغ شونغ شو Tung Chung - Shu** (١٧٦ – ١٠٤ ق.م) الذى أقنع الإمبراطور « وو WU » بتبنّى الكونفوشية كإيديولوجية للدولة ، وورانغ شـــونغ **Wang Ch'ung** (٢٧ ق.م – ١٠٠م) الذى أنكر القدر ، وأن يكون للسماء دخلٌ في مصائر العباد ، وقال بقانون لكل كائن، وانه لا شئ بعد الموت لأن الموت نهاية للحياة ، وسعى إلى جمع البيّنات والشواهد تأييداً لنظريته، ووجّه التفكير وجهة عملية ما كانت موجودة في الكونفوشية من قبل . ورغم أن ذلك الاتجاه المستحدَث في الكونفوشية كان الدافع إليه تطويرها لتلبي مقتضيات العصر إلا أنها ظلت قاصرة دون الوفاء بمتطلبات الجماهير الكادحة ، وكانت أعجز من أن تقوم بأى دور نضالي في حياتهم ، مما ترتب عليه عزوفهم عنها واعتناقهم للتاوية والبوذية ، إلا ان البوذية كانت أخطر المذهبين ، وتغلغلت في العقول ، وهيمنت على الشعب الصيني قرابة ٨٠٠ سنة منذ سقوط أسرة هان (٢٢٠م) حتى قيام أسرة سونغ (٩٦٠م). وبات هناك اعتقاد بين كل المثقفين والسياسيين بأن التفكير الكونفوشي قد مضى إلى غير رجعة، ولكن حركة البعث الكونفوشية ، مما يعرف باسم **الكونفوشية المحدثة neo - confucianism** بدأت حركة وطنية مع قيام أسرة سونغ (٩٦٠ – ١٢٧٩م) ضد البوذية الهندية الدخلية . وكان أول فلاسفتها **شوتوني Chou - Tuni** الملقّب **بشـوليـن هسي Chou - lien - hsi** (١٠١٧ – ١٠٧٣م) ، وكان من القائلين بوحدة الين واليانغ، حيث ردّ الكثرة إلى الواحد ، ووصفه بأنه المبدأ الشامل . ودارت الكونفوشية المحدثة

حول هذا المبدأ الشامل لعدة قرون ، غير أنها سارت فى اتجاهين متميزين ، الأول يسمى **الاتجاه العقلانى او الكونفوشية المحدثة العقلانية rationalistic neo - confucianism** أو مدرسة المبدأ ، والثانى يسمى **الاتجاه المثالى او الكونفوشية المحدثة المثالية أو مدرسة العقل school of mind**، وبرز من فلاسفة الاتجاه الاول المعلمون الخمسة شينج يى ، واخوه الاكبر **شينج هاو Ch'eng Hao** (١٠٣٢ - ١٠٨٥) ، وعمّهما **شانج تساى Chang Tsai** (١٠٢٠ - ١٠٧٧) ، **وشاو يونغ Shao Yung** (١٠١١ - ١٠٧٧) ، وشوهسى ، وكان ابرزهم اثراً **شينج يى Ch'eng yi** (١٠٣٣ - ١١٠٧) الذى وضع أركان النظرية ، **وشوهسى Chu Hsi** (١١٣٠ - ١٢٠٠) الذى أضاف إليها اللمسات الأخيرة . وتدور فلسفة المبدأ بشكل خاص حول المبدأ ، والكلى الأكبر ، والقوة المادية ، وطبيعة الإنسان والاشياء ، والخُلقية التى تتسم بها الإنسانية . وكانت فكرة المبدأ من الافكار التاوية المحدثة والبوذية ودخلت الكونفوشية عن هذا الطريق ، ولكنها استُخدمت لمعارضة التاوية والبوذية حيث هى فكرة مجردة فيهما بينما هى فى الكونفوشية الكلى الاكبر الواضح بذاته والمستكفى بذاته ، وهى فى الكائنات قانون أو طبيعة كل كائن ، فالمبدأ كلى وواحد كجوهر ، ولكنه كثير فيما يتبدّى به من صفات وطبائع تكون عليها الكثرة من الكائنات ، فإذا كانت الاشياء تتمايز باختلاف مادتها او تشابهها فإنها تنتسب جميعاً إلى المبدأ الاول او الكلىّ الذى تصدر عنه ، وطالما ان الكلىّ أو المبدأ الأول خير فإن طبيعة الإنسان أو قانونه خير ، والشر هو الانحراف عن القانون او الطبيعة باستثارة المشاعر ، وهنا يكون دور التربية هو ترقيق المشاعر وحثّ التفكير باستقصاء الاشياء بالاستنباط او بالاستقراء او بقراءة تجارب الآخرين ، وبهذا يتوحّد الإنسان بكل الاشياء فى السماء والأرض ، بان يتجاوب مع قوانينها .

ورغم أن الكونفوشية العقلية قد حاولت أن توازن بين المبدأ والقوة المادية فى الميتافيزيقا ، وبين تقصّى الاشياء والتربية الخلقية فى الاجتماع ، إلا أنها كانت منحازة للمبدأ على تقصّى الاشياء . وظهر الاتجاه المعارض لها فى حياة تشوهسى فى شخص صديقه واكبر نقّاده **لوهسيانغ شان Lu Hsiang Shan** أو **لو شويوان Lu Chu - yan** (١١٣٩-١١٩٣) ، ووصف لو العقل بأنه المبدأ ، وأنه يُعرف بالفطرة الخير ، ولديه القوة الفطرية على فعله ، وأنه لا فرق بين العقل الخُلقى الذى هو الخير ، والعقل البشرى القابل للشر ، وأن العقل يملأ العالم كله، وأنه ازلى موجود فى كل العصور والاماكن، وهو اتجاه مثالى تتميز به **الكونفوشية المحدثة المثالية idealistic neo-confucianism**، ويظهر فيه أثر البوذية ومنشيوس . وكان ابرز فلاسفته **وانغ يانغ منج Wang Yang - ming** أو

واغ شــــوجن Shu - Jen (١٤٧٢ - ١٥٢٩) الذى قـال مـثل لو بأن المبـدأ هو العـقل ، وأن الاشـيـاء فـيـه ، وانه لاشئ يوجـد دون الإزادة ، فـمثلاً لا وجود للحب البنوى ما لم نكن نريده ونمارسـه . وفى القرن السـابع عـشـر وصف واغ فـوشـيـه Wang Fu - chih (١٦١٩ - ١٦٩٢) المبـدأ بانه قانون الاشياء ، وانه لا يوجد مـسـتقلاً عنها . واشتهر من فلاسـفة الصين الحديثة فـوغ يـولان Fung Yu - lan (المولـود سـنة ١٨٩٥) والذى تعلّم بجامعة كولومبيا الامريكية ، وقال بمثالية منطقية حيث وصف الافكار الكونفوشية بانها مفـاهيم صـورية ، وقـال عن المبدأ انه مفهوم عـقلى لابد له من القـوة المادية لكى يوجـد فى الاشيـاء ، وهـسيوغ شـيه لى Hsiung Shih Li (المولود ١٨٨٥) ويـسـمّى فلسـفتـه مـذهبـاً فى الوعى ، لان الاشـيـاء إما تـوجـد إلى افـول ، اى تتجه إلى ان تكون مادة خالصة ، وإما توجد إلى تفتّح ، اى يزيد وعيها حتى يكتمل لها العقل . وقال عن العقل إنه جزء من العقل الاكبر الذى هو إرادة ووعى .

واضـمحل شان الكونفـوشـية بعد انتـصـار الماركـسـية فى الصين ويبـدو واضحاً ان الـساحة الصينية قد شغلتها الماركـسية حتى لم تعد اى فلسـفة اخرى قادرة على مواجهتها . (انظر صن يات صن ، ومارتسى توغ) .

●●●

مراجع

- Wu - chi Liu; A Short History of Confucian Philosophy.

●●●

كوهين «موريس روفائيل»
Morris Raphael Cohen

(١٨٨٠ - ١٩٤٧) يهودى امريكى ، ولد فى منسك بالروسـيـا ، وهـاجـر ابواه وهو فى الـثـانيـة عشرة إلى نيوريورك ، وتعلّم بهارفارد وعلّم بها . وفلسـفـتـه طـبـيـعـيـة لا ادرية تقـوم على مـبـادئ العقلانية كمنهج منطقى منظّم لموضـوعات الفكر ، وكـأونطولوجيا تكـشـف عـمـا فى الوجـود من تركـيـبـات موضـوعـيـة ليـست لهـا صـفـة الثـبات ، وعمّا فيه من حقـائق ثابتة تدخل تركيب الأشياء ، والتـقـاطـب بين العناصر العـقلية فـيه والعـنـاصـر التجريبـيـة . واشتـهر كـوهين بكـتـابـه « العـــقـل والطبيعة Reason and Nature » (١٩٣١) نحا فيه منحى تحليلياً ورفض النزعات العقلية القَبْلية . وكـان كـوهـين يهودياً شـديد الـتـعـصـب . وله كذلك « العقل والقـانون Reason and Law » ، و « القـانـون والـنظام الاجـتـمـاعى Law and the Social Order » فى الفلـسـفة التـشـريعية ، وفى كل مؤلفاته يصـدر عن فلسـفـة وعقليـة تلمـودية لا شك فيها .

●●●

كوهـين «هيـرمان»
Hermann Cohen

(١٨٤٢ - ١٩١٨) يهودى المانى ، من أسرة يهـودية عريقـة فى الاشـتـغـال بالـتـهـوّد ، وكـانـت

دراسته على مدرّسين يهود إلى دخوله الجامعة في برسلاو ، ثم في هاليه ، وابتداءً من سنة ١٨٧٠ أبدى اهتماماً بفلسفة كنط ، فوافق لانجه في جامعة ماربورج على تعيينه مدرساً للفلسفة بها ، وبعد وفاة لانجه تولى كرسي الفلسفة خلفاً له ، فأسس ما اصطلح عليه في التاريخ الفكرى باسم **مدرسة ماربورج الكنطية الجديدة**، أو اختصاراً **مدرسة ماربورج Marburger Schule** واستدخل الحركة العامة « **للعودة إلى كنط** » كما عرفتها ألمانيا وقتذاك ، وقيل إن ما استحدثه هو **الكنطية المحدثة المنطقية** بما صنّفه من مؤلفات عن كنط اهمها ثلاث ، هي : « **نظرية التجربة لدى كنط Kants Theorie der Erfahrung** » (١٨٧١) ، و « **أسس علم الأخلاق لدى كنط Kants Begrundung der Ethik** » (١٨٧٧) ، و « **أسس علم الجمال لدى كنط Kants Begrundung der Ästhetik** » (١٨٨٩) ، هَدَفَ بها إلى الدفاع عن كنط ضد هيجل ، بمعارضة هيجل بفكرة كنط في الشئ في ذاته الذي يؤكد فكرة الصيرورة المطلقة ، بمعنى أن الشئ لا يمكن أن تكتمل صورته أبداً ، ولا أن تتوافق صورته وواقعه ، فمن المستحيل التوفيق بين المحسوس والمعقول . والمعرفة عند كوهين قَبْلية ، والأخلاق عمادها العدل ، ولو لم يوجد القانون قبلياً لما أمكن أن يوجد مفهوم تقنيني وتشريع في كل زمان ومكان ، وإذن فالإنسان يمكن أن يشرّع لنفسه حتى ولو لم تكن القوانين الحالية مُرضية ، ولهذا كانت الحرية السياسية من الأمور المؤكدة في أى اجتماع .

والغريب في الأمر أن كوهين عندما أحيل إلى المعاش التحق محاضراً في المعهد اليهودى ، وصار له مذهب جديد بخلاف الكنطية فراح يبرر ذلك بأن اليهودية كنطية ! وأن اليهود أمة ألمانية لأنهم أمة كنط ! منتهى الانتهازية !!! ولما علا نجم الماركسية على الكنطية انتحل الماركسية وفسّر بها الكنطية ، وكما قيل حاول أن يجمع أو يوفق بين المذهبين !!! مما يعني أن هذا الفيلسوف لم يكن كذلك عن عقيدة وإنما هي شطارة وليس أكثر من ذلك .



مراجع

- Ernst Cassirer : Hermann Cohen . (Social Research, vol. 10) .
- Leonora Rosenfield . A Portrait of a Philosopher.



كيرد «إدوارد» Edward Caird

(١٨٣٥ – ١٩٠٨) إسكتلندى ، وُلد في جرينوك وتعلّم في جلاسجو وكلية باليول باكسفورد ، وعين أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجلاسجو وعميداً لكلية باليول . وكان تولّيه التدريس في جلاسجو أمراً له اثره الضخم حيث

جعل منها مركز إشعاع للفلسفة المثالية فى اسكتلنده ، وتتلمذ عليه جيل كامل من الفلاسفة الهيجليين ، منهم هنرى چونز ، وميورهيد ، وماكنزى ، وچون وطسون . وفى أكسفورد أعاد للهيجلية شبابها بتعليمه القوى وشخصيته الفذّة . وفلسفته مثالية تأملية ، وكتابه « عرض نقدى لفلسفة كنط A Criticoal Account of the Philosophy of Kant » (١٨٧٧) يتوجه فيه بالنقد لكنط ، لفصله وتمييزه بين عناصر التجربة والفكر . وكتابه « هيجل Hegel » (١٨٨٣) هو انتقال من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة ، يطرح فيه تصور هيجل لفكرة الهوية مع الاختلاف . وتقوم فلسفة كيرد على تجاوز الاختلافات والأضداد إلى الوحدة الأعلى التى هى التعبير عن المبدأ الروحى فى كل الأشياء ، والذى يعرّفه بأنه المطلق واللامتناهى ، والله الكائن الواعى بذاته المتحكم فى ذاته . ويعالج كيرد فى كتابيه الأخيرين « تطور الدين The Evolution of Religion » (١٨٩٣) ، و « تطور اللاهوت لدى الفلاسفة اليونانيين The Evolution of Theology in the Greek Philosopers » (١٩٠٤) فكرة التطور ويشرحه بأنه العملية التى تزداد فيها الاختلافات زيادة لا تتعارض مع الوحدة بل وتزيدها عمقاً . ويستخدم فكرته فكرة التطور عند سبنسر ومنهج الديالكتيك عند هيجل . ويصبغ ميتافيزيقا هيجل بالصبغة اللاهوتية ، ويقول بتعدّد صور الله ، وتطوّر فكرة الألوهية عبر التاريخ وفى الديانات المختلفة نحو مرحلة الوعى الدينى الكامل ، والتحقق الأعلى للفكرة الدينية فى المسيحية ، بأن يتحقق الله فى الإنسان ، أو أن يتحقق الإنسان فى الله !!



مراجع

- Sir Henry Jones : The Life and Philosophy of Edward Caird .



كيركجارد « سورين »
Soren Kierkegaard

(١٨١٣م - ١٨٥٥م) **أبو الفلسفة الوجودية** ، دانمركى ، أهم كتبه « **إما / أو** » (١٨٤٣) ، و « **الخوف والرِعْدة** » (١٨٤٣) ، و « **شذرات فلسفية** » (١٨٤٤) ، و « **مفهوم الـرَوْع** » (١٨٤٤) ، و « **اختتام حاشية غير علمية** » (١٨٤٦) ، و « **المرض حتى الموت** » (١٨٤٩) ، و « **اليوميات** » (١٨٣٩) .

ولا يعترف البعض بكيركجارد فيلسوفاً ، غير أن مفاهيمه شاعت وكانت لها أصداء فى الفلسفة الوجودية جعلته أصلاً لهذه الفلسفة . ويتطلب فهمه أن تقرأه فيما كتب لا أن تقرأ عنه ، لأن تلخيصه أمر صعب ، فأفكاره هى حياته ، وقد استنفدت قراءته منى ستة بالتمام والكمال حتى أستطيع أن أستوعب أفكاره

وأتمثلها وأعيها عن فهم ومعايشة . وبالرغم من أنه مات في الثانية والأربعين إلا أن إنتاجه الضخم ، والموضوعات التي تطرّق إليها ، تجعله من مصاف المفكرين والقلّة الذين عاشوا فكرهم . وكانت حياته مجاهدة دائبة ليجد حقيقة نفسه ، وليعثر على الفكرة التي من أجلها يحيا ويموت كما يقول . ولم يكن يتصور الحقيقة خارجة عنه ، وكان يراها ذات الحيا التي تعبّر عنها ، أو أنها الحياة في حالة الفعل . وكان يقول إن مؤلفاته هي سيرته الذاتية وتربيته لنفسه ، فيها ينصت لأفكاره ويكتب ، فهو مستمع لنفسه وليس مؤلف كتب ، وفيها يقف واعظاً ، ولكنه يعظ نفسه وليس الآخرين ، ويريد وجودها صحيحاً أو أصيلاً . والوجود يعاش ولا يُعبَّر عنه. وهو لا يريد حديثه أن يكون نظرية عن الوجود ، لكنه نداء موجه إلى الغير ، صادر من وجوده الواقعي ، على أمل أن يقرر الغير بدوره أن يكون ذات نفسه ، وحديثه لذلك ليس فلسفة بقدر ما هو منهج لتحقيق الشخصية وتعميقها ، أو أن فلسفته ليست بحثاً في الوجود بقدر ما هي بحث في الموجود أو الفرد ، ومن ثم فهي كفلسفة يطلق عليها اسم **الموجودية** وليس **« الوجودية »** ، بدايتها من وجود الفرد المتعيّن في امتلائه الأونطولوجي ، فإذا كان لابد للوجود أن يكون موضوعاً للتفكير ، فينبغي لهذا التفكير أن يرجع إلى التجارب المفردة ، تجاربي وتجاربك لاتجارب كل الناس ، يستمد منها حقيقة الوجود، **فالفكر الحقيقي هو الفكر الوجودي** المعاش ، يتحد فيه الوجود والمعرفة ، ولا توجد الحقيقة إلا في هذه الخصوصية . والإنسان لايوجد ليتفلسف بل يتفلسف ليوجد . والحقيقة لا توجد إلا إذا قبلنا أنا وأنت أن نكون الحقيقة . وهي تطالبنا أن نعيشها **في عاطفة en passion**. والعاطفة هي التي تعطي الحقيقة طابعها الدرامي وتضفي عليها اليقين . ولا وجود لحقيقة أو يقين إلا ما أختار وأوافق على الالتزام به ، وأخاطر في سبيله. **والوجود هو الاختيار** ، والإنسان لايختار إلا نفسه وماهيته ، ووجوده يسبق ماهيته . وهو قد يختار مرتبة بين مراتب الوجود الثلاث ، الجمالية أو الخُلقية أو الدينية . والجمالية مضمونها اللذة ، والخُلقية مناطها الواجب ، لكن **الدينية** أرفعها ، لأن الأنا فيها يختار أن يوجد أمام الله ، ويرتبط **بالمتعالي** الذي بدونه يتفكك الإنسان ويصبح مجرد عقل يعيش اللحظة . ولا يكون الأنا نفسه إلا عندما ينكفئ على نفسه في تأمل باطني يسمح له بامتلاك ذاته وامتلاك حريته وممارستها . **واختياره للحرية** اختيار لعالَم حَر ، الآخرون فيه أحرار . ولاتقوم بين الأشياء صلات ، إنما تختلك الأشياء ببعضها ، لكن الصلة تقوم بين موجود وموجود ، وهي صلة بين ذات وذات . **والاتصال بالآخر** معناه أن تعتبره موجوداً ، وأن تعتبره موجوداً معناه أنك تعتبر نفسك موجوداً كذلك. والاتصال حوار بين صديقين ، وعطاء سيّال متبادل بين ندّين .

وإذا كان الاختيار معناه المخاطرة ، فالاختيار قلق ، والقلق يفضى إلى اليأس ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يختار فى حرية مطلقة ، فهو محدود بحدوده الخاصة ، ولا يستطيع تحقيق ذاته ، فالعالَم لا يساعده على تحقيق ذاته . وقد ينغلق الإنسان على نفسه بفعل يأسه ويموت موتاً لا ينتهى ، وقد ينتزعه يأسه من نفسه ويعيده إلى ذاته .

مراجع

- J. Hohlenberg : Soren Kierkegaard .
- J. Wahl : Éudes kierkegardiennes .



كيريلوس السكندرى

Cyrilus Alexandrinus

(نحو ٣٧٦ - ٤٤٤م) من المعلمين المناهضين للفلسفة ، وقيل إنه شارك فى مقتل الفيلسوفة **هيباتيا** سنة ٤١٥ الإسكندرية ، وكان شديد التعصّب ، عدوانياً ، محباً للجدل ، وله مساجلات ضد النسطورية الرافضة لإلهية المسيح وأمه ، ولذلك أطلقوا عليه **فيلسوف التجسّد** ، أى تجسّد الله فى هيئة المسيح ، وكتب ضد الآريوسيين كتابه «**الكنز**» ، وله «**فى الثالوث**» يردّ فيه على هرميانس ، وله أيضاً «**الردّ على كتاب يوليانس الملحد**» ، و «الردّ على **نسطور**» ، ومع ذلك فإن كيريلوس يستشهد بنسطور فى إثبات الطبيعة الواحدة للمسيح .



كيسان «مولى علىّ بن أبى طالب»

من الشيعة الغالية ، وأصحابه يقال لهم الكيسانية . قال بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت **والبَداء** - وهو أن الله يغيّر ما يريده تبعاً لتغيّر علمه ، وأنه يأمر بالشئ ثم يأمر بخلافه .

وقال : إن **الدين** طاعة رجل ، وهو الذى لديه العلم بالظاهر والباطن ، ومن ثم أولّ الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك على رجال مثل **علىّ** ، **ومحمد بن الحنفية** الذى ورث عنه وحلّ فيه العِلْم بعده . وحَمَلَ علىَ ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل .



كينوية

مذهب **المجوس** الذين زعموا أن الأصول ثلاثة : النار ، والأرض ، والماء ، والموجودات حدثت من هذه الأصول دون الأصلين اللذين أثبتهما الثنوية . وقالوا النار نورانية وخيّرة ، والماء ضدها فى الطبع ، فما كان من خير فمن النار ، وما كان من شر فمن الماء ، والأرض متوسطة والكينوية تعصبهم للنار بشدة .



كيومرثية

مذهب المجوس الذين قالوا **كيومرث** هو آدم عليه السلام ، وتفسير كيومرث هو الحيّ الناطق ، وكان رجلاً فى الدنيا قتله **أهرمن** إله الظلام ، ونبت من مسقطه رجل يقال له **دبياس** ، ومن أصل دبياس خرج رجل يسمى **ميشه** ، وامرأة تسمى **ميشانة** ، وهما أبوا البشر . وزعموا أن الله أو إله النور « **يزدن** » خيّر الناسَ وهم أرواح بلا اجساد ، بين أن يرفعَهم عن مواضع **أهرمن** ، وبين أن يُلبسهم الأجساد فيحاربوا أهرمن ، فاختاروا ليس الأجساد ومحاربة أهرمن على أن تكون لهم النُصرة من عند الله أو إله النور يزدان ، والظَفَر بجنود أهرمن ، وعند الظفر به وبجنوده تكون القيامة والخلاص .

***

باب اللام



اللاأدرية

Agnosticismo; Agnosticismus; Agnonsticisme; Agnosticism

بمعناها العام وجهة النظر التى تنكر إمكان التأكد من وجود الله . ومع أن تاريخ اللاأدرية بهذا المعنى يرتبط بالشكية ومن ثم تصبح اللاأدرية مذهباً قديماً ، إلا أن العالم الإنجليزى **توماس هكسلى** (١٨٢٥ - ١٨٩٥) كان أول من صاغ اصطلاحها ، ولم يُستخدَم بشكل واسع كما استُخدم فى القرن التاسع عشر ، وفى المناقشات الحامية التى جرت بين جماعات اللاأدريين من ناحية وبين المثبتين لوجود الله من ناحية أخرى . واستخدمه البعض بمعنى أن **اللاأدرى** هو القائل بمحدودية العقل ، والرافض لاستخدامه فى مناقشة مسائل الألوهية ، والمدرك لتهافت كل الحجج على وجود الله ، ويترتب على ذلك أن اللادرى يعلّق الحكم على وجود الله فلا ينكره ولا يثبته . غير أن طائفة من اللاأدريين وجدوا فى محدودية العقل ذريعة لعدم الخوض فى مسائل الدين ، والاعتقاد مع ذلك فى وجود الله لما فى هذا الاعتقاد من فوائد خُلقية واجتماعية ، وعلى رأس هؤلاء كان **كنط** فى « **نقد العقل النظرى** » . وقد دفع الاختلاف بين نظريات الخلق فى التوراة وما انتهت إليه الكشوف العلمية إلى الموقف اللادرى ، لكن سبنسر رأى أن منطلق الكتب الدينية ومجالها غير منطلق ومجال العلوم ، ولا يجوز مقارنة إخبارات الكتب الدينية وهى معلومات على سبيل المجاز ، بمعلومات العلوم وهى نتائج استدلالية تعتمد على عقل مشكوك فى قدراته المطلقة . ولم تكن اللاأدرية عقيدة بقدر ما كانت منهجاً فى التفكير . وينصح **هكسلى** بمسايرة العقل مهما كانت النتائج النهائية التى يتوصل إليها ، ولكنه مع ذلك يحذّر من الركون نهائياً إلى هذه النتائج . وأدانت الوضعية الموقف اللاادرى ، وقال آير فى كتابه « **اللغة والحقيقة والمنطق** » (١٩٢٦) أن لغة اللاادريين لا تنقص فى لغوها عن لغة المؤمنين ، فكلاهما يتحدث عن أشياء يستحيل الاستيثاق من صدقها والتدليل عليها ، فإذا كانت كلمة الله لا مدلول لها ، فإن عبارة « ربما كان الله موجوداً » التى قد يقولها اللاأدرى ، ليست بأقل لغواً منها .



مراجع

- Huxley : Agnosticism and Christianity.
- J.S.Mill : Three Essays on Religion.
- Leslie Stephen : An Agnostic Apology.



لابريولا « أنطونيو » Antonio Labriola

(١٨٤٣ - ١٩٠٤) أول أستاذ فلسفة جامعى يعتنق الماركسية فى الفكر الإيطالى ، وراسَلَ إنجلز حتى وفاة الأخير ، ولم تُؤثَر عنه إلا مقالات جمعها اثنان من مريديه ، هما سوريل

في فرنسا بعنوان «بحث في المفهوم المادي للتاريخ **Essais sur la conception matéria- liste de l'histore**» (١٨٩٧)، وكروتشه في إيطاليا بعنوان «بحث في الاشتراكية والفلسفة **discorrendo di socialismo e di filosofia**» (١٨٩٧)، وكانا أول كتابين في الماركسية من وجهة نظر فلسفية بحتة بقلم فيلسوف أكاديمي، وبسببهما وُصف **لابريولا وسوريل وكروتشه** بأنهم **الثالوث المقدس للماركسية اللاتينية**، ولكن تلاميذ لابريولا أخذوا يستمدون عنه في تفسيره، وكانوا يستشهدون بأقواله في تكفير بعضهم البعض، حتى أن **جرامسكي** رفع شعار «**العودة إلى لابريولا**» سنة ١٩٥٠، باعتبار أن ماركسيته هي الماركسيّة النقية. وأعلن لابريولا انشقاقه على سوريل وكروتشه، ووصف التنقيح الذي توفّرا عليه للماركسية بأنه مؤامرة دولية ينظمها «**جواسيس الشرطة العلمية**» فكان أول تعبير فلسفي من نوعه!

●●●

لابروير «يوحنا دى»

Jean de La Bruyère

(١٦٤٥ - ١٦٩٦) فرنسي، وُلد بباريس، من الطبقة البرجوازية، لكن عمله كان وسط الطبقة الارستوقراطية، واشتهر بكتابة «**شخصيات Caractères**» (١٨٨٢)، ويشتمل الفصل الأخير على دفاع عن الدين ضد المفكرين الأحرار، ويسوق الأدلة على وجود الله، وما أحوجنا إلى ترجمته وإهدائه إلى مفكرينا الملحدين



لابيرتونيير «لوسيان»

Lucien Laberthonnière

(١٨٦٠ - ١٩٣٢) فرنسي، ومن البارزين في **الحركة الدينية العصرانية**، ولو أن آراءه جرّت عليه نقمة الكنيسة فحظرت نشر كتبه سنة ١٩١٣. وهو يرى أن **الفلسفة الحقّة** هي التي تعطي الحياة معنى، وتنير للناس مسالكهم. ويقول في كتابه الرئيس «**الواقعية المسيحية، والمثالية الإغريقية Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec**» (١٩٠٤) أن الفلسفة الإغريقية مثالية، لأنها تدعو إلى نموذج من الحياة طابعه التأمل، ولا تهتم إلاّ بالماهيات المجرّدة، وتتصور الله متباعداً عن خَلْقه، ولكن الفكر المسيحي يدعو إلى **الحياة الفاعلة**، وإلهه إله مـ[illegible]ث للناس، ولذلك فهو واقعي. ولا يحاول لابيرتونيير التوفيق بين الإيمان والعقل، ويدين التوماوية لاتجاهها هذه الوجهة التأليفية، ويقول إن **مهمة الفيلسوف** هي المفاضلة والاختيار بين الطريقين، وإن كان هو نفسه براجماتياً، ولذلك يعترف بتأثير الفلسفات الفاعلة عليه، وخاصة عند **مين دي بيران، وإتيان بوترو، وموريس بلونديل**، أي الفلسفات التي تدعو إلى العمل، ويعاف الفلسفات العقلية والتأملية. وهل الإيمان إلاّ

تصديقٌ وعملٌ؟ «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» ، وكانت هذه دعوة لابيرتونيير . وما أقربها إلى الإسلام !

●●●

لاروميجيير «بطرس»

Pierre Laromiguière

(١٧٥٦ – ١٨٣٧) مدرسّ فلسفة فرنسي ، من تلاميذ كوندياك ، ومن أصحاب الإيديولوچيين ، ولكنه انصرف عن تعاليم كل منهما في بعض المواضع ، وكان شديد الحياء فرفض التقدم لزمالة الأكاديمية الفرنسية ، واكتفى بإلقاء المحاضرات في الجامعة ، وكان من تلاميذه فكتور كوزان ، وتيودور چوفروى ، وله كتاب «مفارقات كوندياك Sur les paradoxes de Condillac» (١٨٠٥) . ويرفض لاروميجيير سلبية العقل التي قال بها كوندياك ، ويحتج بانه لو كانت كل أفكارنا تعديلات ندخلها على المادة المحسوسة التي تفرضها علينا الأسباب الخارجية لكان من المستحيل ان نفسر عمليات الانتباه والمقارنة والاستدلال – فهي عمليات فاعلة وليست منفعلة . وهناك فارق بين ان أرى وأنظر ، وأن استمع وانصت . ولا يمكن ان نفرّق بينها إذا كانت النفس منفعلة فقط ومتلقية للمثيرات الحسية . والفاعلية في الإدراك وفي الإرادة . وتتناظر فاعليات الإدراك الثلاث السابقة مع فاعليات الإدارة الثلاث : الرغبة والتفضيل والحرية . ونالت فاعلية النفس استحسان معاصرى لاروميجيير لأنها أعادت إليهم الإيمان بقيمة الإنسان ، والتي كان كوندياك قد زعزعها، ولكنه اتفق مع كوندياك على أن رسالة الفلسفة هي تحليل الأفكار . وطبع كتابه «دروس في الفلسفة Lecons de philosophie» ست مرات بين سنتي ١٨١٥ و ١٨٤٤ ، وكان رائعاً في أسلوبه فيه ، وفي شروحه الميسرة ، وما يزال الكتاب كذلك .

●●●

لاس «إرنست» Ernst Laas

(١٨٣٧ – ١٨٨٥) ألماني ، كان أستاذاً للفلسفة بجامعة ستراسبورج ، وكفيلسوف كان متوسط المكانة ، وأهم كتبه «المثالية والوضعية Idealismus und Positivismus» (١٨٨٤) يجمع فيه بين التجريبية المحدثة والكنطية وضعيته لا تشبه في شئ وضعية كونت ، ولا يذكره إلا لماماً ، ويُقصر المعرفة على معطيات الخبرة الحسية ، ولكنه يقول بوعى مثالي تتجاوز موضوعاته موضوعات الحس .



لاشلييه «چول» Jules Lachelier

(١٨٣٢ – ١٩١٨) فرنسي ، تعلّم بمدرسة المعلمين العليا ، واشترك مع أستاذه رافيسون في تأسيس الحركة الروحية في الفلسفة الفرنسية . وهو يردّ الأشياء إلى الظواهر ، والظواهر إلى احاسيس ، والعالم الخارجي إلى فكر ، ولكنه

يقول بموضوعية العالم الخارجي ، ومردّ الظواهر قانون الأسباب الكافية ، يفسّر به انتظام الظواهر وتواترها واتجاهها من البسيط إلى المركب والانسجام والاتفاق الذى يميّز تركيبها ، انسجاماً واتفاقاً يتجه بالأجزاء إلى فكرة الكل ، ويجعل من الكل فكرة تسيطر على الأجزاء وتحدثها ، ويفسّر ذلك كله بمبدأ العلل الغائية . ويشكل المبدءان أساساً لاستقراء يقول به **لاشلييه** ، يستمده من تجارب الحياة ، ويرى أنه يعبّر عن غائية فى الطبيعة .

وتتدرج الكائنات فى سُلّم التطور بالنسبة لارتقاء تركيبها بما يتسم من تعقيد وانتظام وانسجام إعمالاً **لقانون العلل الغائية** ، والإنسان أرقاها بما له من قدره على التجريد والتعميم، ثم بما له من حرية على اختيار وسائل وغايات نشاطاته ، فالحرية شرط كل فعل ، ومن خلال الإنسان ينفذ مبدأ العلل الغائية و**الحرية** التى هى شرطه ، إلى مملكة الحياة النامية ومملكة الظواهر البسيطة التى تحكمها الآلية، وبدون الحرية لا يمكن فهم الآلية أو الغائية، ومن ثم فإن مبدأىّ الأسباب الكافية والعلل الغائية اللذين يقوم عليهما القياس، يقومان هما نفساهما على الحرية، والحرية هى خاصة الفكر الأولى .

●●●

مراجع

- Oeuvres de Lachelier. 2 vols.
- G. Noël : La Philsophie de Lachelier.

●●●

لافروف «بيوتر لافروفتش»

Piotr Lavrovitch Lavrov

(١٨٢٣ - ١٩٠٠) روسى ثورى ، كان من المنظّرين الكبار للحركة الشعبية الروسية فى زمنه ، ورائد لوضعية خاصة بالروسيا فى القرن التاسع عشر . وميلاده فى مليخوف من أسرة بورچوازية ، وكان أبوه ضابطاً ، وتعلّم لافروف ليتخرّج ضابطاً ومعلماً فى مدرسة المدفعية ، وكان يكتب الشعر ، ثم راح يعرك الفلسفة ويدعو إلى أفكار ليبرالية شككت فيه السلطة فقُبض عليه سنة ١٨٦٦ واستُبعد من بطرسبرج إلى الأقاليم ، فهرب إلى باريس ، ولعب دوراً مهماً فى كومونة باريس سنة ١٨٧١، وعرف **ماركس وإنجلز**، وصار صوت الماركسية فى خارج روسيا وخاصةً باريس ، وفيها توفى . وكان قبل ذلك قد قرأ فورييه، وبرودون، وهيرزن، فى الاشتراكية، ولكنه مال أكثر إلى **الوضعية** عن المادية ، ولكن وضعيته كان يقتدى فيها بالألمان وليس بكونت ، ثم مال إلى **هيجل** وصار واحداً من الهيجليين الشبان ، واعتقد فى الفلسفة أنها نشاط إبداعى يوحّد بين جميع فروع المعرفة ، وأنه فى فلسفته يجعل من **الإنسان** معياره الوحيد ، وهو مركز الفلسفة والمدار الذى تدور عليه ، وأبان أنه مهموم بالإنسان ، وأن تفكيره كله منصّب عليه ، وأن كل إنسان يبحث عن

اللذة ويسعى إلى تحصيلها ، ولكنه بالثقافة يرتقي وتصبح لذته في ممارسة الأخلاق ، وأن تكون له كرامة . ورغم أن الواقع هو الذى يجعل هذا الإنسان أو ذاك يفكر بهذه الطريقة أو تلك ، إلا انه كل إنسان تتكون لديه باختياره ، شخصيته الحرة المستقلة التى يريد بها ويختار ويفعل ، والسبب فى ذلك هو الملكة النقدية فى الإنسان فهى التى تستحثه باستمرار إلى أن يتطور للأحسن ، وأن يتضامن مع الآخرين ويتعاون معهم ، ولذلك فلن تتحقق العدالة فى هذا الكون إلا عن طريق ثورة جماعية اشتراكية، هدفها تكوين مجتمعات كمجتمعات القرية ، الزراعة فيها اشتراكية ، ومنتجات العمل اشتراكية .

مراجع

- Zenkovsky : Istoria Russkoy Filosofi. 2 vols .



لاڤيل «لويس» Louis Lavelle

(١٨٨٣ - ١٩٥١) فرنسى ، من خيرة ممثلى فلسفة الروح Philosophie de l'esprit والفلسفة الوجودية الفرنسية . ولاڤيل من مواليد سان مارتن دى ڤلميريال ، وعلّم الفلسفة بالسوربون والكوليج دى فرانس ، وقال إن كل تفكير فلسفى هو فى جوهره فى الذات لا فى العالم الموضوعى ، وفلسفته الوجودية أشبه بفلسفة ياسبرز منها بفلسفة سارتر ، فسارتر لا يتواصل بالفلسفة الفرنسية وإنما بالفلسفة الألمانية ، وأما لاڤيل ففلسفته فيها استمرارية مع فلسفات مالبرانش ، ومين دى بيران ، وهاملان ، وبرجسون ، وبلوندل. والميتافيزيقا عنده هى علم النفاذ روحياً إلى الذات ، فلكى نعرف عن أنفسنا لابد من أن نتحوّل إلى الوعى نستبطن به أنفسنا والعالم، ونحن نعى أننا جزء من العالم ، ونشارك فيه، وأنه فى داخلنا وخارج عنا هناك الله المطلق اللانهائى. ومن مهمام الوعى أن يكشف ما بين الذات والله . والإنسان ، وهو المحدود ، يفعل ويعى أنه يشارك مع اللانهائى ، ومن خلال ذلك تتحدد هويّته الروحية. والحرية هى جوهر الإنسان ، وصميم الروحانية هو العمل باستمرار للتحرر من السلبية ، ونحن لا نصبح بشراً كاملين إلا إذا عشنا حياتنا تلقائياً وبشكل طبيعى ، نفكر وننظم كل شئ بتعقّل . ورسالتنا فى الحياة وقد اكتشفنا الجزء الروحانى فينا هى أن نوائم بين ذواتنا الكاملة وهذا الجزء الحسن منا . وتَمثُّل عملية البحث عن الذات ، وضبط إيقاعها والتنسيق بين أجزائها ، هو ما نتمثله من حياة روحية لذواتنا . ولاڤيل له مؤلفات كثيرة ، منها : « جدل العالم المحسوى La Dialectique du monde sensible» (١٩٢١) ، و « جدل الأزل الحاضر La Dialectique de l'éternel présent » (١٩٢٨) ، و « الحاضر الكامل La Présence totale» ، و « إمكانات الذات Les Puissances du moi» (١٩٣٩) ، و « غلطة نرجس

L'Erreur de Narcisse، (١٩٣٩) .

●●●

مراجع

- P. Foulquié : L'Existentialisme .

●●●

لالاند ،أندريه، André Lalande

(١٨٦٧ – ١٩٦٤) فرنسي ، تخرّج من مدرسة المعلمين العليا ، وكان استاذاً للفلسفة بجامعة باريس ، واستاذاً للفلسفة بالجامعة المصرية ، وتلقى عليه الفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى ، وأشرف على رسالته للماجيستير . اهم كتبه «المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة Vocabulaire technique et critique de philosophie» (١٩٢٦)، و«نظريات في الاستقراء والتجريب Les Théories de l'induction et l'expérimenataion» (١٩٢٩) ، و «أوهام التطور Les Illusions évolution-nistes» (١٩٣٠)، و«العقل والمعايير La Raison et les normes» (١٩٤٨) .

ولالاند عقلانى ، نَقَض نظرية سبنسر فى الارتقاء والتطور التى تقول بان الكائنات تترقّى من التجانس إلى التنوّع . وقال بنظرية عكسية مؤداها ان قانون الحياة ليس التطور évolution ولكنه الانحلال dissolution أو التطور العكسى ، اى من التنوّع إلى التجانس. والانحلال هنا ليس بالمعنى السلبى ، ولكنه يفيد الترقّى والتطور، ولذلك استغنى لالاند فيما بعد عن كلمة الانحلال التى يُساء فهمها ، واستخدم كلمة involution عكس évolution ، بمعنى التطور إلى الوحدة والتجانس ، أو التطور من الاختلاف إلى التشابه assimilation، فالملاحظ ان الكائنات تحدوها المحافظة على نفسها من تنازع البقاء ، ومن التغيّر ، وأن الجماد يخضع لقانون تناقض التفاوت بين الطاقة والكتلة ، وان الحياة عموماً مآلها الموت ، وان الموت هو النهاية المحتومة لكل غزو وفتح وتمايز ، وأنه مبدا يساوى ويوازن بين الجميع . ومع ان هذا النكوص لاترضى عنه الغريزة الحيوية لانه يقضى على الحياة ، فإن العقل يرضى عنه ، لانه يدرك الحركة ويبحث عن المتشابهات ، ولا يفسر الاشياء إلا إذا ردّها إلى نوع من الوحدة وضربٍ من المساواة ، وإذا كان الانفعال يفرّق بين الناس ، فالعقل يؤلف بينهم ويوحّد أفكارهم ، ومن ثم يسعى العقل فى مدارج التطور سعياً يضاد فى اتجاهه لسعى الغريزة الحيوية ، حيث قانون الغريزة والصراع والتنافس والتنازع والتمايز ، وقانون العقل التشابه والتوحيد والقضاء على الفردية والآنانية ، ولذلك يطلق لالاند على ما يذهب إليه داروِن وسبنسر من آراء تؤكد إثراء الحياة واتجاهها صوب الاحسن **أوهام التطور الشائعة التى يتردّى إليها العصر** ، ويصف طريق العقل بانه طريق مغاير لما يذهب إليه دُعاة التطور ، لانه بدلاً من إقامة العلاقات على القوة والسلطة والغزو والقسر

والقهر يقيمها العقل على العدالة والمساواة والمحبة والحرية . ويعارض لالاند القول بان المعقولات مستفادة من التجربة ، وان مفهومها دائم التغير ، ويردّها إلى مبدأ ثابت هو العقل المكوِّن raison constituée، أما مجموعة المبادئ او المعقولات فهي العقل المكوَّن raison constiuante، والأول ثابت وهو المبدأ الواضع للقيم والمعايير والقواعد، وإرادته إرادة توحيد، وغايته التجانس والتوفق، والثاني قابل للتغير. وهذا العقل الثاني هو الذي يقصد إليه التجريبيون حيث يتحدثون عن التغير الدائم لمفاهيم المعقولات، ومن ثم ينكرون قيمة العقل.

وكان المعجم الفلسفي محاولة من لالاند لتحقيق التوحيد الفعلي بين العقول بإيجاد لغة واحدة يتفاهم بها المفكرون فيتشابه تفكيرهم وتتوحد إرادتهم.

●●●

لامارك «شيفاليه» دي

Chevalier de Lamarck

(١٧٤٤ - ١٨٢٩) عالم نبات فرنسي تحوّل إلى دراسة الحيوان ، وصاغ اول نظرية شاملة في الارتقاء . وكان قد تعلّم ليكون قسيساً ، ثم انصرف إلى الجندية ، وتحوّل من بعد إلى الطب ودراسة النبات ، وألّف اول موسوعة علمية في النباتات الفرنسية ، وكانت له مدخلاً إلى أكاديمية العلوم ، وعيّن سنة ١٧٩٤ استاذاً لعلم الحيوانات اللافقرية ، وبدأ ينسج نظريته حتى عام ١٨٠٢ ، وينشرها على أجزاء في كُتب هي: «نظام الحيوانات اللافقرية» (١٨٠١)، و«بحوث على تنظيم الأجسام الحية» (١٨٠٢) ، و«فلسفة الحيوان Philosophie Zoologique» (١٨٠٩ - ١٨٣٠ جزءان)، و«التاريخ الطبيعي للحيوانات اللافقرية» (من ١٨١٥ إلى ١٨٢٢ سبعة أجزاء) . ولم تنل كتبه حظها من الرواج ، ومات في الخامسة والثمانين ، أعمى ، فقيراً منسياً ، ودفنت جثته في مقابر الفقراء ، مجهولاً من الجميع !! سبحان الله !

وفي رأيه أن الكون ، في مجمله سّر من الاسرار ، وأن له خالقاً يديره بالقوانين ، وأنه يسير إلى غاية ، وأن خالقه وحده أعلم بها ، وأن الخالق خلاف خَلْقه ، كما أن الساعاتي خلاف الساعة التي يصنعها ، ولذلك أمكن النظر في خَلْق الله باستجلاء قوانين الطبيعة . وكان لامارك يطمع أن يتناول هذه القوانين بالبحوث والكتابة، واقتصر على دراسة الأحياء ، وأطلق على العلم الذى يُعنى بها علم البيولوجيا (١٨٠٢).

واقنعته دراسته الجيولوجية أن الأرض مرّت منذ زمن بعيد باطوار، خاصةً سطوحها. واقنعته كشوف الحفريات أن الحياة بدأت أيضاً منذ أزمان سحيقة، وأنها مرّت بأطوار كذلك. واستنتج من وجود الكائنات الدقيقة اللافقرية

انها ربما كانت أصل الحياة النباتية والحيوانية ، وأن هذه الكائنات نفسها تخلّقت من المادة الغُفْل بالتوالد الذاتي وبفعل قوى الطبيعة من حرارة وغازات وابخرة ، وأن الحياة الحيوانية والنباتية توالدت كلٌ من جيل مختلف ، وتطورت من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والأكثر تعقيداً ، وهو الإنسان ، وأن الإنسان صار المعيار الذى يقاس إليه انحطاط أو كمال الحيوان ، وأن الارتقاء يستمر من جيل إلى جيل طالما البيئة ثابتة ، لكنها عندما تتغير تتوالد أجيال تخرج عن خط الارتقاء ، وتنحرف فى شكلها إلى اشكال جديدة تتلاءم بها مع البيئة أو البيئات المتغيرة. ويرُجع لامارك السبب إلى سوائل بدنية فى الكائن الحيّ تسرى فى أعضائه، وتتاقلم الكائنات الأولية التى لا تتمتع بمَلكة شعور مع البيئة بطريقة آلية ، ولكن الكائنات العليا التى تشعر بالرغبة أو الحاجة مع تغير البيئة، يثيرها الشعور بالحاجة ويحرّك سوائلها الداخلية فى اتجاه العضو الذى به يكون إشباع الحاجة، فإذا لم يكن هذا العضو موجوداً فإن هذه السوائل تعمل بالتدريج على استيلاده مع استمرار الحاجة وإلحاحها ، فإذا تواجد العضو عملت على تحسينه ، ونقله إلى الاجيال التالية . وهذا هو ما حدث مع الإنسان عندما انفرق عن الحيوانات شبه القردية بتولّد العقل فيه.

واهل العلم يعيبون فى هذه النظرية القول بالآلية فى الحياة النباتية وبالغائية فى الحياة الحيوانية ، فكأن لكل حياة قانون ، والقول بأن الطبيعة لم يحدث أن استغنت عن نوع عن الانواع بالرغم من وجود حفريات تثبت انقراض انواع كثيرة ، والقول بوجود خط ارتقائي وآخر انحرافى بفعل التأثيرات الجانبية ، والقول بوراثة الصفات المكتسبة. وهو ما تدحضه العلوم العصرية ، ويبقى أن لامارك كان أول من نبّه إلى القوانين التى تحكم الحياة العضوية وتطورها. وقبل ذلك، وبعد ذلك - فوق كلّ ذى عِلم عليم!



لامبرت «يوحنا هنرى»

Johann Heinrich Lambert

(١٧٢٨ - ١٧٧٧) المانى ، ولد فى مولهوز بالالزاس ، واشتهر بكتابه **«الأورجانون الجديد Nues Organon»** (١٧٦٤) ، وهو نظريته فى المعرفة الاحتمالية التجريبية ، ويضم قواعد للتمييز بين الظواهر الذاتية والحقيقة الموضوعية ، ونزعته ظاهراتية .



لاموت لوفاييه «فرانسوا دى»

Francois de La Mothe Le Vayer

(١٥٨٨ - ١٦٧٢) شكّاك فرنسى ، بنى فلسفته على دفوع **سكستوس إمبريقوس، ومونتانى**، وكان أكثر فلاسفة القرن السابع عشر

تطرفاً فى عدائه للنزعة العقلانية ، ولايوجد ما نقوله عنه اكثر من ذلك .

●●●

لاميترى «چوليان أوفراى دى»
Julien Offray de La Mettrie

(١٧٠٩ - ١٧٥١) فرنسى ، درس الطب بجامعة باريس ، وتحوّل إلى الفلسفة ، واعتنق المادية ، واثار كتابه «التاريخ الطبيعى للروح **L'Histoire naturelle de l'âme**» (١٧٤٥) عاصفةً من النقد بما تضمن من آراء مادية وإلحادية، مما اضطره إلى الهجرة إلى هولندا، واستدعاه فردريك الاكبر وعيّنه عضواً باكاديمية . العلوم ببرلين ، وطبيباً وقارئاً خصوصياً للملك. وهو ينكر الروح إلاّ إذا كان المقصود بها انها القوة المحركة **la force motrice** فى المادية، ويقول إن اشكال المادة هى عالم الحيوان والنبات. وفى كتابه «الإنسان آلة **L'Homme machine**» (١٧٤٧) يقول إن حالات الروح تتماثل وحالات البدن، وانه فى الحقيقة لايوجد إلا البدن فى حالة ، وبدلاً من ان نقول الروح نقول الحياة. وفى كتاب «مقال فى السعادة **Discours sur le bonheur**» (١٧٥٠) يصف الخير الاسمى بانه ما يجعل الإنسان الآلة فى امثل حالاته. ومات لاميترى بالتخمة، واستغل أعداؤه ذلك ليسخروا من نتائج ماديته!!

●●●

لامينيه «هوج فيليسيته روبير دى»
Hugues Félicité Robert de Lamennais

(١٧٨٢ - ١٨٥٤) فرنسى ، ثورى ، رفض ان يؤمن بالوهية المسيح ، وقال بوحدة إنسانية كوحدة الكنيسة ، ولكنها كنيسة بدون البابا والكهنوت والخرافات عن الثالوث . وشارك الثورة الفرنسية ، واصدر صحيفة «المستقبل **L'Avenir**» يدعو الشباب المؤمن من الفقراء، بامل ان يستثمر جهودهم الضائعة فى خدمة الدين فى خدمة الشعب، وافلح ان يجنّد الكثيرين لهذا العمل ، وكوّن منهم كتائب تشبه كتائب الجهاد ، وناصر الثوار فى كل بلاد العالم، وقال إن الكاثوليكية التى يؤمن بها هى ان تصبح السلطة للشعب، وان يحكّم الناس العقل لا الخرافة، وأن يعيشوا مستقبليين وليسوا سلفيين. ووصف الكنيسة الكاثوليكية بانها مؤسسة منهارة، وان البابا إنسان قد عمى بصره، وغشى عقله، وران على قلبه ، وانه لا البابا، ولا المسيحية هما اللذان سيخلّصان الإنسان، وإنما سيخلّصه العقل والثورة على الماضى والقيود، وعلى العبودية الاعتقادية، وأن الشعوب وحدها هى التى ستنهض بهذا العبء وليس الله ، فالله يساعد مَنْ يساعد نفسه، والإنسان لو عرف الله فى نفسه فسيقوم بما هو واجب عليه. وللامينية مؤلفات كثيرة لعل أبرزها «مقال عن اللامبالاة فى موضوع الدين **Essai**

sur L'indifférence en matière de religion» (أربعة أجزاء ١٨١٧ – ١٨٢٣) ، وهذا الكتاب هو الذى نبّه إليه أولاً ، وثار الجدل حوله ، فاتبعه بكتابه «دفاع عن مقال اللامبالاة Défense de l'essai sur L'indifférence» (١٨٢١) ، ثم كتاب «كلمات مؤمن Paroles d'un croyant» (١٨٣٤) ، وهو الكتاب العمدة الذى أعلن به إفلاس الكنيسة والدين المسيحي ، وكما يقول فيه تولستوى إنه رَسَم به الطريق الذى بات على الإنسانية أن تتّبعه من الآن: طريق التحرّر من هذه الديانة الغريبة، أى الدين المسيحي المزعوم. وكما يقول لامنيه: إن المسيحية الجديدة هي الإنسانية، والفقراء لا يكون إنقاذهم بالكلام والوعظ وإنما بالثورة ، وأن توزع الثروة بالعدل، وأن لا تكون هناك أرستوقراطية». واستوجب الأمر أن يُقبض عليه، وأن يقضى عاماً فى السجن، وفى ظل الحكومة الجمهورية رشّح نفسه كنائب فى البرلمان ، ولكن أمله خاب أيضاً فى الجمهوريين كما خاب فى الملكيين والكنسيين، وأصدر صحيفة أطلق عليها اسم «الشعب المؤسس»، وقال عن فلسفته إنها فلسفة ما بعد الكنيسة ultramontanisme ، أو الفلسفة التى تتجاوز النظام الكنسي، ولكنه كان كمن يحارب وحده قوى عنيدة من الأضاليل، وطبقات كبيسة من الظلام الحالك السواد. وقالوا عليه «النبيّ»، واعتزل إلى أن مات ، واستحضروا له قسيساً قبل الموت فطرده من حجرته ، وتنبأ بسقوط الكنيسة، بل واندحارها، وأن يقوم حكم الشعب فى كل مكان . وخابت نبوءته!

●●●

مراجع

- M.Mourre : Lamenais , ou l'hérésie des temps modernes.

●●●

لانجه «فريدريك ألبرت» Friedrich Albert Lange

(١٨٢٨ – ١٨٧٥) اشتراكى ألمانى، تعلّم فى زيورخ وبون، وعلّم المنطق الاستقرائى فى زيورخ وماربورج، وفُصل من وظيفته لبعض الوقت بسبب ميوله الاشتراكية، واشتهر بكتابه «تاريخ المادية ونقد مغزاها الحالى Geschichte des Materealismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (١٨٦٦) الذى كان عوناً لخصوم المادية ، وعاملاً من عوامل بعث الاهتمام بكنط ، بدعوى أن النظرية المادية ليست أكثر من نظرية ميتافيزيقية وليس فيها من الواقع شئ ، وأنها لا تعدو أن تكورن محاولة للتفلسف غايتها تحقيق الفهم للعالم ، إلاّ أن أمثال هذه المحاولات البعيدة عن الواقع هى من قبيل ما يدخله فى مجال الدين والفن وليست من العلوم. ووصف لانجه المادية بأنها تفسير ميكانيكي للظواهر الطبيعية، وهى أدخَلُ فيما أطلق عليه اسم الواقعية البدائية أو الساذجة ، ثم غالى أكثر وقال إنها ميتافيزيقا قطعية. وهذا الرفض الشديد للانجه أهّله لأن يكون ضمن الوضعيين ، ولم يكن عجيباً لذلك أن يقول عن

كونت إنه الفيلسوف النبيل. وكان تاثير لانجه كبيراً على فايهنجر، وانتقده بشدة هيرمان كوهين، وبول ناتروب.

●●●

مراجع

- H. Vaihinger : Hartmann, Dühring, und Lange.

●●●

اللاهيجي «عبد الرازق»

عبد الرازق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القُميّ، توفى سنة ١٠٥١ هـ وكان تلميذاً لصدر الدين الدين الشيرازى، وامتهن تدريس الفلسفة، ومن مؤلفاته فيها: كتاب «مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للفيلسوف نصر الدين الطوسى، وكتاب «الشوارق»، وكتاب «شرح الهياكل في الحكمة المشرقية» للسهروردى، و «رسالة في حدوث العالم».

●●●

لاوتسو Lao Tseu

مؤسس التاوية Taoismus; Taoisme; Taoism، من القرن السادس ق.م ، والمظنون ان لاوتسو هو اسم الشهرة ومعناه الفيلسوف العجوز، وان اسمه الحقيقي هو لى إره Li Erh، بمعنى لى الأذن الصاغية ، او لى المطيع ، كما نقول في العربية كلى آذان صاغية، اى انى اسمع واطيع . ويقول المؤرخون ان هذه الأسماء كلها قد اكتسبها بزيارة **كونفوشيوس** للدير الذى كان فيه، وانه استمع له ووعى ما سمع ، وبعد ذلك كتب كتابه الكبير «التاوتي شنج Tao-te-ching» ، اى كتاب «الطريقة القديمة وفضائلها». ومن الممكن ان يكون معنى «لى إره» طويل الاذنين ، لان طول الاذن دلالة على الحكمة ، ولا نحسب ان هذا المعنى يختلف كثيراً عن المعنى الذى قلناه ، وهو انه لى الصاغي ، لان الذى يصغي اكثر حكمة من الذى يتكلم ولا يصغي لراى الآخرين. **والطريقة القديمة** التى يشير إليها الكتاب هى اسلوب حياة يُنصَح به للمتعبِّد الذى يريد ان يحيا طويلاً، وقيل إن لاوتسو عاش ١٦٠ سنة ، ونلاحظ ان ما يقال عنه كمعلّم وليس كإله ، وهو يعلّمنا ان نتبع الطريقة المثلى لكى نعيش الفضيلة ، وليست الفضيلة ضَعْفاً ، ولا استكانة، ولاتخاذلاً ، ولكن الفاضل هو الذى بيده ان ينتقم ولكنه يعفو ، فهو يطبّق كما نقول امثولة العفو عند المقدرة ، ولذلك فإن الطريقة تعلّمنا كذلك كيف يمكن أن نكون اقوياء بممارسة الرياضة والتغذية المتكاملة ، ولكننا رغم القوة فإننا لانسلك كجبّارين فى الارض ، ولكننا نستخدمها لخدمة الناس والحياة ، والتاوى إنسان رقيق كالطفل والمراة ، وكنَسْمة الهواء والماء الجارى ، وهذه الرقّة هى فى حقيقتها قوة وليست ضعفاً ، لانها على طريقة التاو ، اى تُؤدّى

بالشكل الطبيعي .

●●●

لايبنتس «جوتفريد وليام»

Gottfried Wilhelm Leibniz

(١٦٤٦ - ١٧١٦) ألماني ، وُلد بلايبتسج، وكان أبوه أستاذاً بجامعتها ، وأمُّه إبنة أستاذ بها، ومات أبوه وهو في السادسة ، وكان لايبنتس شغوفاً بالقراءة ، ووجد في مكتبة أبيه ما يرضي تطلعه ، وكان عمره عشرين سنة وقت ان تقدّم لنيل الدكتوراه في القانون ، فرفضته الجامعة لصغر سنه ، واضطر إلى الالتحاق بجامعة التدروف ونال منها الدكتوراه . وتقلّد عدة وظائف ، وارتحل إلى عدة مدن ، واستقر في بلاط أمير هانوفر إرنست أوجست ، وكانت امرأته ، وابنته صوفيا شارلوت ، من مريديه . وكان دائم التردد على برلين في حياة صوفيا شارلوت التي صارت ملكة على بروسيا ، وأسّس بها الجمعية العلمية التي صارت أكاديمية من بعد ، وانتخب رئيساً لها مدى الحياة . واختير عضواً بالجمعية العلمية بلندن . كان شغوفاً بالبحث العلمي ، توّاقاً إلى توحيد المذاهب المسيحية ونشر السلام بين الأمم . واخترع آلة حاسبة مُحسَّنة على آلة باسكال ، وزاد بها على الجمع والطرح استخراج الجذور والضرب والقسمة . وارتحل إلى باريس ولندن وأمستردام وجنيف وإيطاليا ، وكان يلتقي بفلاسفتها ورجال الفكر بها، وعرف مالبرانش وأنطوان أرنو ولم وسبينوزا، ودخل معارك فكرية، عارض فيها ديكارت ومالبرانش ونيوتن، وجرّت عليه معارضاته لنيوتن حقد الكثيرين. ونسب إلى نفسه اكتشاف حساب الفوارق، وسفّه الرأى القائل أن نيوتن مكتشفه، ويبدو أن الاثنين اكتشفاه في وقت واحد دون أن يدرى أحدهما عن الآخر شيئاً، ومع ذلك كانت طريقة لايبنتس في تدوين الرموز أيسر، وما تزال طريقته هي المستعملة حتى اليوم، ومع ذلك كان المثقفون يميلون إلى اعتبار نيوتن هو المكتشف، وهو إجحاف بحق لايبنتس شبيه بالإهمال الذى عاش فيه في أواخر أيامه، فقد فرضوا عليه أن يستمر اميناً لمكتبة هانوفر وأن لايبرحها إلى مكان آخر. ودوّن اكتشافاته في المنطق الرمزى، وظلت مخطوطاته مدفونة في المكتبة حتى تبينّوا أمرها أخيراً، وكان على المناطقة أن يعيدوا لهذا السبب اكتشاف ما سبق له اكتشافه. ولم تُنشَر كثير من كتبه ولاقت الصدود. وعندما مات لم يمش أحد في جنازته ممن عمل معهم في بلاط هانوفر او المكتب! ولم تؤبنّه جمعية برلين أو لندن العلمية رغم رئاسته للأولى وعضويته بالثانية! ولم تذكره بالخير إلا أكاديمية باريس. ولم يتم إحصاء مؤلفاته ومراسلاته حتى اليوم! وكانت كتاباته بالفرنسية واللاتينية، لأن الألمانية لم تكن لغة الفكر بعد. وكان أهم كتبه التي يتكامل بها مذهبه. «مقال في الميتافيزيقا Discours de métaphysique» (١٦٨٦) ، و «محاولات جديدة في الفهم الإنساني Nouveaux essais

sur l'etendement humain » (١٧٠٥) يردّ به على « **محاولة في الفهم** » لجون لوك ، غير ان وفاة لوك عام ١٧٠٤ منع لايبنتس من نشره ، ولم يُطبع إلا عام ١٧٦٥ ، و « **محاولات في العدالة الإلهية تتناول خيرية الله وحرية الإنسان وأصل الشرّ Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal** » (١٧١٠) استوحاه من مناقشاته مع المدعوّة **صوفيا شارلوت** حول مسائل حرية الإرادة ، والشرّ ، وتبرير خلْق الله للعالَم ، ومعظمها مسائل أثارها **بايل Bayle**، ووجدها لايبنتس فرصة يستعرض فيها معارفة وقدرته على النقاش ، وكان موهوباً في أسلوبه ، ولم يكن قد احترف الفلسفة بعد ؛ و « **المونادلوجيا Monadologie** » أو **علم الجواهر الروحية** (١٧٢٠). وكانت له مراسلات كثيرة، اهمها بالإجماع مراسلاته مع **صاموييل كلارك** حول مسائل الزمان والمكان والمادة ومبدأ السبب الكافي، وتلقي ضواءاً على خلافه مع نيوتن؛ ومراسلاته مع القسيس الجزويتي دي بوس، وكانت قد بدأت حول مشاكل فهم أجزاء من مذهبه وانتهت بشروح في الدين والتجسيد.

وتستوقفنا في فلسفة لايبنتس محاولاتها **التوفيقية** ونزعتها **التأليفية** بين مختلف المذاهب والفلسفات والنظريات. وربما كان التشابه بينه وبين **نيوتن** من باب اقتباساته التاليفية، وكانت هذه الخاصة فيه من صغره، فالأشياء عنده أعداد يردّها إلى أصغر منها أو يبني عليها كما يفعل في القسمة أو الضرب، بمعنى أنه يهوى أن يستخلص من المعاني المركبة ما هو أبسط منها بعملية تحليلية حتى يصل إلى المعاني الأبسط، أو ان يبني على المعاني الأبسط ويصل إلى المعاني المركبة، فالمعاني البسيطة أو المعاني الأولى هي معياره لتبيّن صدق أية قضية. وهو يفترض قيام علاقة وثيقة بين الوقائع والقضايا التي تعبر عنها، وأنه في كل قضية صادقة يحتوي الموضوع على المحمول، فإذا كانت أ ب ج د مفاهيم بسيطة للغاية لا تشترك في موضوع واحد ، فإن القضية أ ب ج هي أ صادقة ، والقضية أ ب ج هي د فاسدة ، والقضية الأولى متطابقة (ضرورية) ، والثانية متناقضة (مستحيلة) . وهذا الرأي يرتبط بالبحث الذي أفنى فيه حياته عن رموز ولغة تصلح لتدوين والتعبير عن كل الحقائق، حتى في مجالي الأخلاق والجمال، وفي لغة كهذه ستبدو القضايا الفاسدة إحالات منطقية واضحة على هذه الصورة أ ب ج ليست أ أو ليست ب ، وبذلك ينمحي الاختلاف بين الناس ويحل الحساب محل الاستدلال.

وتنقسم **الحقائق** عنده إلى حقائق **ضرورية** وحقائق **عرضية**، وحقائق الرياضيات ضرورية وصادقة وفقاً لمبدأ عدم التناقض، فلا يمكن أن يكون الشئ نفسه وضده في نفس الوقت. والحقائق التجريبية عارضة ، ويأتي صدقها وفقاً لمبدأ العلّة الكافية ، أي أن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كاف . والتفرقة التي يريد لايبنتس طرحها بين حقائق المنطق والرياضيات وبين الحقائق

العرضية، وهي أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم، بينما لا تصدق الثانية إلا على هذا العالم فقط. وتعتمد الأولى على عقل الله لا على إرادته، بينما اقتضت إرادته أن تكون القضايا الثانية صادقة حين اختار أن يخلق العالم. وتؤلف الجمل عن هذا العالم نسقاً أزلياً لايمكن معه أن يصدق بعضها ويكذب بعضها. وهذا النسق يفرض نفسه فرضاً، فلو كان من الممكن أن يكون جزء من العالم على خلاف ما هو عليه لما كان من الممكن أن تظل بقية الأجزاء على ما هي عليه، فالممكن في حالةٍ ممكنٌ في كل الحالات الأخرى. ووضع لايبنتس جدولاً للممكنات شبيهاً بجدول العناصر في الكيمياء، ومنه قد يمكن أن نشتق صيغة صورة ممكنة بتركيب البسائط إلى بعضها ونكشف كائناً قد ظل مجهولاً حتى الآن. ونستطيع بفضل التركيب هذا وبممارسته على الأسماء أن نقدم موسوعة لكل المعرفة، ومنهجاً للاتصال بين كل الشعوب التي تتحدث بكل اللغات. وتعرض الموسوعة ما في الوجود من ثراء وتنوّع، وتشهد على حكمة الله وقدرته، وتُلهم التقوى والإخلاص لله. وينشئ المنهج سلاماً حقيقياً بين الدول والجماعات تستحيل معه الحرب لخير الإنسان وأمنه ورفاهيته وتقدمه.

ويقيم لايبنتس فلسفته على **نقد الفلسفات الأخرى**، فهو لم يقتنع بالصور الجوهرية التي قال بها أرسطو ونسبها إلى العقل، وسفّهها لايبنتس لتفسير الأشياء. ولم يقتنع بمفاهيم **ديكارت**، وكشف تناقضها وقصورها، فديكارت يصف الأجسام بأنها منفعلة فقط، ويتهافت قوله إذا علمنا أن الجسم يقاوم الحركة. وهو يقول إن كمية الحركة لا تنقص في الكون مع أنه يذكر أن الحركة تنتقل إلى السكون وبالعكس. ويتساءل لايبنتس عن الشأن في الجسم في نقطة من خط سَيْره، هل يكون في هذه النقطة ساكناً أم متحركاً؟ وديكارت يقول إن الأجسام منفعلة، وإذن يكون الجسم عند هذه النقطة ساكناً، وتكون حركة الجسم عبارة عن سلسلة من السكونات، وهذا خُلْف. وأصل الخطأ عند ديكارت أنه قال إن ماهية الأجسام في الامتداد. لكن لايبنتس يقول إن ماهية الأجسام في القوة، والقوة تجعل الجسم متحركاً حتى في النقطة في خط سيره، والقوة تظل موجودة بالجسم حتى في حالةِ سكونه. وينتقد لايبنتس قول **ديموقريطس** بالجواهر الفردة، فالجوهر وحده غير منقسمة، لكن الجواهر الفردة أجسام ممتدة، وكل جسم ممتد مهما صغر قابل للقسمة، ومن ثم لا يكون جوهراً، فالجوهر لا يمكن أن يكون مادياً، ومن كل ما سبق نستنتج أن الجوهر لا يمكن أن يكون وحدة حقيقية إلا إذا كان جوهراً بسيطاً لا أجزاء فيه، أطلق عليه لايبنتس اسم **الموناد monade** أى الجوهر الروحي. واللفظ يوناني معناه الوحدة، استخدمه إقليدس، وربما أخذه لايبنتس عنه. والموناد ليس مادياً، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد في مكان أو زمان، وأنه لايبيد ولا يتحطم، ولا يأتي إلى الوجود إلا عن طريق الخَلْق،

ومنه ما يكاد يكون فعّالاً فعالية تامة، ومنه ما يكاد يكون جامداً كالمادة الخالصة. وتتمايز المخلوقات وتدرج بحسب موناداتها. والله هو الموناد الفعّال فعالية تامة. وتُدرك المونادات العالم كله، غير أن لكل منها مجال إدراكه المتميز بحيث يدركه بوضوح ويدرك ما عداه إدراكاً مختلطاً. والصورة المتحصلة هي صورة العالم كما لو كانت المونادات مرآة للوجود. والجماد والنبات يدركان كما يدرك الإنسان، فالمغنطيس مثلا يدرك الحديد وينجذب إليه، وعبّاد الشمس يدرك الشمس ويغير وجهته إليها. والوجود درجات لا متناهية من الموجودات المتدرجة في الإدراك. والموناد قوة متجهة للفعل بذاتها، لكنه لا يؤثر في غيره من المونادات، وإنما تعمل كلها في توافق مثل ساعتين تتوافقان دون تفاعل، أو كجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة. ولا يفسُر هذا التوافق إلا بافتراض خالق منسّق. وما توافق النفس والجسم إلا لأن الله زوّد كلاً بقوانينه الخاصة، وناغم بين فعليهما بتناسق مسبق أزلي. وما يبدو لنا أنه تفاعل ليس إلا مظهراً دون أن يحدث التفاعل في الواقع، وليس **المكان** إلا نظام الأوضاع التي ندرك عليها الظواهر المختلفة في نفس الوقت، وليس **الزمان** إلا نظام المواقف المتعاقبة. وما المكان والزمان إلا تجريدات أو حقائق عقلية، وليسا شيئين متمايزين من المونادات وسابقين عليها كما يتوهم نيوتن، وليسا قابلين للقسمة إلى ما لا نهاية فحسب، لكنهما ينقسمان فعلاً إلى ما لا نهاية، لا إلى تجريدات كالنقطة واللحظة، لكن إلى موجودات حقيقية هي المونادات. ووجود المونادات المتميز يقوم على مجموع استعداداتها للفعل، أى على شيء باطن، وليست كل إدراكاتها حسية، لكن فيها معارف لم تأت عن طريق الحواس، هي المبادىء الضرورية أو المعاني الأولية، وإدراكاتها تتدرج من الغموض إلى الوضوح إلى التميز، ومن ثم تكون التجربة شرطاً لظهور ما كان كامناً فيها، ويكون فعلها وسطاً بين الحرية التامة والجبر المطلق، يخضع لمبدأ **السبب الكافي** الذى يعني أن الفعل المختار هو الأحسن، ومن بين الممكنات فإن ممكناً واحداً هو المحتوم طالما أن كل شيء سبق تنسيقه ويكون حكمه هو حكم الضروري. ومن سبْق التناسق، ومن ضرورة وجود علّه تجعل الممكن متحققاً، وتختار بين الممكنات، يأتي الدليل على وجود الله. وفكرة الله ممكنة ولا تناقض فيها، لأنه إذا كان هو الموجود اللامتناهي، ولا يوجد ما يحدّ ماهيته، فهو ممكن، والممكن يقتضي الوجود، فهو واجب الوجود، وهذا هو الدليل الذى يعرف بالدليل الأنطولوجي.

وما **الأخلاق**؟ إن الشّر نقص، والخطيئة فعلٌ سببه الإدراك الناقص، وعلى الإنسان أن لا يفعل بناء على إدراك ناقص، بل على إدراك متميز. والعقل الكامل هو الذى يحصل على الإدراكات المتميزة أى المعاني الكلية، وبذلك يحقق ماهيته، ويحصل بالتالي على السعادة الفعلية. والإدراك المختلط أو الناقص، أو ما نسميه الجهل هو سبب الانحراف، لكننا كلما تدرجنا من الإدراك

الغامض إلى الواضح المتميز نرتقى فى مدرج الكمال، وننـدفع إلى العمل ونرتبط بالخير، واسمى شعورنا بالآخرين وبالله، فنسعد بسعادة الآخرين، غير أن كمال السعادة فى محبة الله، واسمى مراتب الإنسان العارف بالله، المكتمّل بكماله، الناطق بلسانه، الفاعل بفعله، وليس كل إنسان مؤهلاً لذلك طبقاً لسلسلة المونادات، وتكون المونادات الكتابية ضرورية، وإذا لم يكن باستطاعة العامى أن يدرك الفضيلة إدراكاً متمايزاً فلا بأس أن يدرك ظلها.

●●●

مراجع

- Bertrand Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.

●●●

اللُكْنَوى «نظام الدين»

(توفى بمدراس ١٢٢٥هـ) **محمد عبد العلىّ** المعروف **ببحر العلوم**، السهالوى، الأنصارى، اللُكْنَوىّ، الهندى. له المصنفات فى المنطق ومنها: **«شَرْح السُلَّم»**، و**«حاشية على شرح الصدر الشيرازى للهداية»**، و**«العُجالة النافعة»**.

●●●

لكييه «جول» Jules Lequier

(١٨١٤ - ١٨٦٢) فرنسى، درس الهندسة واشتغل بالفلسفة، ولم ينشر شيئاً فى حياته، ويقارنه **جان ڤال بكيركجارد**. فلسفته اشتات من صاموبل ألكسندر، وهنرى برجسون، وبرديائيف، وبوتر، ووليام جيمس، وبيرس، وهوايتهد، وله كتاب واحد **«البحث عن حقيقة أولى La Recherche d'une première vérité»** (١٨٦٥) نُشر بعد وفاته. والحقيقة الأولى التى وجدها هى **الحرية**، فهى شرط المعرفة، ولن يكون لبحث الباحث جدوى إلا إذا كان حراً مسبقاً، لكن الحرية برهان ذو حدّين **double dilemme**، ولا بد معها من اختيار واحد من بديلين، إما **الحرية أو الضرورة**، ولن يستطيع الباحث عن الحقيقة أن ينفى أو يثبت إلا بالحرية أو بالضرورة، وما من سبيل أمامه إلا أن يؤكد الضرورة كضرورة، أو يؤكد الحرية كضرورة، أو يؤكد الضرورة بحرية، أو يؤكد الحرية بحرية. والطريق الأول قيد على الباحث، به تنتفى حرية الباحث فى البحث الحقيقة ولن يصل إلى المعرفة، والطريقان الثانى والثالث متناقضان، والطريق الرابع هو الممكن الوحيد الذى يحرره ويفتح درب المعرفة أمامه. والله نفسه حرّ، ولذلك فهو لا يعرف مقدماً ما سيجرى، لأن ما سيجرى لم يوجد بعد !! وإذا عرفه قبل أن يوجد فمعنى ذلك أنه كان مقدوراً، وأن حرية الاختيار بالنسبة للبشر وَهْم !! ثم إن ما سيكون سيوجد بأسباب وجوده، فهو لا يعتمد على القدرة الإلهية. لكن عظمة الله أكبر من كل ذلك، لأنها عظمة الذى يخلق كائنات تصنع قَدَرها. جلّت قدرته وتعالى والحمد لله رب العالمين!

●●●

مراجع

- Jean Grenier: Oeuvres complétes.



لوازى «ألفريد» Alfred Loisy

(١٨٥٧ – ١٩٤٠) أشهر ممثلى حركة التحديث **modernisme** فى فرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان مثار جدل عنيف مِنْ قِبَل الكنيسة، فقد كان أستاذاً فى المعهد الكاثوليكى، ثم فى الكوليج دى فرانس، وكان يعلّم مادة **الكتاب المقدس**، فكان شديد النقد له، وأنكره كواقع تاريخى، **وأنكر ألوهية المسيح**، واصر على ان **الأناجيل محرّفة**، وانها ينبغى ان تدرَّس كمؤلفات لأصحابها، وأدى ذلك إلى تكفيره وحرمانه كنسياً (١٩٠٧)، ولكنه استمر يواصل الخط الذى بداه **رينان وشتراوس** قبله، والذى عُرفت به حركته باعتبارها **الحركة التحديثية فى الدين**. ولقد حرّمت الكنيسة ستة من كتبه، منها «**الإنجيل والكنيسة L'Évangile et l'église**» (١٩٠٢)، و «**حول كتاب صغير Autour d'un petit livre**» (١٩٠٣)، كما كفرّت الحركة التحديثية برمتها. ونشر لوازى «**أشياء ماضية Choses passées**» (١٩١٣) عن محنة الإيمان عنده، وعن مجادلاته مع الكنيسة. ولعل أبرز مؤلفاته جميعها، واصرحها، وأوضحها إنكاراً للدين المسيحى وللمسيح والكنيسة هو كتابه «**ميلاد المسيحية Naissance du christianisme**» (١٩٣٣)، ومن رأيه أن الدين بقدر ما هو مهم، وكان له دوره فى تشكيل وتطوير الفكر والتقدم الإنسانيين، إلا أنه أحد العوامل وليس كل العوامل، وليس المسيح شخصية مثالية تحتذى فى العصور والأزمنة، وإنما هو تجسيد لفترة من الفكر كانت فيها السيادة لأنبياء بنى إسرائيل. والكنيسة بوضعها الحالى لم تحقق مهمتها التاريخية، وافسدها وأفسد رسالتها ورسالة الدين، وجود طوائف متعددة وانقسامات بشأن التصورات الدينية. وديانة **لوازى** التى يطالب بها ديانة إنسانية تعبر عن الجانب المتعالى فى الإنسان، وتطرح أشواقه وأمانيه، وتجمع فيها كل البشر فى عبادة واحدة. وليس الدين فى جوهره إلا صادراً عن المبدأ الروحى الذى يحكم الإنسان، فكل الأسرار الدينية تستقى منه فى كل الديانات، وكذلك كل الفنون والآداب. والوعى الإنسانى عندما يتدين فإنه يعبر عن احترامه العظيم لكرامة الإنسان الخاصة بإيمانه بواقع يتعداه.

مراجع

- Vidler, A. R: Modernist Movement in the Roman Catholic Church.



لوباتين «ليو ميخايلوفتش» Leo Mikhailovich Lopatin

(١٨٥٥ – ١٩٢٠) من أبرز الفلاسفة الروس

القائلين بالمثالية التعددية وبالشخصانية، وكان أستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو، ورئيساً للجمعية الفلسفية، ورئيساً لتحرير مجلة «**قضايا الفلسفة وعلم النفس Voprosy Filosofi i Psikhologii**». وكتاباته غزيرة وأسلوبه يتميز بالوضوح والجمال، ويبدو شديد التأثر في فلسفته بلايبنتس ولوتسه، وبصديق عمره ڤلاديمير سولوڤيف. ويعتبر **أول الفلاسفة الروس** من أتباع لايبنتس الذين انصرفوا في بحوثهم إلى مجال الأخلاق. وكتابه الرئيسي «**المشكلات الوضعية للفلسفة Polozhi-tel'nyye Zadachi Filosofi**» (مجلدان ١٨٨٦ – ١٨٩١)، ومقالاته المجمعة في كتاب «**صور ومخاطبات Filosofskiye Kharakteristiki i Rechi**» (١٩١١) يستوفي فيهما فلسفته عن العالم، والله، والأنا، والحياة النفسية، فالعالم جسم واحد عضوي، في مركزه الواحد المطلق أي الله، خالق الكائنات المتعددة، **والزمان** سيّال غير منقطع، **والأنا** جوهر عالٍ على الزمان، ولو لم توجد جواهر لانقسم العالم إلى عدد لامتناه من اللحظات غير المترابطة، ولولا وجود الجواهر في أساس الظواهر لتلاشت الظواهر، ولما ان لها بالواقع اي ارتباط . **والزمان** لا يمكن ملاحظته في زمانيته إلا من خلال الانا، والوعي بالزمان هو الوظيفة الجوهرية للانا. وبفضل الانا يمكن المقارنة بين موضوعين، وتعلو الانا فوق إدراكيهما لتضعهما إلى جوار بعضهما البعض.

●●●

مراجع

- A. Ognev: Lev Mikailovich Lopatin.



لوتسه «رودلف هيرمان»
Rudolf Hermann Lotze

(١٨١٧ – ١٨٨١) الماني، جمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراه في الطب. أهم كتبه «**الميتافيزيقا Metaphisik**» (١٨٤١) و«**المنطق Logik**» (١٨٤٣) و«**العالم الأصغر Milkrokosmus**» (١٨٥٦ – ١٨٦٤) في ثلاثة مجلدات.

ولقد واجه لوتسه الانفصال السائد في عصره بين **العلم والدين**، وبين **التفكير والوجدان**، وبين **المعرفة والقيمة**، وكان من المستحيل عليه أن يرفض أياً من الثالوث الذي يشكل الثقافة النهائية للإنسان، وهو العلم والفن والقيم، فلكل مكانته في حياة الإنسان وفي الكون، ولا يمكن إلغاء أي منها دون تشويه وتدمير تلك الحياة، ولكنه كان يرى أن المناهج الميتافيزيقية القديمة تقصر عن الربط بينها، وأن الجدل المنطقي الافلاطوني أو الهيجلي يعجز عن استنباط أيٍّ من المقولات والقيم الاساسية للوجود، وأن معرفة الوجود تقوم على معرفة الواقع بالملاحظة والتجريب، وأن العلوم التجريبية لذلك هي الوسائل السليمة لاستكناه الوجود، وأن المطلوب من الميتافيزيقا هو أن تقصر جهدها على تحليل وتوضيح وتنظيم هذه المفاهيم

والنظريات التى يكتشفها العلم، لتصنع منها مذهباً مناسباً. وليس بوسع الميتافيزيقا أن تتجاوز هذه المهمة بأى معنى من المعانى العلمية، ومع ذلك فللميتافيزيقا مهمة أكبر، فالدافع إلى التفكير تفكيراً ميتافيزيقيا لا يوجد فى الميتافيزيقا نفسها، لكنه فى مجال الأخلاق، أى فى الرغبة فى أن نعرف ونحقق ضرباً من الخير المطلق، ومن ثم يذهب جزء من التفكير الميتافيزيقى إلى تأمل ما لا يدخل فى نطاق العلم لنعرف حقيقة ما يدفع الإنسان إلى أن يفكر تفكيراً ميتافيزيقيا، وليس هذا التفكير إلا معاناة تجربة الخير المطلق.

●●●

مراجع

- Karl von Hartmann : Lotzes Phillosophie.

●●●

لوتشو يوان Lo Chu Yuan

(أنظر الكونفوشية).

●●●

لوثر (مارتن) Martin Luther

(١٨٤٣ - ١٥٤٦) مؤسس المذهب البروتستنتى، وأحد أبرز المصلحين الألمان، فقد طالب بفصل الدين عن الدولة، وأعلن أن رجال الدين مهما علت مكانتهم لا يمكن أن يكونوا معصومين، وأنه من واجب الدولة محاكمتهم إذا فسدوا. وقال إنه لا يمكن أن يتوسط أحد بين العبد والربّ، ولا يمكن أن يكون بمقدور أحد أن يحل آثم من آثامه، وأن الدين ليس جوهره الطقوس ولكنه الإيمان، ودوّن ذلك كله فى احتجاجه المشهور الذى على أساسه تَسمَّى أتباعه باسم **المحتَجين** أو **البروتستانت**. وكان **لوثر** من أتباع **المدرسة الإسمية**، وخاصةً عند **أوكام**. وكان فصله بين الحب والواجب، والقانون والأناجيل، والدين والدولة، والفلسفة واللاهوت، والعقل والإيمان، تطبيقاً لنظرية الحقيقة ذات الوجهين، ولو أنه هو نفسه لم يعرف هذا التعبير. وكان لوثر مع الحب والإيمان واللاهوت والأناجيل، واعتبر **العقل** نعمةً إلهية طالما أنه لا يحاول أن يبحث فى مسائل الدين، فالعقل للتفكير، والدين مناطه الإيمان. وعارض **الفلسفة** وخاصةً **اليونانية**، واتّهم **أرسطو** بأنه وثنى، ولكنه لم يرفض أن يستفيد المسيحى من الفلسفة الخُلقية. وهو مطلبٌ معقول جداً!!

●●●

لوسكى (نيقولا) Nicholas Lossky

(١٨٧٠ - ١٩٦٥) يعتبرونه عميد **الفلاسفة الروس فى الستينيات**، درس فى بطرسبرج وألمانيا، ونُفى من الروسيا سنة ١٩٢١، فعلّم ببلغاريا ثم الولايات المتحدة. وفلسفته مزيج من ذَرّيّة **لايبنتس** وحدْسية **برجسون**، وعنده أن كل شىء كامن فى كل شىء، وأن الذرّة أساس الكون، وأن **الإنسان** حلقة فى سلسلة التخارجات التى أساسها الذرة، وأنه يتصف **بحرية الإرادة**، ومن خلال هذه الحرية

يحاول أن يكون له وجود على مستوى أرفع من سائر الموجودات، وأن الله يحكم الجميع ويوحّد بينهم، والتجربة الدينية هي السبيل الوحيد الذي من خلاله يستطيع الإنسان أن يخبر الله، وغاية هذا الإنسان أن يكون له وجوده المتكامل، وهو ما يستطيع تحقيقه بعيان صوفي. أهم كتبه «الأسس الحدسية للمعرفة Obosnovaniye Intuitivizma» (١٩٠٦) و«العالم ككل عضوي واحد Mir kak Organicheskoe Tseloe» (١٩٠٧) و«تاريخ الفلسفة الروسية Istoriya Russkoi Filosofi» (١٩٥١).

●●●

لوسن «رينيه» René Le Senne

(١٨٨٢ – ١٩٥٤) فرنسي، كان أستاذاً بجامعة باريس وعضواً بالأكاديمية العلمية، قلب كوجيتو ديكارت إلى «أنا أريد أو أجهد فأنا موجود». الوجود عنده عملية روحية مستمرة، فالذات تريد دائماً وتسعى للخلق وللإبداع في الواقع، لكن الواقع يعوقها ويحد من انطلاقتها، فتسمو عليه بأن تخلق قيمة، والذات المريدة مدينة بكينونتها ووعيها للعوائق التي تصادفها، ونحن نشارك في عالم من القيم المطلقة، ومن الواقع الأعجم، ونخلق أنفسنا باستمرار من خلالهما، ومن ثم كان شعاره: «أنا أريد فأنا موجود Je veux, donc je suis». ولوسن أخلاقي بالدرجة الأولى، ومؤلفاته بمثابة الدعم للفلسفة الميتافيزيقية ضد اللافلسفة.

●●●

مراجع

- J. Paummen : Spiritualisme existential de René Le Senne.



لوقاسييفتش «چان»

Jan Lukasiewicz

(١٨٧٨ – ١٩٥٦) بولندي اشتهر ببحوثه في المنطق. وولد في لفوف، وتوفي بدبلن، وتعلّم بلفوف ووارسو، وعلّم بهما وبدبلن ومنستر، وتزعّم مدرسة وارسو المعروفة بالمدرسة التحليلية في المنطق، وفضلُه على المنطق كفضل لوباتشيفسكي على الهندسة الإقليدية، فكلاهما وسّع من مجالهما، ومؤلفاته كثيرة، وجميعها تعالج المنطق بفرعيه، الصوري والحديث، ومن أشهرها كتابه «عن مبدأ التناقض عند أرسطو» (١٩١٠)، ويبلغ من أهمية هذا الكتاب أنه هو نفسه قام بترجمته إلى الإنجليزية من بعد «On the Principle of Contradiction in Aristotle»، والكتاب لبنة أساسية في البحوث المنطقية في زمنه، وفيه نبهٌ إلى أن أرسطو قد اكتشف ثلاثة أنواع من التناقضات هي: الأنطولوجي، والمنطقي، والسيكولوجي، وأثبت كلامه بمقتطفات من أرسطو. وأغلب مؤلفاته يناقش فيها المنطق القديم، ومنطق القضايا، ومنطق الجهة، حتى أن المنطق ليُذكر فلا يمكن أن يُغفل اسم لوقاسييفتش كواحد من أبرز المجددين فيه.

●●●

لوقيانوس الشمشاطي

Lucianus Samosatenus

(نحو ١١٥ – نحو ٢٠٠م) يوناني، مولود في شمشاط من أعمال سوريا، وتوفي في مصر. وكان أبوه يحترف صناعة التماثيل، وتعلّمها منه، ثم ارتحل إلى اليونان وإيطاليا وفرنسا يتعلم، وبرع في اللغات والخطابة والفلسفة والجدل، واشتغل بالمحاماة، وكان يحيا حياة السوفسطائي، يطوف بالبلاد ويقيل فيها بعض المناصب، إلا أنه سرعان ما يمجها، وكان شديد النقد للفلسفة والفلاسفة، ووصلنا من كتاباته ٨٦ نصاً، منها نحو الثلاثين نصاً لا يبدو أنها تمت بصلة إليه. ومن أبرز ما كتب محاورة «الصيادلة»، وفيها يتهم الفلاسفة بأنهم مدّعون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، وأنهم بلا أخلاق، غير أن القلّة منهم من أهل الفكر الحقيقيين. وفي محاورة «حياة للبيع» يسخر من جميع المدارس الفلسفية إلا مدرسة أفلاطون، ولا يسلم المجتمع الروماني من نسانه. وفي «الرواقي» يمتدح الرواقية، و يحبّذ ديوجانس. وفي محاورة «ألكسندر» يقرّظ أبيقور ويقول إنه إنسان عظيم. وفي محاورة «هورموتيموس» يقول إن كل مذاهب الفلسفة لا تتوافق، وتتعارض مع بعضها البعض، وتكذّب بعضها البعض، والحياة أقصر من أن نستوعبها جميعاً ونمارسها لنعرف أنها على صواب، والطريقة المثلى هي أن نعيش ضاربين صفحاً بكل هؤلاء الفلاسفة، مهتدين بعقولنا وفطرتنا.

ويميل لوقيانوس للفلسفات الواقعية التي تتخذ لها موضوعات من الحياة العملية المحسوسة، ومن ذلك فلسفة ديمقريطس، ويبدي امتعاضه من الشكّاكين ويسخر منهم. وفلسفته التي يدعو إليها **فلسفة مفتوحة**، لمجتمع من كل الأجناس والألوان والملل، وكلهم سواء ومتعادلون، فلا تمييز لأحد على أحد، وينادي **بأخلاق واقعية**، فمن غير الواقع أن نتحدث في الإخلاص أو الشجاعة أو الرحمة كفضائل، لأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل عند أحد من الناس، فالمجتمع للشطّار، **والشاطر** هو المتفهّم والمتقبّل لكل شيء. وكان **فولتير** يعتبر لوقيانوس واحداً من أساتذته الذين أخذ عنهم التمرّد والحرون الفكري، واعتبره **بيكون** زنديقاً لا دين ولا أخلاق له، وأما **هيوم** فكان يعدّه من فلاسفة الأخلاق، وظل مواظباً على قراءة محاوراته وهو على فراش المرض قبل وفاته.

●●●



لوقيبوس Leukipp;

Leucippe; Leucippus

يُطلق عليه اللفظي **لوقيبس**، ويقترن اسمه باسم **ديموقريطس** تلميذه، ولا نعرف عنه إلا ما ورد على لسان سقراط. ومن المرجّح أنه وُلد في ملطية، ورحل إلى إيليا، ثم أبديرا حيث أنشأ مدرسة. ومن المرجّح كذلك أنه كان أستاذاً وصديقاً لديموقريطس، وعنه أخذ الأخير النظرية الذرّية وطوّرها، كما أن ديوجينيس الأبولوني

أخذ منه بعض نظرياته. ووضع لوقيبوس كتابين بعنوان «في العقل» ضد فلسفة أنكساغوراس الذي كان يعاصره ويكبره قليلاً، و«نظام العالم الكبير».

●●●

لوك «يوحنا» John Locke

(١٦٣٢ - ١٧٠٤) يُدعى بحق زعيم المذهب الحسِّ، وهو أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية في انجلترا. وُلد في برنجتون من أعمال سومرست، وكان أبوه محامياً مغموراً، أبلى بلاءً حسناً في الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان ضد شارل الأول، ونشأ الإبن على حب الحرية والفضيلة، وفي سن الرابعة عشر التحق بمدرسة وستمنستر، ولا يدرى أحد لماذا تأخر تعليمه إلى هذا الوقت، وكانت الدراسة بها قديمة ونمطية، تعتمد على الحفظ والنظام الصارم، وتقوم على تدريس الآداب القديمة واللغتين العبرية والعربية. وتخرّج من أكسفورد في الرابعة والعشرين، وحصل على الماجيستير بعد سنتين وعيّن مدرساً بها. وفي هذه الأثناء تعرّف على كثيرين ممن لهم أثر عميق على حياته. وتعلّم لوك من روبرت بويل العلوم الجديدة ونظرية الجسيمات والمنهج التجريبي. وكانت اتجاهات لوك عملية أكثر منها أدبية.. وكان طوال حياته يعزّى نفسه بأنه يستطيع أن يترك دراسته الأدبية إلى العلوم عندما يعتمد على نفسه مادياً. وعندما مات أبوه (١٦٦١) ترك له ميراثاً وضع لوك بين ثلاثة اختيارات، فإما مواصلة وظيفته بالجامعة، أو أن يُرسّم كاهناً، أو أن يتحوّل إلى كلية أخرى عملية، واختار دراسة الطب، واستطاع أن ينهى دراسته له بمشقة، وأن يحصل على رخصة بممارسة الطب. واتصل أثناء ذلك بإيرل شافتسبرى الذى كان من كبار السياسيين فكان كاتبه وطبيبه. ولم يتجه للفلسفة مرة أخرى إلا بقراءة **ديكارت** الذى أعجبه جداً ورأى فيه تغييراً عن الفلسفة المدرسية. وفي شتاء سنة ١٦٧٠ كان برفقة عدد من الأصدقاء يتحاورون، وكان من رأيه، قبل أن تنشط بهم المناقشة، أن يصلوا إلى رأى أولاً في قدرة الإنسان، وفيما يجوز له أن يفكر فيه، وفيما إذا كان باستطاعته أن يتصدّى لما يرى أنه ينبغى التفكير فيه. واستغرقت منه الإجابة على هذه الأسئلة مدة عشرين سنة، كان يؤلف فيها كتابه «**محاولة في الفهم الإنسانى Essay Concerning Human Understanding**»، وخلال ذلك أسهم في كل الحركات الفكرية التى كان يزخم بها زمنه، وألّف فيها كتباً أهمها: «**مقالان في الحكومة Two Treatises of Government**» (١٦٩٠)، و«**بعض أفكار في التربية Some Thoughts Concerning Education**» (١٦٩٣)، و«**معقولية المسيحية Reasonableness of Christianity**» (١٦٩٥). وسافر كثيراً إلى فرنسا، وهرب إلى هولندا، واتّهم بالخيانة، واشترك في مؤامرة قلب الحكم وتنصيب وليام أورانج على عرش انجلترا، وعاد من هولندا فى

صحبة أميرة أورانج التى صارت الملكة مارى، وتقلّد عدداً من المناصب إلى أن وافته المنية فى قصر ماشام فى أوتس أثناء قراءة لادى ماشام مزامير داود عليه وهو مريض.

ولم يأت كتابه «محاولة فى الفهم الإنسانى» كما ينبغى لكتب الفلسفة، رغم ما صرف فيه من وقت، وأنفق عليه من جهد، فبعض أفكاره يبدو غامضاً لم يتطور التطور الكافى الذى تتضح منه مقاصده وغاياته، وبعض الأفكار جاء على وجه غير دقيق، فقير فى لغته الفلسفية. وهو يكثر من ضرب الأمثلة حتى الملَل، ويسخر مما لا يعرف، ويجزم فى كل ما يقول.

وبحسب اهتمامه على نظرية المعرفة، وإمكانية تأسيس معرفة إنسانية على الكشوف العلمية. والعالَم فى رأيه هو ما يقوله عالم الطبيعة عنه. والتجربة مصدر المعرفة. ولا توجد معرفة غريزية فى الإنسان، ولو كانت المعرفة غريزية لما كان هناك داع للبحث، ولما اختلف الناس حول مفاهيم الحقّ والخير والجمال والحرية، ولكان هناك إجماع عليها بين الأفراد والشعوب.

ومن السُخف القول بأن معانى هذه المبادئ موجودة فى النفس، ولكن النفس تدركها بتطورها فى مدارج الوجود والكمال، لأن القول بوجودها وأنها غير مُدرِكة خُلْف، فوجود المعنى فى النفس هو إدراكه. والعقل البشرى عند الولادة يكون صفحة بيضاء tabula rasa، وتنفعل حواسنا بالأجسام فتتكون الأفكار. والتجربة عملية احتكاك أجسامنا بأجسام أخرى. وليس كل جسم يؤثر فى أجسامنا، لكن الجسم الذى يكون من القوة بحيث يلفت انتباهنا هو الذى نحسّه وندركه، وينتقل الإحساس به إلى العقل. والأفكار التى تتكوّن إما بسيطة أو مركبة، وعندما نرى أو نسمع أو نحس أو نشم تتكون لنا فكرة بسيطة هى بارد أو ساخن أو صلب أو خشن إلخ. ولكننا عندما نؤلف بين الأفكار ونقارن بينها، ونشك ونعتقد ونستدل، نكوّن أفكاراً مركبة لكنها مع ذلك تتكون من أفكار بسيطة. وإذن فكل الأفكار، وكل المعرفة قاصرة على ما تمنحنا إياه التجربة، ولو كانت لدينا حاسة زائدة، أو لو نقصت مما لدينا حاسة، لاختلفت تجربتنا ومعرفتنا بالعالم بالزيادة أو بالنقصان. والأفكار التى نكونها ليست صوراً طبق الأصل للأشياء، وليست أشباهاً لها، لكنها علامات تدل عليها، مثلها فى ذلك مثل الألفاظ، فهى لا تشبه المعانى التى تقوم فى النفس عند سماعها ولكنها تدل عليها. لكن كيف تثير فينا الأشياء هذه الأفكار؟ لابد أن لها جوهراً، وأنه خاف علينا، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فينا الأفكار التى هى عبارة عن انفعالنا بتأثيرها. والكيفيات أولية وثانوية. والكيفيات الأولية هى الصلابة والامتداد والشكل والحركة، وهى صفات ملازمة للأجسام لا تنفصل عنها، وهى أولية لأن

العقل يجد انها لا تنفصم عن أى جزء من المادة، وأفكارنا عنها تشبه هذه الصفات نفسها، وهى صفات موجودة حقاً فى الأجسام. والكيفيات الثانوية لا تشبه فى شىء الكيفيات الأولية، وهى ليست صفات تلازم الاجسام، ولا توجد فيها حقاً، ولكنها دلالات على وقائع فى الأجسام، تستحدثها الأجسام فى عقولنا فتولّد فيها أفكاراً حسية نسميها اللون والرائحة والصوت والحرارة والمذاق. وإذن فنحن لا ندرك سوى انفعالاتنا بالأجسام، وليست الاجسام إلا كيفيات مؤتلفة فى تجربتنا، على أن هناك كيفيات من نوع ثالث هى قدرة الاجسام على استحداث تغييرات فى أجسام أخرى، مثلما تفعل الشمس عندما تذيب الشمع أو الجليد.

والإدراك هو أولى مَلَكات الذهن. والذهن يستولد أفكاراً معينة يولّدها الإحساس. وتنضم هذه الأفكار لمخزون الأفكار العام للشخص. ويصدر العقل بشأنها احكاماً، ويأوّلها على نظام معين لم يكن لها وقت استقبالها فى الحواس. والملكة الثانية هى التأمل، وللعقل القدرة على استبقاء الفكرة لبعض الوقت يُعمِل فيها النظر، وعلى استعادتها من الذاكرة. وهناك غير ذلك مَلَكات للتمييز والمقارنة والتركيب والتسمية والتجريد. والحيوانات كالإنسان تمتلك كل هذه الملكات لكن بدرجات أقل.

ويعود لوك إلى مناقشة **الأفكار المركبة**، ويصنفها إلى أفكار الأعراض وأفكار الجواهر وأفكار العلاقات. **وأفكار الأعراض** أفكار لأشياء لا تتقوّم بأنفسها كالمثلث. **وأفكار الجواهر** أفكار لأشياء تتقوّم بأنفسها كالإنسان. والاعراض إما **بسيطة** تتركب من معنى بسيط واحد مع نفسه كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من اجزاء متجانسة متكررة، والحركة واللاتناهى واللذة والألم والقوة؛ وإما **مختلطة** تتركب من أفكار بسيطة متنوعة متمايزة مثل فكرة الجمال المركبة من فكرتى اللون والشكل البسيطتين. **والعلاقات** عبارة عن مقارنات بين الافكار بعضها ببعض، كفكرة العلّية التى تتركب من فكرة شىء موجِد وفكرة شىء مُوجَد منه، وكفكرة التشابه والتغاير. ويسهب **لوك** فى شرح فكرة **القوة**، ويصف العمل بانه إرادى طالما أنه خاضع لأوامر العقل، وأن القوة هى الإرادة، وأن قوة المرء على التصرّف دون قيود على فعله هى ما يسمى بالحرية، فإذا فقد **الحرية** أصبح عبد الضرورة. وتتنازع الإنسان الرغبات، وتتغلب الرغبة الاقوى على الرغبة الأضعف وتوجه الإرادة. ويرافق الرغبة قلق يمض النفس ويشقيها. وإشباع الرغبة سعادة، وكبتها شقاء. والخير هو ما يسعدنا، والشر هو ما يصيبنا بالشقاء. والإنسان يتوقف عن إشباع الرغبات حتى يحكم عليها وعلى تأثيرها على مستقبله. والخطأ فى تقدير العواقب هو المسئول عن تردّى

الإنسان فى الشقاء. والإنسان مسئول عن تصرفاته وما يترتب عليها من ألم أو لذة، أو بمعنى أصح من شر وخير.

ويعتقد لوك بوجود **الجوهر**، ويقول إنا ندرك بعض الجواهر بالتجربة، ونتحصّل على كثير من المعانى البسيطة بالحس، ونلاحظ تلازم بعضها باستمرار، ونخلُص إلى أنها تنتمى لشىء واحد، ونستسهل إعطاءها اسماً واحداً، كان يكون الذهب فنعرّفه قائلين إنه أصفر قابل للطرْق والانصهار لا تبليه النار، ولكن تعريفنا هذا اسْمى يتناول كيفيات الذهب. ولوك يتوهم أن هناك أصلاً تقوم به الكيفيات يسميه الجوهر، ولكن الإنسان عاجز عن إدراكه، لأن الجواهر تتجاوز إدراكه طالما أنه إدراك للأفكار والمعانى البسيطة وحدها.

و**وظيفة اللغة** التواصل بين الناس، والإفصاح عمّا يدور بخلدنا، والتعبير عمّا يعتمل بعقولنا من أفكار ومعان. وتدل الألفاظ على جزئيات مادية، وبالانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات، وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئى، نحصل على معان كلية نخصص لكل منها اسماً يغنينا عن الكثير من الألفاظ التى ترمز لكل جزئى. ويطلق لوك على هذه العملية اسم **التجريد**. والمعنى الكلى ناقص كما رأينا، يحتوى على خصائص الأشياء، وكلما زادت كليته كلما زاد نقصه. و**المعانى الكلية** يصنعها الفكر وليست صوراً للأشياء، ولا تشير إلى أصولها أو جواهرها، وليست معرفة واقعية لأنها ليست معنية بالوجود بشكل مباشر. و**المعرفة الباطنية** هى المعرفة التى تقوم بتفكير العقل فى أحواله، وهى أعلى ضروب المعرفة، ويقينها أعلى ضروب اليقين. والإنسان يفكر فى الجزئيات المادية تأتيه من الحس، ويتدرّج منها إلى الكليات بملاحظة التشابه، ثم يتدرّج إلى الروحيات والجواهر التى لابد أن يكون لوجودها خالق سرمدى كلّىّ القدرة عاقل، وإذن **فالله موجود** لكننا نجهل ماهيته لأننا بطبيعتنا غير مؤهلين لتعيينها، ولن ندرك من وجود الله وماهيته إلا ما يستطيعه عقلنا وتطيقه طبيعتنا.

والإنسان فى حال حرية، وقانون الطبيعة هو قانون **الحرية والمساواة**، وحال الطبيعة أسبق على حال المجتمع، وقوانين الطبيعة أسبق على القانون المدنى، والعلاقة بين الناس فى الأصل علاقة كائن حر بكائن حر، ولكن بعض الناس مفطورون على سلب الآخرين حرياتهم، ولكى يحمى الإنسان نفسه من هذا الوضع المخالف لحال الطبيعة دخل طرفاً فى **عقد اجتماعى**، تعهّد به على الحفاظ على حرية الآخرين، وضمن به حرية نفسه، وليس العقد بين حاكم ومحكوم، لكنه عقد بين أحرار، أطرافه على قدم المساواة فى الحقوق والواجبات، فإذا نزا فرد على حقوق ليست له، يريد أن ينتقص من حقوق غيره ليزيد من حقوق نفسه، قام المجتمع كله يقتص منه ويعيد حال الطبيعة إلى وضعه، يساوى بين كل الناس فى الحقوق. وإذا اعتدى الحاكم على حقوق

المواطنين، يريد أن يستزيد حقوقه على حساب حقوقهم، فإن لهم أن يثوروا عليه ويخلعوه، ليعيدوا حال الطبيعة إلى وضعه، إحقاقاً لحق الشعب إزاء الحاكم ووضعاً للأمور فى نظامها الطبيعى. ولقد خلق الله الحياة لتبقى، والناس ليعيشوا، فحقّ الحياة أولى الحقوق، ولكى يعيش الناس يلزمهم ما يقيم أودهم، ويتوجب عليهم أن يكسبوه بعملهم، وأن يتبادلوا وغيرهم الأعمال، فالعمل الذى ينسجم مع قانون الطبيعة هو العمل المفيد الذى يبذل الفرد فيه من طاقته وتفكيره، فإذا كسب منه فما يكسبه من حقه وحده، وليس لأحد غيره حق فيه، والله خلق الناس على سواء، وخيرات الدنيا من حق الجميع، ولكن لنحصل على هذه الخيرات لابد من بذل الجهد، وبدون العمل ليس للأرض وما عليها إلا النزر اليسير من الفائدة. ومن حق من يعمل أن يحصل على نتاج عمله، وأن يحوزه، وأن يحتجزه لنفسه، فالملكية حق العامل وحده، والعمل هو ذريعة التملّك، ولا سيادة طبيعية لأحد على آخر، فالحرية الشخصية حق طبيعى، ولكن الناس لكى يجتمعوا فى أمن ويعملوا فى سلام يتراضون على أن يوكلوا للحكومة نقل القانون الطبيعى من الصدور والقلوب إلى السطور واللوائح، وتحويله من حال الطبيعة إلى حال الاجتماع، وذلك هو حقّ التشريع، وكان للناس الحق فى حال الطبيعة أن يقتص كلٌ لنفسه، وأن يستخلص حقّه بنفسه، لكن ذلك يتنافى مع حال الاجتماع ويتنافر مع ما يتطلّبه من نظام، ومن ثم يتنازلون عن حق الاقتصاص للسلطة المدنية. لكن هذه السلطة لا تمارس حق التشريع وحق الاقتصاص إلا نيابةً عن المجتمع، وفى حدود ما يرسمه لها، ولا يعنى أنه قد تنازل لها عن سيادته، وإنما السيادة فى الأول والآخر للشعب، وهو الذى يخوّلها أن تحكم باسم الأغلبية، ويوزّع السلطات عليها، فللحاكم السلطة التنفيذية، وإذا أساء عَزَله الشعب، وللبرلمان السلطة التشريعية، وإذا أساء حلّه الشعب.

وحق التعليم مكفولٌ للجميع، والكل فيه متساوون. وعلى برامج التعليم أن تحسب حساب ميول الطفل وقدراته وخصائصه. ولا ينبغى أن يخضع الأطفال لبرامج اعتسافية واستظهارية، ولا يجب أن يكون تعليمهم بالعصا. وتربية الأجسام الصحيحة والشخصية السليمة يأتى قبل تثقيف العقل وحشوه بالمعلومات. وعلى المعلم أن يتوسل باللعب، وأن يرفع معنوية الطفل، وأن يشيع جو المرح فى الفصل، وكلها أمور طبيعية تتفق وعمر الطفل. وعليه أن لا يلجأ إلى القسر، وأن يلجأ ما أمكن إلى اللعب، وإن من اللعب ما يثقّف وما يربّى، وعليه أن يكون النموذج، وأن يكون تعليمه ممارسة وليس قواعداً ومفاهيم، والمكافأة خير من العقاب، وللتحصيل فرحة هى مكافأته. ومعلم الطفل الأول هو أبواه. وسلطة الأبوين أعطيت لهما كى يربيا طفلهما ويجعلا منه كائناً حراً، وهى واجب طبيعى أكثر منها سلطة، وواجبهما تعويده على الفضيلة، بأن يكونا القدوة، وبتنمية

ملكته الفكرية، وتعويده إخضاع احكامه ورغباته للعقل. والعقاب ضرورى حيث العقل لم يتطور التطور الذى يفهم بمقتضاه الاسباب ويقدّر النتائج، ولكنه ليس الضرب، ولا التسفيه والتحقير، ولا ينبغى ان يقوم الترغيب على ثواب لا يقدّره الطفل وليس فى حاجة إليه، وخيرٌ من العقاب والثواب ان يكون الطفل بصُحبة والديه ما امكن، وأن يتفهّم أبواه ميوله ويسبرا قدراته، وأن يستغلا ميله الفطرى للعب وحبه الطبيعى للانطلاق ليجعلا التعليم ما أمكن استجماماً. ولا ينبغى أن يكبلا نشاطه الزائد ومرحه المفرط وحب استطلاعه المثير، بل ينبغى استغلال نشاطه استغلالاً إبداعياً، وأن يستمعا إلى ما يطرحه من اسئلة، وأن يجيبا عليها إجابات مبسّطة، اساسها العقل والعلم لا الخرافة والتسرّع والملل.

ولقد كان لآراء لوك فى السياسة والدين والتربية والفلسفة آثار تجاوزت انجلترا إلى العالم المتحضّر، فقد تخلّص من عقلية ديكارت وسبينوزا المبالغ فيها، ووضع أسس تجريبية جديدة. ووجد ڤولتير ومونتسكيو والموسوعيون الفرنسيون فيه ما اعانهم على تشكيل والترويج للمبادىء التى ألهبت الثورة الفرسية.

●●●

لوكاش «چورچ» Georg Lukács

چورچ لوكاش او الاصح **لوقا**، ماركسى مجرى، ولد فى بودابست سنة ١٨٨٥، ودرس على **چورچ سيمل** ببرلين، **وماكس ڤيبر** بهايدلبرج. وكان فى بداية حياته وجودياً، ثم تحوّل إلى الشيوعية، وانضم إلى الحزب الشيوعى المجرى (١٩١٨).

وكتابه الرئيسى «**التاريخ والوعى الطبقى** Geschichte und Klassenbewusstsein» (١٩٢٣) إعادة لصياغة الماركسية صياغة هيجلية. وكان أول الذين اكتشفوا أن بالإمكان تفسير النظرية الماركسية باستخدام الجدل الهيجلى، وتأكدت نظريته بنشر كراسات ماركس الاقتصادية والفلسفية سنة ١٩٤٤. وقد اظهرت محاولته التشابه العميق بين الفكر الماركسى والفكر الهيجلى، ولكن تفسيره المثالى لماركس تعارض مع تفسير لينين، وأساء إليه أكثر من ذلك اعترافه بتأثير **چورچ سوريل وروزا لوكسمبرج** عليه، الأمر الذى ترتب عليه أن منعت الرقابة الكتاب من التداول. ويبدو أن مؤلفات وحياة **چورچ لوكاش** كان لها تأثيرها الكبير على كثير من المفكرين العرب وخاصة فى لبنان ومصر وصنعت جيلاً من المثقفين حذوا حذوه فى الستينات خصوصاً، بتأثير كتابه فى الجماليات «**الروح والأشكال** Die Seele und die Formen»، وكتابة فى الرواية «**نظرية الرواية** Die Theorie des Romans»، والكتابان تنكر لهما لوكاش مع ذلك بدعوى أنهما من مرحلة من تفكيره سابقة على الماركسية، وكان

فيهما وجودياً ويعتنق الكنطية المحدثة، ويؤكد فيهما على غُربة الإنسان، وأنه موجود فى عالم معادٍ له، وأن شقاءه يتأتى من وجوده مع الآخرين، وأنه فى حقيقته يعيش فى عزلة وليس له من منجاة سوى بالانتحار!! والكتابان أعجبا الوجوديين العرب وتابعاه عليهما برغم أن لوكاش وصفهما بأنهما رجعيان وفكره فيهما فاسد!!

●●●

لوكريتيوس «تايتوس»
Titus Lucretius

(نحو ٩٩ - ٥٥ ق.م) شاعر رومانى مشهور بقصيدته الفلسفية «عن طبيعة الأشياء De Rerum Natura»، وربما لم يتمها، وهى تتألف بوضعها الذى هى عليه من ٧٤٠٠ بيتاً، وجعلها فى ستة كتب، ونظمها فى فترات صحوه من جنون ألمّ به وتسبّب فيه تعاطيه لما يسمى شراب المحبة وانتهى به إلى الانتحار، والراجح، أنه كان مصاباً بالاكتئاب، ودفعه الاكتئاب واليأس إلى ان يبدو كما لو كان من الزاهدين، وقبل كان أبيقورياً ملتزماً، وتعد قصيدته أكمل عرض للفلسفة الأبيقورية، ولولاها لما سمع أحد بالأبيقورية، لكنها تتسم كذلك بأصالة تجعل منه مفكراً له وزنه أكثر مما كان يظن هو نفسه فى نفسه، فهو أولاً قد اصطنع ترجمة لاتينية للمصطلحات الفلسفية الإغريقية جعلت هذه المصطلحات علماً مألوفا ولغة شائعة. وجاء شعره ثانياً حافلاً بالصور المادية، مؤكداً دور الإدراك الحسّى كأساس للمعرفة، فكأنه قد عايش الفلسفة الأبيقورية فى شعره. وهو يجمع فى شعره ثالثاً بين العاطفة والعقل، ولا يفجّر صراعاً كالصراع الذى يصادمهما فى الأفلاطونية والرواقية، ويتفق فى ذلك تماماً مع الفلسفة الرواقية، فالعاطفة والعقل عنده متوافقان شعراً أو فلسفةً، إلاّ أنهما متصادمان فى حياته هو نفسه، ولذا فحياة لوكريتيوس بخلاف فلسفته.

●●●

لوكونت «بطرس» . Pierre Lecomte

(١٨٨٣ - ١٩٤٧) فرنسى اشتهر كعالم فيزياء بيولوجية، ثم بمعالجاته الفلسفية لموضوعات من الحياة، وكان قد بدأ لاأدرياً وانتهى إلى الإيمان الكامل بالله. وميلاده بباريس، ووفاته بنيويورك حيث كان قد هاجر إليها بعد احتلال النازى لفرنسا فى الحرب العالمية الثانية. وتعلّم بالسوربون، وشارك فى نشاط معهد روكفلر الأمريكى، وكان اتجاهه الأول نحو العلوم وفلسفتها بتأثير من صديقيه بيير ومارى كورى، وله فى الفلسفة «الزمن والحياة Le Temps et la vie»(١٩٣٦) أو كما تُرجم «الزمن البيولوجىBiologial Time» صدر بالإنجليزية سنة ١٩٣٦ أيضاً، وذهب فيه إلى أنه بالإضافة إلى الزمن الفيزيائى والزمن النفسى هناك كذلك الزمن البيولوجى الفسيولوجى، وهو الزمن الذى يستغرقه كل كائن حىّ فى إصلاح ما

يفسد من خلاياه، ويختلف عند معظم الناس، ويزيد أربع مرات في سن الخمسين عنه في سن العاشرة، كما لو أن كل واحد لديه ساعة كيميائية تسرع دقاتها كلما زاد في العمر، وكل ما يحدث للكهل في الخمسين يحدث أسرع مما يحدث للطفل في العاشرة، والسنة عند الطفل من الناحية الفسيولوجية والنفسية أطول مما هي عند أبويه، ومن ثم استخلص لوكونت أن مسألة الزمن الموضوعي كما قال بيرجسون هي مسألة افتراضية، وليس ثَمّ وجود لشيء اسمه الزمن الموضوعي بمعزل عن الإنسان نفسه، فالزمن الحقيقي شخصي، والزمن النفسي ليست فيه استمرارية وغير متجانس، والزمن كشيء عام لكل الناس هو اصطلاح نشير به ولكن كل واحد يفهم منه شيئاً خاصاً. والكتاب الثاني الذي صنّفه لوكونت في الفلسفة هو «المصير البشرى Human Destiny» عن التطور، نُشر بالإنجليزية سنة ١٩٤٨ بعد وفاته، استنكر فيه أن يكون معنى التطور هو الإلحاد، فالفهم الحقيقي للتطور على العكس يؤدي إلى إثبات وجود الله. وعاب على المادية القول بالصدفة، وأن الإنسان جاء إلى الحياة بالصدفة، ويتطور بالصدفة، فذلك مستحيل، فجزيء البروتين لكي يتخلّق بالصدفة يحتاج إلى زمن أطول من عمر الأرض آلاف المرات، وليس من الممكن أن يتم هذا التحقق إلا عن طريق إله يقول كن فتكون الأشياء. ولا يوجد قانون علمي واحد يشرح لنا كيف يمكن أن يتخلّق ويتطوّر العقل والروح من المادة، ونحن مضطرون إلى الإقرار بأن للكون غائية، أو نهاية لها هدف معين يطلق عليها اسم **النهائية ذات الغاية telefinalism**. كلام جميل ومقنع ومتوافق مع ما نقول ونؤمن به. وسلامٌ على **لوكونت**!

●●●

لول «رامون» Raimund Lulle; Ramón Lull; Raymundus Lullus

(نحو ١٢٣٢ – ١٣١٦) من مواليد مايورقه وكانت تابعة لتونس، وتوفى في الجزائر، وكان مسيحياً متعصباً وكارهاً لكل ما هو ليس مسيحياً، والغريب أنه بدأ داعراً ولكنه تحول بتأثير كراهيته للإسلام إلى مسيحي متزمت، ودرس اللغة العربية فقد أقسم أن يبشّر المسلمين بالمسيحية ويردّهم إلى الاعتقاد في المسيح، وعن ذلك ظل يدرس العربية تسع سنوات، وتأثر بشدة بالغزالي وترجم له كتاب المنطق، كما تأثر بابن عربي وبالتصوّف الإسلامي عموماً، وانخرط في المجتمعات المسلمة يستخدم مصطلحات المسلمين ليضلهم ولكنه ما استفاد شيئاً، فكان أن دعا إلى تجريد الحملات المسلحة وشن حرب صليبية، لعل الغزو الفكري يتلو الغزو العسكري. ولول لم يفصح في محاولاته إلا عن جهل، وهو لم يتعلم في جامعة، ومؤلفاته عبارة عن مدافعات عن الدين، ولأنها تتوجه أصلاً لغير المسيحيين فإنها كانت عقلانية في طابعها، وله كتاب «الفن الجامع Ars Combinatoria» يبشر فيه بديانة عقلية تجمع بين النصارى واليهود

والمسلمين. وفي رسالة «الفن الأكبر Ars Magna» يتوجه بالخطاب للأم كما عند توما الأكويني في رسالته في الردّ على الأمم، ولشدة حماسه لم يكن الناس يتعاملون معه بجدية ويظنونه مجنوناً، وقد قُبض عليه في تونس وطُرد، ثم توجه إلى الجزائر يعاود التبشير فقُبض عليه ورُحّل، ولكنه عاد مرةً أخرى فاصطدم به الأهالي واعتدوا عليه بالضرب، وتوفى متأثراً بجراحه! وله في الفلسفة رواية «بلاكويرنا Blanquerna» رسم فيها ما أسماه السلام المسيحي pax christiana وافرد له كتاباً وحده، وفيهما يحلم بعالم واحد متحد يدين بالمسيحية ويحكمه بابا روما. ووضع كذلك موسوعة «شجرة العلم Arbor Scientiae; Arbre de Ciència» (١٢٧٤) ضمّنها آراءه في الفلسفة، وواضح أن في باله دائماً العرب والإسلام، وهو كثير الاقتباس من الإسلام. وله غير ذلك «شجرة الفلسفة والحب»، و«في النمط الطبيعي للفهم»، و«المبادىء الاثنا عشر للفلسفة»، وكلها مؤلفات تعليمية، كان فيها ضد فلسفة ابن رشد الذي يرى الفصل بين الدين والفلسفة، وعنده أن لا فلسفة إلاّ إذا كانت تخدم الإيمان، وأن عالم الكلام المسلم لابد أن ينتهي لا كان صادقاً مع نفسه إلى الإيمان بالمسيح، غير أن آراءه متهافتة ولا تنبىء عن فيلسوف أصيل، وأقرب إلى الدعاية. والظاهر أن الكنيسة نفسها اكتشفت زيف تعاليمه ودعائية الضجة التي أثارها فأدانه البابا على مؤلفاته سنة ١٣٧٦، وظل تلاميذه مع ذلك يلحّون في رفع الإدانه عنه إلى أن رضخ لهم البابا مارتينوس الخامس سنة ١٤١٧. وقيل لمّا مات دفنوه بليل حتى لا يعرف أحد قبره، ولا تثير وفاته شماته المسلمين!!! وما يزالون يكتبُون عنه كأنه من المتصوفة، وله اسم بينهم كالطبل!

●●●

لوهسيانغ شان Lu Hsianng Shan

(١١٣٩ - ١١٩٣) (أنظر الكونفوشية).

●●●

لويس عوض (الدكتور)

(١٩١٤ - ١٩٩٠) ماركسي مصري من مواليد شارونة من قرى محافظة المنيا، تعلّم بالقاهرة وكيمبردج، وحصل على الدكتوراه من برينستون، وعلّم بالقاهرة، ولكنه بسبب يساريته طُرد من الجامعة سنة ١٩٥٤، ثم اعتُقل من مارس ١٩٥٩ حتى ١٩٦٢، فقد كان محسوباً على الحزب الشيوعي المصري ولم يكن كذلك، وكان كما قيل فيه ديموقراطياً اشتراكياً ليبيرالياً، يصدر في فلسفته ورؤياه للعالم من منظور ماركسي تقدّمي، إلا أنه لم يكن ليقبل الفكرة الشمولية، لا في صورتها الفلسفية، ولا في صورتها الشيوعية، وكتاباته أغلبها في الفلسفة السياسية، وحتى في أعماله الأدبية كانت الفلسفة السياسية هي أكثر ما ينحو إليه. وأساس هذه الفلسفة فكرتان الحرية والديموقراطية، وكان شديد الرفض للديكتاتورية

سواء ديكتاتورية الراسمالية، أم ديكتاتورية البروليتاريا، أم ديكتاتورية الحزب، أم الديكتاتورية العسكرية. واعتزازه بمصريته شديد، وهو قبطي، والقبطية عنده تعني المصرية في أصفى صورها، ومن رأى لطفي الخولي زميله في مؤسسة الأهرام الصحفية التي التحق بها بعد طرده من الجامعة، أن لويس عوض يلخّص أنبل ما في مصر من فكر وأصالة. وكما يقول **لطفي الخولي** أيضاً - كان في فلسفته معلماً بالمعنى الحرفي والموضوعي لكلمة «معلم»، وعندما كان في المعتقل كان يمضي وقته في تعليم العمال والمثقفين، ولذلك فقد كان تلاميذه وحواريوه كُثراً، وهو واحد من جيل الفلاسفة المعلمين الذي عرفته مصر عقب الحرب العالمية الثانية، وعندما عاد من بعثته بكيمبردج كان ثرّ الكتابة، وشغل الناس بما كان يطرح من موضوعات، شانه في ذلك شان الكبار ممن عاصروه: **طه حسين، وعباس العقاد، وزكي نجيب محمود**. وطريقته أقرب إلى زكي نجيب محمود. وفلسفته حقّق بها مشروع **طه حسين**، واستطاع أن يزاوج بين الفلسفتين اليونانية واللاتينية والثقافة المصرية، وأبرز الفلاسفة تأثيراً فيه من الغربيين عموماً ثلاثة هم **هيجل، وماركس، وفرويد**. وفلسفته مزيج من المثالية والمادية. وأزمته الروحية هي العلاقة بين الفلسفتين والمزاوجة بينهما بلا تناقض. وهو يطلب الثورة ولكنه يدين العنف في التطور الثوري، ويعتبر أن العنف عاصفاً بكل ما في الإنسان والمجتمع من قيم وأصالة وموضوعية،

وفي كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث» يدينه إدانة شديدة، وينحاز إلى **الجبرتي** كمؤرخ وصاحب رؤية فلسفية نقدية، ويقدمه كمفكر تقدّمي لأنه ضد العنف، ولكنه مع ذلك لم يتوان عن إدانة الجبرتي في ازدرائه لعامة الشعب المصري، واعتبر منه ذلك استعلاءً بورجوازياً. وكتاباته تحفل بالصراعات الجدلية بين أكثر من التزام، مثلاً التزامه للحركة الوطنية المصرية، والتزامه الاجتماعي النقيض لطبقة البروليتاريا المضطهدة، والتزامه الاشتراكي، والتزامه الإنساني النقيض الذي يزاوج بين الذات والموضوع، وبين الديمقراطية والتقدّم الاجتماعي. وهذه الالتزامات كانت - في رأى **لطفي الخولي** - تسبب له إشكاليات حول استقلاليته كمفكر ومبدع غير مرتبط بجماعة سياسية، وتحدّ من تفكيره وحركته، وتلحقه بالتظيم تابعاً وليس مفكراً مبدعاً تتبلور أفكاره من خلال معاناته الفكرية. وفي هذا الإطار يحكي **لويس عوض** عن نفسه في كتابه «أوراق العمر» أن نشأته في شارونة والمنيا تأثرت بشدة بثورة ١٩ وحزب الوفد، ولكنه لم ينضم إلى أى منهما على الإطلاق. ولما أنشىء حزب الوفد الجديد زكّاه، ثم انصرف عنه عندما تبين له أن انتماءه الوفدي قيّد حركته الفكرية والسياسية. ويصفه الخولي لذلك بأنه كان أعظم الليبراليين في تاريخ مصر الحديث، إلا أن ليبراليته كان مضمونها يسارياً وليس مضموناً يمينياً.

ويرى كثيرون أن ما يؤخذ على **فلسفة لويس**

عوض السياسية والاجتماعية، أنها فلسفة منابعها غربية خالصة وتخلو من المصادر العربية، وكما يقول سامي خشبة - كان مثقفاً بثقافة الغرب، ويعرف جدلياته، بدءاً من الثقافة الكلاسيكية، وانتهاءً بالثقافة البريطانية والفرنسية والروسية والألمانية، ويجهل مع ذلك ثقافة أمّته القومية، الأمر الذى جعله يسيء فهم تاريخ هذه الأمة كلما حاول استكناه أحداثها وتأويلها. ويرى سامي خشبة أنه لذلك لم يكن مؤهلاً لأن يكون المنظّر للثقافة المصرية وإنما هو تصدّى لهذا العمل ينشد بذلك تأسيس علم للثقافة المصرية، وكان دافعه طبيعته الخاصة كصاحب رؤية أكثر منه كصاحب معرفة، فلم يفعل إلا أن جمع المعلومات وصنّفها بحسب النظريات الغربية. وهذا التحليل قد يفسّر لنا معارضة لويس عوض للوحدة العربية، فدعواه أكثر للفرعونية، وللإفريقية، وجذور الثقافة التى يعرفها ويرجع إليها دائماً هى التاريخ الفرعونى، وأن مصر جزء من وادى النيل، وأن الأحرى بأبنائها أن ينادوا بدولة مصرية عظمى تمتد من مصر عبر السودان إلى أوغندا وإثيوبيا - دولة عصرية علمانية، والعلمانية عنده تعنى فى المحل الأول ضمان حرية العقيدة لكل المؤمنين، ورفض الدولة الدينية على أساس أنها دولة لا تأخذ بالواقع المعاصر، والمعاصرة الحالية مع حرية العقيدة لكل المواطنين. واشتراكيته التى اعتقد فيها هى اشتراكية الفابيين الإنجليزية التى تسنّى له أن يعرفها عن قرب أثناء بعثته إلى كيمبردج، والتى تطورت به إلى اشتراكية لاسكي: اشتراكية ديموقراطية إنسانية النزعة. وعندما كتب لذلك مؤلفاته «**الاشتراكية والأدب**» (١٩٦٦٣) و«**المحاورات الجديدة أو دليل الرجل الذكى إلى الرجعية والتقدمية وغيرهما من المذاهب الفكرية**» (١٩٦٧)، و«**الثورة والأدب**» (١٩٦٧)، و«**الحرية ونقد الحرية**» (١٩٧٨)، و«**لمصر والحرية**» (١٩٧٧) كان مناهضاً للاشتراكية الدينية، وكان يعتبر أية دعوات إصلاحية مصدرها الدين قد تكون إنسانية النزعة ولكنها فاشية الطابع لا تتصل بالديموقراطية بسبب، ويُدين لذلك **فارس الشدياق**، وينكر عليه أنه من أصحاب الفلسفة، لأن الشدياق أدان الثورة الفرنسية، ولويس عوض كان له فيها رأى آخر يُعلى من قدرها ويُطريها باعتبارها الثورة الأم التى خرجت من عباءتها كل ثورات الشعوب ضد الطغيان ومن أجل الحرية والمساواة. ولا يتحدث لويس عوض فى الأخلاق، ولا ينظّر لأخلاق فى السياسة والاجتماع والفن والأدب، ويدين محاولات تأسيس علوم اجتماعية على أساس من فكرة العدالة بمعناها القانونى البحت، أو من فكرة الأخلاق اللتين ينبغى أن تكونا سويتين بين كل البشر. والحاسة التى يريد أن ينشأ عليها أهل مصر هى الحاسة السياسة الاجتماعية وليست الحاسة الأخلاقية الفردية. **والثقافة التى** كان يريدها لأهل مصر هى **ثقافة إنسانية عالمية**، وهو مطلب الأكثرية من المفكرين المصريين، كان كذلك فى الماضى وما يزال، ولذلك أتعجب من

وصف أحمد عبد المعطى حجازى للويس عوض بأنه آخر روّاد التنوير، فالتنوير كفلسفة وحركة ما يزال قائماً فى مصر بعد لويس عوض، وحجازى نفسه من التنويريين، أطال الله فى عمره، وكان صادقاً مخلصاً عندما يقول «إننا نُجلّ لويس عوض بما كان ابناً باراً لمصر، وفياً أميناً على تراثها التنويرى، ومدافعاً صلباً عن فكرة التقدم»، فهذا بالضبط ما يمكن أن يلفتنا بشدة فى فلسفة لويس عوض الشاملة: مصريته الشديدة، ونزعته الإنسانية التنويرية، وفكرة التقدّم التى كان يلح عليها حتى أنه شبّه مصر بطروادة، ورثى محمد مندور عند وفاته فذكّر بأن وفاته كانت استشهاداً من أجل أن تسقط طروادة القديمة وتقوم محلها طروداة أو مصر الجديدة! وأقول: ومع ذلك فسقوط طروادة لم يكن للأحسن، وكان نهايةً لعصرٍ وبدايةً لاحتلال بغيضٍ من الأجانب. ولعله يريد بسقوط طروادة القديمة اندحار مصر الإسلام وقيام مصر أخرى تابعة لأوروبا، وهو ما نستشعره نحن المفكرين الإسلاميين! وكاتب هذه السطور عانى كثيراً من اضطهاد لويس عوض له وسؤاله المتكرر له : هل أنت من الجلاّبة؟ يقصد أن أصله من العرب الغزاة لمصر. ولعل أسوأ ما فى لويس عوض كانت كراهيته للعرب، وللإسلام، وللغة العربية!

●●●

ليبسيوس «يوستوس» Justus Lipsius

(١٥٤٧ – ١٦٠٦) فلمنكى من أبرز شرّاح الرواقية فى زمنة ثم فى عصر النهضة، ويعتبر مؤسساً للرواقية المحدثة. وهو من مواليد أوفريش بالقرب من لوڤان ببلجيكا، وتوفى فى لوڤان، وعاش أغلب حياته منفياً، فقد تنكّب الكاثوليكية لمدة عامين وفرّ إلى ألمانيا يعلّم فى يينا، ثم ارتد إليها وعاد إلى بلده، ولكنه كفر من جديد وهرب إلى لايدن. وأخيراً استقر فى لوڤان. وكتابه الرئيسى «عن المثابرة **De Constantia**» (١٥٨٤) فى الرواقية، وله كتاب آخر فى الرواقية كذلك هو «**المدخل إلى الفلسفة الرواقية Manuductio ad Stoicam Philosophiam**» (١٦٠٤) عبارة عن مقتطفات من المذهب، وكذلك «**الفسيولوجيا الرواقية Physiologia Stoicorum**» (١٦٠٤) فى المنطق والفيزياء الرواقية.

●●●

لَيْبُلُون

يورد **القفطى** اسم ليبلون كأحد الحكماء الفلاسفة الإغريق، ويقول إن شهرته أنه «**المتعصّب**»، لأنه كان لا يقرأ إلا فلسفة أفلاطون وينتصر لها، ولما أكثر من ذلك سمى **المتعصّب لأفلاطون**، ولكثرة لهْجه بذلك صنّف كتاب «**مراتب كتب أفلاطون وأسماء ما صنّف**».

●●●

ليتريه «إميل» Émile Littré

(١٨٠١ – ١٨٨١) وضعى فرنسى، مشهور بمؤلفه «معجم اللغة الفرنسية» فى أربعة

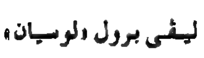
مجلدات، و«معجم الطب». وكان من أتباع أوجست كونت، غير أنه تمرّد عليه ابتداءً من سنة ١٨٥٢، مدعياً أن كونت قد خرج بالوضعية عن المنهج الوضعي إلى منهج ذاتي لأسباب شخصية، وكوّن ليتريه لذلك جماعة مستقلة ليحافظ على أصالة الوضعية باعتبارها فلسفة تخضع للمنهج الوضعي وتتبع العلوم الوضعية، وقيمتها العلمية والأخلاقية أنها تدعو إلى العمل والعدالة الاجتماعية والسلام، وعن طريق ترقية الصناعة، وانتشار العلوم والفنون، وإصلاح الأخلاق بالتدريج، وهذا نفسه ما كان يدعو إليه زكي محمود في مصر باعتباره فيلسوفاً وضعياً يتابع هؤلاء الوضعيين.

●●●

ليسنيفسكي «ستانيسلاف»

Stanislaw Lesniewski

(١٨٨٦ - ١٩٣٩) بولندي، وُلِد في سيربيخوف في الروسيا، وتعلّم في لفوف، وعلّم في وارسو، واشتهر كمنطقي، وهو أحد مؤسسي مدرسة وارسو المنطقية، ومن البارزين فيها، ويطلق على نظريته في المنطق التي يناقض بها برتراند رسل والمنطق الرمزي اسم **Mereology**، ويطرحها لأول مرة ضمن مقالة له نشرها سنة ١٩١٦ وطوّرها وأفاض فيها في كتابه «عن الأسس لعلم الرياضيات **O podstawach matematyki**» أراد به أن يؤسّس للرياضيات بأنساق منطقية.



ليفي برول «لوسيان»

Lucien Lévy - Bruhl

(١١٨٧٥ - ١٩٣٩) فرنسي تعلّم في باريس، وعلّم بالسوربون، وتكونت آراؤه في علم الاجتماع تحت تأثير **كونت ودوركايم**. وكتاباه الرئيسيان هما «**الوظائف العقلية في المجتمعات المختلفة Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures**» (١٩١٠)، و«**العقلية البدائية La Mentalité primitive**» (١٩٢٢). ومن رأيه أن **علم الأخلاق** ينبغي أن يقوم على دراسة الأفكار والاتجاهات الخُلقية عند مختلف المجتمعات وكيفية تطبيقها. وقال إن سلوك الناس في المجتمعات البدائية تدفع إليه أنماط جماعية، وجدانية وغيبية أكثر منها فكرية، فعالَم البدائي تحكمه القوى الغيبية، وتفكيره قبل منطقي، يخضع لقانون المشاركة، بمعنى أن ما لديه من صور عقلية لدى كل المجتمع الذي يعيش فيه، ويرتبط بالطوطم الذي يتعبّد له، ويعتبر نفسه من سلالته، ومن ثم فهو يعتبر نفسه جزءاً من الكل وليس فرداً متميزاً. وتفكيره قبل المنطقي لا يعرف السببية، فهو يقفز من المقدمات إلى النتائج دون أسباب وسيطة.

●●●

ليقون Lycon

يونانى مشّائى، توفى نحو ٢٢٤ ق.م، وكان ثالث عمداء المدرسة المشّائية المعروفة باللقيون، وكانت عمادته لها من سنة ٢٦٨ ق.م إلى نحو ٢٢٤ ق.م.

●●●

لينين «فلاديمير إليتش أوليانوف» Vladimir Ilyich Ulyanov Lenin

(١٨٧٠ - ١٩٢٤) لينين هو الاسم الحركى لمؤسس الحزب الشيوعى السوفييتى، والمنظّر الثالث للفلسفة المادية الجدلية بعد ماركس وإنجلز، وُلِد فى سيمبرسك (أوليانوفسك الآن) بالروسيا، وتعلّم فى كازان بالمراسلة، وسجن سنة ١٨٩٥، ونفى إلى سيبيريا سنة ١٨٩٧، وعاش فى الخارج من ١٩٠٠ إلى سنة ١٩١٧، إلاّ الفترة من سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧، التى عاد فيها إلى الروسيا ليشترك فى الثورة الروسية، وتزعّم البولشفيك من وقت انفصالهم عن المنشفيك سنة ١٩٠٣، ورأس الحكومة السوفيتية من اندلاع الثورة سنة ١٩١٧ حتى وفاته سنة ١٩٢٤. وكتابه الرئيسى «المادية والتجريبية النقدية Materializm I Empirio - Kritizm» (١٩٠٩)، يتوجه فيه بالنقد لمجموعة من المفكرين الروس : بازاروف وبوجدانوفْف ولوناشارسكى، الذين حاولوا ان يتبنوا الفلسفة الوضعية الإسمية عند أفيناريوس وماخ بدلاً من الماركسية. ووصف لينين فلسفتهم بانها مثالية ذاتية، ودافع عن المادية الجدلية، وقال إن المادة اولية وليست مجموعة من الاحاسيس، وأنها مستقلة عن الوعى، مثلها مثل الزمان والمكان، فهما ليسا شكلين ذاتيين من اشكال تنظيم الخبرة، لكنهما شكلان موضوعيان من اشكال وجود المادة. وقال إن أبرز خواص المادة هى أنها واقع موضوعى. وقال فى المعرفة **بالنظرية الصورة copy theory** بمعنى أن الاحاسيس تصور أو تعكس العالم، وانه بالإمكان تحصيل حقيقة موضوعية بكون معيار صدقها هو إمكان اختيارها وتطبيقها. وفى كتابه «كراسات فلسفية Filosofskiye Tetradi» (١٩٣٣ ترجمة الدكتور الحفنى) الذى نشر بعد وفاته: ان الجدل والمنطق ونظرية المعرفة شىء واحد. وعلى خلاف إنجلز لم يؤكد على الانتقال من الكم إلى الكيف، لكن على صراع الاضداد، ورأى فيه أساس كل تغير، وانه لبّ الجدل، ووصفه بانه الحركة الذاتية للمادة، ومن ثم عرّف الجدل بانه علم دراسة المتناقضات فى قلب الاشياء. وفى كتابه «**الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية Imperializm, Kak Vysshaya Stadiya Kapitalizma**» (١٩١٦) قال إن الرأسمالية بلغت اوجها، وأن قلبها قد حان، ولكن الاشتراكية لن تتحقق فى كل البلاد دفعة واحدة، لان ظروفها الموضوعية متفاوتة. وفى كتابه «**الدولة والثورة Gosudarstvo I Revolutsiya**» (١٩١٨) طوّر النظرية الماركسية عن الدولة كاداة للسيطرة الطبقية، واضاف اشياء لم يذكرها ماركس وإنجلز، فقال بضرورة تحطيم

جهاز الدولة البورجوازية، وإقامة دولة البروليتاريا، وديكتاتورية البروليتاريا، وميّز بين مرحلة الانتقال إلى الشيوعية التي شعارها: إلى كل حسب عمله، ومرحلة الشيوعية التي شعارها: **«إلى كل حسب حاجته»**، وفيها تضمحلّ الدولة.

●●●

مراجع

- Deborin : Lerin Kak Myslitel.
- Trotsky : Lenin.
- M. A. Dynnik et al : Istoriya Filosofi .vols 5.

●●●

ليون الإفريقي

(نحو ٩٥٧ - ١٥٥٠م) أبو **علي الحسن بن محمد الوزّان**، أطلقوا عليه في الأسْر **يوحنا الأسد Jean Léon**، وعرفه الإفرنج باسم **ليون الإفريقي Léon L'Africain**، تعلّم بجامع القرويين بفاس، وكان رحّالة ومغامراً حضر الكثير من الحروب، وأسره قرصان إيطالي نحو سنة ٩٢٦هـ قرب جزيرة جربة، وأخذوه إلى نابولي، ولما عرفوا أنه من أهل العلم قدّموه هدية إلى البابا ليون العاشر ومعه كتبه وأوراقه فجعله ضمن حاشيته، واعطاه اسم **چان ليون**، واشاعوا أنه تنصّر، وتعلّم الإيطالية واللاتينية، وكان يُحسن الأسبانية والعبرية، واشتغل بأمر البابا مدرساً للعربية بجامعة بولونيا، وتوفى مسلماً في تونس، وله رسالة باللاتينية في **«تراجم الأطباء والفلاسفة العرب»**، وكتاب في **«العقائد والفقه الإسلامي»**، ومؤلفات أخرى في الجغرافيا والطب، ومعجم عربي أسباني.

●●●

ليوناردو دافنشي Leonard Da Vinci

(١٤٥٢ - ١٥١٩) فنان عصر النهضة، الإيطالي الفلورنسي، صاحب اللوحات الخالدة الجيوكندا أو الموناليزا، والعشاء الأخير، ورغم نسبته إلى فنشي أو فينيسيا أو البندقية، إلا أنه من مواليد إحدى قراها وتدعى إنكياري. وكتابات ليوناردو في العلوم والفلسفة لا تقل أهمية عن فنه البالغ حدّ الروعة، وكان قد ضمّن أفكاره في كراسات، وما يطرحه فيها يكشف عن الثوابت الفلسفية لعصر النهضة، ويجعل من ليوناردو أنموذجاً لأهل الفكر الموسوعيين من هذا العصر، فقد تعددت مواهبه، وكان له الباع الطويل في كل فن وعلم. ويعتبر **دوهيم** كتابات ليوناردو في الفلسفة من وحي المبادىء الشائعة وقتذاك بتأثير **نيقولا القوساوي**، وأثبتت الدراسات الحديثة أن ليوناردو قد أخذ عن الفيلسوف **مارشيليو فيتشينو**. وعموماً فليوناردو يعكس روح عصره، ونُشرت له سنة ١٦٥١ **«رسالة عن فن الرسم»** لعلها أبرز كتاباته، نتبين فيها بوضوح أننا حيال **فنان وعالم وفيلسوف**، واجتمعوا معاً في شخص ليوناردو. وأفكاره العلمية ورسوماته أساسها اعتقاداته الفلسفية التي لم يضن بشرحها وزيادتها شرحاً لتلاميذه ومريديه، فالأصل في فن

الرسم أنه الفن الذى يعكس ما فى الطبيعة، وينبّه الحواس لما فيها من سطوح وألوان وأشكال، يحيط بها العقل وينفذ من ظواهرها إلى بواطنها، ويستجليها معانيها وغاياتها. **والجمال** فى الطبيعة هو ما نراه فى أشكالها من تناسب فى الأبعاد والأطوال والحجوم. ودعوته إلى فهم **الطبيعة** هى دعوة إلى استجلاء هذا التناسب الذى هو خاصية كل الموجودات، وينبغى أن يكون هو الأساس لكل الإبداعات. **والتناسب** يكون فى الأفكار المجرّدة كما فى الماديات، وهو فى الأعداد كما أنه فى الحجوم والأوزان والأزمان. والتناسب يوجد فى الفراغات وجوده فى الملاءات. **والأحكام** لابد فيها من العودة إلى الطبيعة واستبصار وقائعها. والخبرة أو التجربة هى أساس التحصيل العلمى، الذى هو بدوره استنتاجات انتهى إليها العقل بعمليات حسابية، والمعرفة الصحيحة ليست فى شروح الفلاسفة عن **أرسطو** وترديد ما يقوله القدماء، وإنما هذه المعرفة ينبغى أن تكون محصلة **التجريب والحساب**، والحكمة هى بنت **التجربة** كما يقول، وبلوغ اليقين فى التجربة طريقه الحساب لما فى التجربة وما عليها، ولشروطها، واختبار صدقها. وليوناردو يقول عن نفسه إنه إنسان أُمّى جاهل. كيف؟ لا أدرى! **وفطرته السليمة** هى التى تهديه فى أحكامه، ويقصد بالفطرة الحكمة التى حصلّها من خبراته بالحياة وتأملاته فيها وعنها. وكان رافضاً للفلسفة القديمة ويصفها بأنها علوم السوفسطائية. ومن رأى ليوناردو أن الطبيعة تقوم على **المناسيب العددية**، هى دعوة تنقل البحث من الماهيات أو الكيفيات إلى الفيزيائيات أو الكميات، فالنظام فى الكون نظام فيزيائى حسابى تمليه الضرورة، **والضرورة** أروع ما فى الطبيعة، لأنها هى مبدعة كل شىء، **وقانون الضرورة** هو استخلاص النتائج من مقدماتها الضرورية، ومن المسببات والعلل التى أدت إليها، من أقصر طريق، وبأوجز العمليات. وليس هناك ما هو أهم من الضرورة، ولا ما هو أبسط منها. والطبيعة تسلك فى عملياتها أقصر وأبسط الطرق، وفهم الطبيعة يقتضى حسابات دقيقة، وهذه الحسابية هى صفة تلزم هذه العمليات، ولا شىء فى الطبيعة يخرج عن إطار الضرورة الحسابية، ولا يوجد ثمة معجزات ميتافيزيقية، ولا ألعاب سحرية، ولا أساطير خيالية. وتأدّت بحوث ليوناردو التجريبية إلى استخلاص أفكار عن مبدأ **العطالة**، ومبدأ **الفعل وردّ الفعل**، ونظرية **القوى العلّية** التى خلف التكوينات أيّاً كانت التى مهّدت من بعد لأفكار ديكارت ونيوتن. ومن العجيب أن يرى المحلل النفسى الأشهر **سيجموند فرويد** فى حياة ليوناردو شذوذاً أشرف على **اللواط**، واستمد ذلك من عزوبته وكراهيته للنساء، وكان وهو فى الرابعة والعشرين قد اتهم مع عدد من الشبان بممارسة اللواط مع أن التهمة قد حفظت بعد جلستين لعدم كفاية الأدلة، غير أن أغلب الباحثين يجمعون على صحة التهمة. ومع ذلك فلا يوجد فى رسوماته ما يثبتها عليه، ولا فى أسلوبه

فى الرسم ولا فى حياته!!

●●●

مراجع

- Leonardo da Vinci on Painting in Codex Atlanticus.
- Pierre Duhem: Études sur Leonardo da Vinci. 3vols.



ليونتييف «قنسطنطين نيقولائيفتش» Konstantin Nikolayevich Leontyev

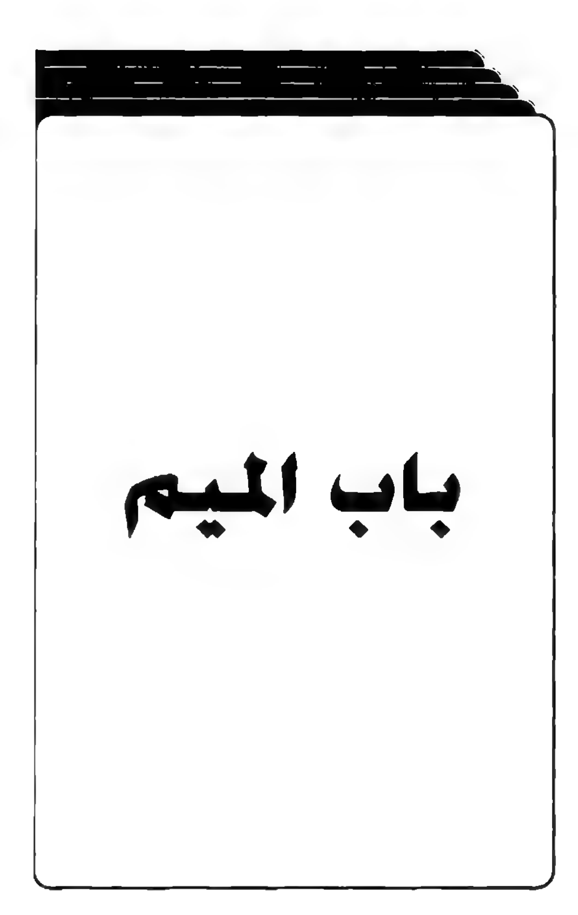
(١٨٣١ - ١٨٩١) روسى متزمّت كريه، كان يمقت المسلمين ويحتقرهم، وكان يدّعى انه ليبرالى ولكنه كان يسلك سلوك الارستوقراطية ويزدرى العامة من الروس، ويأنف من الشعب الروسى ويقول عنه انه شعب من الفلاحين تنتشر بينه الأمية والمرض، ويعيش فى فاقة ثقافية أبأس من الفاقة الاقتصادية التى ترين عليه. وكان مسيحياً متزمتاً كارثوذكسى، ويكفّر الكاثوليك والبروتستانت. ودرس الطب ولم يمارسه ولكنه انضم للجيش ليحارب ضد الاتراك المسلمين فى حرب القرم. وكان يشكو اضطراباً فى التفكير وفى الشخصية، واصيبت زوجته بالجنون، وكان من الواضح انه منذ البداية يعانى من البرانويا والاكتئاب، وقال النقّاد عنه انه أشبه بشوبنهاور ونيتشه، وأطلقوا عليه اسم نيتشه الروسى، وله فى الفلسفة «البيزنطية والسلافية»، والاولى رمز للدين والثانية رمز للقومية اى للسياسة، وكان يؤمن ببيزنطة وعنده الدين أرفع من القومية. وكان ينفر من أن يحب جاره أو قريبه أو الإنسانية، فهذا شىء غير مفهوم عنده، ويقول إن الفردية والديموقراطية والمساواة والعدل، جميعها قيم بورجوازية، وكان ينعى انحدار الحضارة ويقول إنها سقطت وتحولت إلى مدنية، ومنذ عهد بطرس الأكبر والحضارة فى أفول، ودافع عن صراع الطبقات، والاستبداد، والحروب، والتعصّب، والخرافات، ويقول أيهما الأفضل - عصر النهضة بعمارته وموسيقاه وأدبه والنهضة العلمية التى اتسم بها، أم العصر الحالى بقُبح العمارة فيه، وسُخف قصصه ومسرحياته، وسماجة موسيقاه ونظرياته العلمية الفجّة؟ ومن النقاد من يقول إن ليونتييف يعبر عن الروح الروسية الحقيقية، وأنا اقول إن سلوك روسيا الماضى مع المسلمين، وانتصارها للسلافية، واحتقارها للمبادىء والقيم، ودعواها الأرثوذكسية - كل ذلك هو نفسه ما نعانى منه نحن المسلمين حالياً، ويعانى منه الأوروبيون، وليونتييف على ذلك يمثل الروح السلافية فعلاً وكان ابن أُمّته.

●●●

مراجع

- Nikolai Berdyaev : Konstantin Leontyev : Ocherk iz Istorii Russkoi Religioznoi Mysli.
- Cedar Paul : The Spirit of Russia : Studies in History, Literature, and Philosophy.

***


باب الميم



المأمون العباسى

(١٧٠ - ٢١٨هـ / ٧٨٦ - ٨٣٣م) **عبد الله بن هارون الرشيد**، سابع الخلفاء العباسيين، وأحد أعاظم الملوك فى سيرته وعلمه، وكان محباً للفلسفة، ويقرّب من مجلسه أهلها، ويحيط نفسه بهم، وبه غرام فى نقل مؤلفاتها من الهندية والفارسية واليونانية والسريانية والعبرية إلى العربية، وكان يعطى المترجم وزن ما يترجمه ذهباً، ويرسل الهدايا إلى الملوك يسألهم أن يصلوه بما لديهم من كتب الفلاسفة، فأرسلوا إليه عدداً ضخماً من مؤلفات: **أفلاطون، وأرسطو، وأبقراط، وجالينوس، وإقليدس، وبطليموس**، وغيرهم، فكانت دولته **دولة الحكمة أو دولة الفلسفة**، وأطلق حرية البحث والكلام لأهل الجدل والفلسفة، لولا **محنة القرآن** التى ابتلاه بها المعتزلة فى السنة الأخيرة فى حياته. ويروى **ابن النديم** عنه: أنه رأى فى منامه كان رجلاً مهيباً يتحدث إليه، فسأله عن نفسه فأجاب أنه **أرسطاليس**، فسُر به وسأله: ما الحَسَن؟ قال: **ما حَسُن فى العقل**. وسأل ثم ماذا؟ قال: **ما حَسُن فى الشرع**. وسأل: ثم ماذا؟ قال **ما حَسُن عند الجمهور**. وسأل: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم. وفى رواية أخرى سأل: زدنى. قال: **مَن يصحبك فى الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد** - قيل كان هذا المنام أدعى الأسباب التى حدت بالمأمون إلى الحضّ على **ترجمة كتب الفلسفة**، وبعث البعوث إلى بلاد الروم لاستحضار كتبها، ومنهم **الحجّاج بن مطر، وابن البطريق، وسلما** صاحب بيت الحكمة، وغيرهم. وقيل إن **يوحنا بن ماسويه** كان منهم. ومن عنوا باستحضار الكتب من بلاد الروم: **محمد وأحمد والحسن - بنو شاكر المنجِّم، وحنين بن إسحق، وقسطا بن لوقا البعلبكى**. وممن اشتغلوا بالنقل: **حبيش بن الحسن، وثابت بن قرة**. وكان مرتب المترجم خمسمائة دينار فى الشهر بسعر ذلك الزمان !!!.



الماتريدى «أبو منصور»

محمد بن محمد بن محمود، وشهرته **أبو منصور الماتريدى**، ولد بماتريد من سمرقند فيما وراء النهر من أوزبكستان، وتوفى سنة ٣٣٣هـ. ويبدو أنه عاش عصراً حافلاً بالمساجلات الفكرية بين الفقهاء والمحدِّثين والمعتزلة، حتى أن المآثم كانت تحيا بالمناظرات فى المساجد. وتأثر الماتريدى بالإمام **أبى حنيفة** فيما يتعلق بالعقيدة، وأثبت قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية والبراهين، وله كتب فى ذلك، منها: «**كتاب تأويل القرآن**»، و«**كتاب الأصول فى أصول الدين**»، و«**كتاب مأخذ الشرائع**»، و«**كتاب المقالات فى الكلام**»، و«**كتاب التوحيد**»، و«**الردّ على القرامطة**».

والماتريدى معاصر **لأبى الحسن الأشعرى**، وكلاهما عنى بالردّ على **المعتزلة**، وانتهى إلى ما انتهى إليه الآخر من حيث إثبات عقائد القرآن بالعقل والبراهين المنطقية، إلا ان الماتريدى كان

يغلّب العقل، فمثلاً يرى الأشعرى أن معرفة الله واجبة شرعاً، والماتريدى يراها واجبة عقلاً، ويخالف بذلك الفقهاء والمحدّثين الذين يوجبون الاعتماد على النقل، ورائده لذلك فى تفسير القرآن النظر العقلى مع الاستعانة بالنصوص. ويرى الماتريدى أن للأشياء قُبحاً ذاتياً، وأن العقل يستطيع أن يدرس حُسن بعض الأشياء وقُبحها، وأن الله يفعل على مقتضى الحكمة، لأنه الحكيم العليم، ولكنه يفعل غير مجبر ولا مُلزَم، لأنه مريد وفعّال لما يريد، ولقد كلّف الله العباد لحكمة اختارها، ولا يريد سبحانه غير الحكمة التى قررها، وتقضى حكمه الله تعالى ألاّ يكون ثواب إلا وللعبد اختيار فيما يستحق عليه الثواب، ولا عقاب إلا فيما يكون للعبد اختيار فيه، غير أنه يُخلَق نفسَه بقدرة أودعها الله فيه تطبيقاً لقوله تعالى «والله خلقكم وما تفعلون»، فإن أراد العبد أن يكسب الفعل كان له ما يريد، وإن لم يرد ذلك كان له أيضاً ما يريد، فهو قادر أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا هو الكسب. وفى مسألة صفات الله يثبت الماتريدى الصفات لله، ولكنه لا يجعلها بخلاف الذات، ولا يجعل لها وجوداً مستقلاً حتى يقال إن تعددها يؤدى إلى تعدد القدماء، ومن ذلك صفة الكلام والتى يتفرع عنها خلق القرآن، والماتريدى يقرر أن كلام الله هو المعنى القائم بذاته سبحانه، وهو بهذا صفة متصلة بذاته، قديمة قدَم الذات العلية، إلا أنه كلام غير مؤلّف من حروف ولا كلمات، لأن الحروف والكلمات محدَثة لا تقوم بالقديم الواجب الوجود، لأن الحادث عَرَض، والعرض لا يقوم بذاته سبحانه، وعلى ذلك فإن حروف وعبارات القرآن حادثة وإن دلّت على المعنى القديم. والماتريدى يتجنّب أن يقول إن القرآن مخلوق ولكنه يقول إنه حادث، وبذلك يخالف المعتزلة والأشاعرة معاً، حيث المعتزلة يقولون إنه مخلوق، والأشاعرة يثبتون أنه غير مخلوق. وكذلك يفعل الماتريدى فى مسألة الجسمية، ويذهب إلى تأويل الآيات التى تذكر أن لله يداً ووجهاً إلخ، بأن ذلك إشارة إلى قدرته وسلطانه وكمال إرادته، على عكس المعتزلة التى تثبت أن لله يداً على الحقيقة، بينما يثبتها له الأشاعرة، إلا أنهم يقولون إنها يد لا نعلمها، ولا تشبه يد المخلوق، لأن الله يقول «ليس كمثله شيء». وأما بخصوص رؤية الله يوم القيامة التى نفاها المعتزلة بدعوى أن الرؤية تقتضى مكاناً للرائى ومكاناً للمرئى، والله تعالى منزّه أن يكون فى مكان، فإن الماتريدى يثبت الرؤية، بدعوى أنها من أحوال القيامة التى اختص لها بكيفها، فلا نعلم عنها إلا ما ذكره الله عنها، علاوة على أن المعتزلة يقيسون رؤية ما ليس بجسم على رؤية الجسم، وذلك لا يجوز، فقياس الغائب على الشاهد جائز فقط إذا كان الغائب من جنس الشاهد. وأما قضية مرتكب الكبيرة التى قضى فيها الخوارج بأن مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً يعدّ كافراً، والتى ذكر إزاءها المعتزلة إنه يعدّ مسلماً وليس مؤمناً، ويخلد فى النار ما لم يتب توبة نصوحاً، فإن الماتريدى قال إنه لا يخلد فى النار ولو مات من غير

توبة، لأن الله لا يجزى على السيئة إلا بمثلها، ومن لا يكفر بالله ويرتكب الذنوب يعاقب عليها ولكن عقابه دون الكافر، والمؤمن العاصى يجيء بما هو أعظم الخير وهو الإيمان، ولا يجيء بأقبح الشر وهو الكفر، ولو ساوى الله في العذاب بين المؤمن والكافر بسبب الكبيرة لجعل جزاء أقبح الشر بدل ثواب أفضل الخير، ومقتضى العدل والحكمة الجزاء بالمثل لا بالزيادة إلا فى الثواب. والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وعلى ذلك فالأمر فى أصحاب الذنوب من المؤمنين أنهم مفوّضون إلى الله تعالى، فهم بين الرجاء والخوف، فإن شاء الله عفا عنهم فضلاً ورحمة، وإن شاء عذّبهم وإنما بقدر ذنوبهم. رحم الله الماتريدى!

●●●

ماتسيني «جيوزيبي»
Giuseppe Mazzini

(١٨٠٥ - ١٨٧٢) إيطالى، فلسفته سياسية، وهو من أبطال القومية، ويقرن الفلسفة بالعمل، ومن رأيه أن الفلسفة التى لا تنتج فعلاً ليست بالفلسفة الحقة، وكان لكتاباته فضل إذكاء الروح القومية فى أوروبا كلها، والبعض يعتبره «أبو أوروبا المعاصرة». ورغم ثوريته فقد رفض العنف والإرهاب طريقاً للخلاص، وأنكر أن يكون ما يدعو إليه هو الاغتيال السياسى، وكان يسمى النظرية التى يتابعها الإرهابيون أعضاء حزب العمل نظرية الخنجر. والوحدة التى جاهد فى سبيل تحقيقها، ونُفِى وسُجن من أجلها، وكرّس لها حياته فلم يتزوج، ولم ينشىء أسرة، هى وحدة سياسية، ولا تعنى إشباعاً للأنانية القومية، فالأمة عنده هى مفهوم لوسيط ضرورى بين الفرد والإنسانية، وكل فرد لابد أن يواجه الإنسانية باعتباراته القومية، وكل قومية لابد أن تبرز، وأن تكون لها الوطن والاستقلالية، وهى وحدة فى خدمة الإنسانية أجمعها، واعتبر النزعة الفردية نزعة فوضوية، فطالما أن كل فرد يعيش لنفسه فلابد أن يسود الشقاق، وتتضارب المصالح، ويتفكك المجتمع.

وماتسينى من مواليد جنوا، ومات فى بيزا، وعاش حياته بين مدن إيطاليا الكبرى وسويسره وانجلترا. ومن مؤلفاته «**أفكار عن الديموقراطية فى أوروبا**»، و«**واجبات الإنسان**»، وأسس حركة «**إيطاليا الفتاة**»، وأصدر باسمها صحيفة بهذا الاسم «**Giovine Italia**»، وصحيفة «**الفكر والعمل Pensiero ed Azione**». ولما قامت الجمهورية فى روما كان أحد أعضاء الحكومة الثلاثية، إلا أنها لم تستغرق إلا بضعة شهور. ودعوته للجمهورية لم تكن دعوة شيوعية، وإنما كان ماتسينى من المؤمنين بالطاقات الإبداعيية لكل شعب من الشعوب، ولذلك كانت دعوته شعوبية. ولما بدأت المدن الإيطالية تتوحد غصباً رفض هذا النوع من التوحيد ووصفه بأنه اغتصاب للحكم الشعبى، وقال إنه ضد الاستبداد ومع الديموقراطية الشعبية، وأن الحكومة الإيطالية التى حققت هذه الوحدة لم تخلق إيطاليا جديدة، وإنما أزهقت

روح إيطاليا، وأصابت شعبها في مقتل، وأن ما رآه من إيطاليا الجديدة اليوم هو جثة الشعب الإيطالي.

وكان ماتسيني يكره القومية إذا تحولت إلى استعلاء اجناسي، وصلف عرقي. وقال إن التباهي بالأمجاد القديمة أحرى به أن يفجّر طاقات إبداعية تنسجم مع عظمة الماضي ولها غايات مستقبلية. وإحياء القوميات ليس الهدف منه عودة السيطرة الإمبراطورية القديمة، ولذلك فقد سعى ماتسيني إلى إنشاء جمعيات في البلاد الأخرى على غرار جمعيته الوطنية، وتأسست لهذا الغرض أحزاب تركيا الفتاة، وألمانيا الفتاة، وسويسرة الفتاة، وبولندا الفتاة، وأوروبا الفتاة، ومصر الفتاة، وكانت فلسفتها جميعاً هي نفس فلسفة ماتسيني : النهوض بالشعوب نحو المستقبل، والتقدّم المؤسّس على الماضي - ماضي الإنسانية كلها، فإذا كانت الفلسفة اليونانية هي التي أججت النزعة إلى التفكير العقلاني وإلى القول بالحرية، وأن الإنسان سيد مصيره، فإن المسيحية هي التي أذكت في الناس جميعاً الإحساس بالمساواة، والنزعة إلى العالمية، بينما لم تفعل الثورة الفرنسية سوى أن تضع الإخاء موضع التطبيق، وكانت محصلة ذلك النزعة الاستقلالية الفردية. غير أن إعلان حقوق الإنسان قاصر إن لم تتواكب مع الحقوق التي يطالب بها واجبات تضاهيها، والواجب لا يمكن أن يحدسه الوجدان الفردى، فالواجب جماعي، والوجدان يحتاج باستمرار إلى قواعد تؤكد للأفراد أن ما يصدرون من سلوك وتفكير لا تدفع إليهما المصالح الذاتية، ولا هما نتاج الأنانية والأهواء الشخصية، وإنما يستهدون فيهما العقل والخير للمجتمع والإنسانية، فلا نفع في تفكير أو سلوك فيه صالح الفرد وأذى المجتمع، أو فيه صالح هذا المجتمع وأذى مجتمع آخر. وماتسيني لذلك يعلن شعار جمعيته أو حزبه « **العقل والإنسانية** »، والمشكلة في رأى ماتسيني هي في إمكان التوفيق بين الوجدان الفردى والإجماع الإنساني، ومن يهمل أيهما يحرم نفسه من وسيلة مؤكدة حَرِيّة أن تبلغه إلى الحقيقة، فكلاهما مكمِّل للآخر، وكلاهما معيار لصحة الآخر، وما لم توضع حاجات الأفراد في الاعتبار، وتكون هناك فاعلية فردية، فالكلام عن الإنسانية والإخاء والحرية والمساواة لن يعدو أن يكون تشدّقاً بمبادىء مجرّدة. وليست **القوميات** إلا أفراداً، والإنسانية لكي تصبح واقعاً لابد أن يُزكي أوراها الأفراد والقوميات. ومذهب ماتسيني لذلك هو مذهب ينكر **الباطنة الخالصة**، ويقول بنوع من **الوجود القومي** يسمو فيه الفرد على نفسه، وتسمو به الأمة على نزعاتها الاستعلائية. وهو المطلوب !

●●●

مراجع

- Maazzini: Scriti editi ed inediti.
- G.Griffith : Prophet of Modern Europe.

●●●

ماساريك «توماس» Tomas Masaryk

(١٨٥٠ - ١٩٣٧) تشيكي، رأس دولة تشيكوسلوفاكيا من ١٩١٨ إلى ١٩٣٥، وولِد بهودونن، وتعلّم في ڤيينا على فرانتس برنتانو، وزامل هوسرل، وأڤيناريوس، بلايبتسج، تلميذاً لڤونت. وكتابه الرئيسي «أسس المنطق الوضعي» (١٨٨٥)، صنّف فيه العلوم وربط بينها، وقال إن مهمة الفلسفة هي خلق عالَم على أساس علمي، وغاية الفيلسوف أن يغيِّر العالَم. وطالب ماساريك بعصر تنوير ينقذ الإنسان من الفوضى الخُلقية والفكرية التي تردّى فيها، وتمنى أن يكون على يديه خلاص بلاده من ربقة الروسيا التي قال عنها إنها سبب كل الأمراض الأوروبية. وأنها مباءة الرومانسية والمادية!

●●●

مراجع

- René Wellek : Masaryk's Philosophy. In Essays on Czech Literature.

●●●

الماسونية

Freimaurerei; Franc-masonnerie; Freemasonry

حركة باطنية، فلسفتها يهودية صهيونية، تشتق اسمها من لفظة mason بمعنى بنّاء، على زعم أن الماسونية كانت في الأصل رابطة للبنّائين في انجلترا أساساً، أو لبنّائين من نوع خاص هم البنّائون الفنيون المتخصصون في بناء الكاتدرائيات، فلمّا لم تعد الكاتدرائيات تُبنى في انجلترا، قبلت الرابطة أعضاء من غير أبناء هذه المهنة، واتخذت لنفسها فلسفة خاصة وُصفت بأنها بنائية، بمعنى أنها للإعمار المادى والمعنوى، وبدأ انتشارها في العالم على هذا الأساس. وجاء عنها في القانون الأساسي للمحفل الماسوني الأكبر في مصر (وهي محظورة فيها الآن) أنها تسمى أيضاً الفن الملوكي، والمقصود بالفن البناء، ووصفه بالملوكي لأنه الذى يترسّم خُطى الملك سليمان الذى بنى الهيكل في أورشليم بيت المقدس، ويتخذ كعلامة له نجمة إسرائيل، والمقصود بإعادة بناء الهيكل أن تعود الأمور إلى أصلها، ويعود شعب إسرائيل إلى فلسطين، وتقوم دولة إسرائيل من جديد. وفي القانون الأساسي السابق أن الجماعة لها رموزها الخاصة السّرية، أي اللغة التي تكتب بها محاضر جلساتها، وترمز لأعضائها ووظائفهم. والغرض من الجماعة هو «البحث وراء الحقيقة، والأحاسن، ودرسها والسعى في نشرها، والإعجاب بالجمال، وممارسة الفضيلة». وعن جرجي زيدان وكان أحد أعضائها البارزين في مصر: «أنها جمعية سرية، كانت تبالغ في إخفاء أوراقها بالنظر إلى ما كان يتهددها من اضطهادات متواترة في الأجيال المظلمة، وهي قد نسجت لذلك على منوال الجمعيات السرية القديمة إن لن نقل إنها فرع من فروعها أو استمرار إحداها». وكعادة اليهود في الدعاية لمؤسساتهم فإن أصحاب المنفعة الحقيقية من

الجمعيات الماسونية يحاولون إضفاء الزعم بأن لها رسالة، وأنها أصل الأديان وكانت الركيزة الروحية لانتشار دعواتها، وأسسها الفكرية منها، وكذلك قواعدها الخلقية، وقوانينها، وشرائعها، ورموزها، وطقوسها، وأسرارها. وهى أيضاً الأصل الذى كان فى بال كل الجمعيات والمؤسسات الخيرية الإنسانية والفكرية والعلمية. وواضح أن المؤسسين فى بالهم على الحقيقة الديانة اليهودية، على زعم أن **اليهودية هى أصل الأديان** الكتابية، أى المسيحية والإسلام، وهى **المبتدأ لكل الفلسفات الإنسانية**، بدءاً من الفلسفة اليونانية حتى الوضعية المنطقية والتحليلية العلمية والوجودية والماركسية والعلمانية والليبرالية وغيرها من فلسفات اليوم!

وتقوم الدعوة الماسونية على شعارات ترفعها هى نفسها شعارات الثورة الفرنسية: «**الحرية - الإخاء - المساواة**»، حتى يتوهم المنتسب إليها أن الحركة الماسونية كانت وراء إزكاء الثورة الفرنسية، بل وكانت وراء الثورة البلشفية فى الروسيا، **فماركس** يهودى الديانة وماسونى المقاصد، ووراء الثورة التركية، **وكمال أتاتورك** كان ماسونياً، وكل الحركات العلمية والفكرية المعاصرة لأساتذة يهود ماسونيين أمثال: **فريجه، وماخ، وهوايتهد، وموريس شليك، وكارناب، ومينجر، وجودل، وڤاتسمن، وڤيتجنشتاين، ورايشنباخ، وهيزنبرك، ودوبلاك، وإينشتاين** إلخ، وهم أعضاء جمعية ڤيينا، وجمعية برلين، وجمعية لندن، وباريس، وهم الذى أصدروا مجلة «**المعرفة**» وطبعوا أبحاثهم فيها ضمن سلسلة منشورات وحدة العلم. ورغم أن القانون الأساسى للمحفل المصرى المحظور يزعم فى تعريفه للماسونى أنه رجل يؤمن بالله وبخلود النفس، إلا أن الدعوة الماسونية هى أساساً دعوة مناقضة للأديان، ورواجها المزعوم كان بين الكاثوليك الذين لم يقتنعوا بمقولات المسيحية، وأن المسيح هو ابن الله، وأنه جاء لخلاص البشرية وتحمَّل عنها آلام الخطيئة الأولى، والماسونية على ذلك جاءت لتملأ الفراغ الدينى فى العالم، ومعنى أن الماسونى مؤمن بالله دون ديانة، أنه ربّانى **deist**، أى يعتقد بوجود ربٍّ دون الاعتقاد فى الأنبياء، وهى دعوة يهودية خالصة، حيث اليهود يقولون بأنه لا ديانة سوى الديانة اليهودية، فالله اختصهم بعبادته وحده، وهم لذلك شعبه المختار وأبناؤه، واليهودية ديانة الصفوة، وأمّا الأمم فينبغى أيضاً أن يؤمنوا بالله، ولكنه ليس الوهيم أو يهوا، وإنما هو ربّ الأمم، وينبغى أن تساعد أمم العالم اليهود أن يعودوا إلى أرض الميعاد، وبناء الهيكل من جديد ليكون عرش الله، فيرضى الله أن يعود إلى الأرض المباركة، فيعمّ الرخاء والسلام الوجود، ويعيش العالم الألفية المرتقبة، واليوتوبيا الأرضية لليهود، أو جنّة اليهود فى الأرض. **ورسالة الماسونى** هى حشد مفكرى العالم وسياسيّه خلف هذا المطلب، وينبغى أن لا يظهر اليهود بهذا الاعتبار، لذلك يُحرَمون من الانتساب للماسونية، لأن هذا الدور الاحتشادى أو التعبوى ليس دورهم، وإنما دورهم هو دخول

ارض الميعاد. ورغم ان الماسونية على الحقيقة نشأت رسمياً فى انجلترا فى القرن الثامن عشر، فدعاتها يزعمون انها دعوة قديمة يردّونها إلى تاريخ تدمير الهيكل وطرد الإسرائيليين من فلسطين، فمنذ ذلك الوقت والدعوة للعودة مستمرة، وذلك بالضبط تاريخ نشأة الدعوة الماسونية. ولقد شهد القرن الثامن عشر قيام الدعوة الرمزية، اى المستترة، وقبل ذلك كانت الدعوة صريحة. واحتذاء اليهود بالملك سليمان انه صاحب فكرة الهيكل، ليجعل عرش الله دائماً فى بيت المقدس، ولهذا كانت مدينة الله بيت المقدس، والله يكون بيته أو عرشه حيثما كان شعبه المقدس، وليس يُجدى إقامة الهيكل بدون الشعب، وعودة الهيكل لابد ان تصحبها عودة الشعب.

وقيل فى فكرة البنائية: إن شعب إسرائيل شعب البنّائين، فهم من صلب النبى إبراهيم، أول بنّاء كان من نصيبه ان يبنى نصباً لله فى كل مكان يحلّ به، وهو الذى أعمل الهدم فى الأوثان والأصنام. وعند المسلمين فإن إبراهيم بنى الكعبة.

والماسونيون يطلقون على الله اسم مهندس الكون الأكبر، وقَسَمُهم عند تدشين المبتدئين هو «أقسم بمهندس الكون الأعظم»، ويذكرنا ذلك بمقولة إينشتاين عندما سئل عن الله، فقال : إنى استشعره حاضراً كلما نظرت إلى السماء وكلما اجريت حساباتى الرياضية الفلكية. إنه المهندس الأعظم لهذا الكون».

وإذا كانت الرسالة الماسونية بهذه الخطورة، ولفلسفتها هذا القدر من الأهمية، فقد اهتمت الدعوة الماسونية باستقطاب أساتذة العلوم ودهاقنة الساسة وكبار الأدباء والفلاسفة والمصلحين فى الأمم التى كانت لها فيها محافل، ومن هؤلاء : الشيخ الإمام محمد عبده، وجرجى زيدان، وكمال أتاترك. ويرأس المحفل معلم أكبر أو أستاذ، وهناك أقسام للمرأة، وللشباب، وللفلاحين، وللعمال، وللمثقفين. ويتوخى اعضاء المحافل فى كل ما يسلكون بالقول او الفعل ثلاث غايات : الحكمة، والقوة، والجمال، ولزوم الحكمة للإدارة، والقوة عند المخاطر، والجمال للزينة. وعند انعقاد الجلسات تقام بعض الصلوت وتتلى فيها آيات من التوراة، كهذه الآيات من سفر أخبار الأيام الثانى الإصحاح الثانى من ١ - ١٦ : وأمر سليمان ببناء بيت لاسم الربّ، وبيت لملكه. وأحصى سليمان سبعين الف رجل حمّال، وثمانين الف رجل نحّات فى الجبل، ووكلاء عليهم ثلاثة آلاف وستمائة رجل، وأرسل إلى حيرام ملك صور يقول - كما فعلت مع أبى داود، إذ ارسلت إليه خشب أرْز ليبنى له بيتاً يسكن فيه، فهانذا ابنى بيتاً لاسم الربّ إلهى لاقدّس له، ولاوقد امامه بخوراً عَطِراً، ولتنضيد الخبز على الدوام، وللمحرقات صباح مساءً فى السبوت، وفى رءوس الشهور، وفى أعياد الربّ إلهنا. وهذا على إسرائيل إلى الأبد».

وتتألف نجمة الماسونيين السداسية من

مثلثين، الأول أبيض، والثاني أسود، ويمثل الأبيض الألوهيه والقداسة وقوة التطور والتحول والقوى الروحية، والمثلث الأسود مقلوب ويكمل الأول، ويرمز للإراده والقوى الأرضية والبشر. والمثلثان متساويان في الأضلاع وبينهما عين رمزاً للعين الإلهية. واختيار المثلث ليمثل الثالوث الأقدس، أي الماضي والحاضر والمستقبل، والحكمة والقوة والجمال، فالماضي مصدر حكمة الأجيال، والحاضر لابد أن يتسم بالقوة، والمستقبل هو الصورة الجميلة المشرقة لما هو آت.

ولكل شيء يستخدمه الماسونيون معنى، ومن ذلك أدوات الهندسة : المثلث، والضلع، والزاوية، والقادن، والشاقول، والبيكار، وخيط الشاقول، والكتاب، فالمثلث هو الوجود برمته، من ولادة، وحياة، وموت، والإنسان يجرى مصيره بين هذه المجريات، والزاوية هي النصيب الذى ينبغي الرضا به، والقادن يرمز للمساواة، والشاقول يرمز للاستقامة والعدل، وخيط الشاقول هو الرابطة بين السماء والأرض، مثل سلم يعقوب، والبيكار يرمز إلى نسبية الأمور.

يقول اليهودى **أحد هاعام** مؤلف **بروتوكولات حكماء صهيون** في البروتوكول الرابع: والماسونية تقوم مقام الحجاب لإخفاء أهدافنا والتمويه عليها، ويظل مخطط عمل الماسونية ومركزها الرئيسي غير معلومين للشعب. وعلينا أن نقضى على كل الأديان، وننزع من عقول الأمم الاعتقاد بالله والروح، ونحل محلهما صيغاً حسابية وحاجات مادية. وحتى لا يكون لدى الأمم الوقت للتفكير والتأمل يجب أن نلهيهم بتوجيههم نحو الصناعة والتجارة، فتنصرف كل الأمم إلى مصالحها، فإذا التهوا في هذا الخضم فلن يفطنوا قط لعدوهم المشترك».

وفي **البروتوكول الخامس عشر** : «ومن الطبيعي أن نقود نحن وحدنا الأعمال الماسونية، لأننا وحدنا الذين نفهم، فأما الأمم فلا يفهمون شيئاً إلا ما يرضى مطامعهم المؤقتة.. وإلى أن يأتي الوقت الذى نصبح فيه سادة فسوف نظل ننشيء المحافل الماسونية ونضاعفها، وسنجلب إليها كل أولئك الذين هم زعماء الشعوب أو يمكن أن يكونوا كذلك، لأن هذه المحافل ستكون مصادرنا الرئيسية للاستخبار، ومنها يأتي نفوذنا».

ومن تفاسير الماسونيين لفلسفاتهم المهرطقة أن رموزهم كرموز القرآن التي تأتي في أوائل السور، وفي سورة البقرة - أول سور القرآن - يوجد الرمز **ألف لام ميم**، وترمز للوجود الثلاثي، فالألف الله، واللام اللطيف، والميم موجود، فالله موجود بلطفه ورحمته، وأساس الوجود هو المحبة والأخوة، وهما مضمون الماسونية لأن الماسونية خلاصة الأديان التي تتفق معها في الميم الأولى من أسمائها : الموسوية، والمسيحية، والمحمدية. والماسونية بذلك هي عقيدة العقائد وفلسفة الفلسفات.

ولعل من المفيد أن أنقل رأى **رشيد رضا** صاحب **المنار** مجيباً على أحد القرّاء: إعلم بالإجمال أن الجمعية الماسونية قد أُسّست لأجل هدم الحكومة الدينية البابوية أولاً وبالذات (وهذا

رأى جمال الدين الافغانى ينقله عنه رشيد رضا)، ثم هدم كل حكومة دينية، وإقامة حكومة لادينية مقامها. وحيثما تمّ لهم ذلك فإن الجمعية تكون رابطة ادبية، وصلة تعارف وتعاون بين اهلها المؤلفين من اهل الملل المختلفة، واكثرهم لا يعرف منها الآن اكثر من ذلك. والواضعون لاساسها الأول هم اليهود، وغرضهم الاساسى إعادة مُلك سليمان الدينى إلى شعبهم فى القدس، وإعادة هيكله إلى ما وُضع له وهو المسجد الاقصى، فاعظم كيد لهم وجد فى الارض انهم هدموا الحكومات المسيحية الدينية من أوروبا غربيّها وشرقيّها، والحكومة الإسلامية التركية. وبعد هذا كله ظهرت جمعيتهم الصهيونية تستغل خدمتهم للإنجليز فى الحرب بالتوسل بها إلى إقامة حكومة دينية يهودية فى فلسطين». فمن يسمع ويقرأ ويفهم؟

● ● ●

مراجع

- الماسونية نشأتها وأهدافها : دكتور اسعد السحرانى.
- السر المصون فى شيعة الفرمسون : الاب لويس شيخو.
- الماسونية خلاصة الحضارة الكنعانية : فؤاد فضول.
- الآداب الماسونية : شاهين مكاريوس.



ماسينيون «لوى» Louis Massignon

(١٨٨٣ – ١٩٦٢م) مستشرق فرنسى، مولده ووفاته بباريس، وتعلّم بها، وعلّم بمصر، وكان يدرّس بجامعتها «تاريخ الاصطلاحات الفلسفية» بالعربية، وله مصنفات فى «مصطلحات الصوفية»، وحصل على الدكتوراه برسالة عن «آلام الحلاّج» من السوربون، ونشر ضمن منوعات ديرنبورج «آلام الحلاّج ومذهب الحلاّجية»، ونشر له المعهد الفرنسى بالقاهرة «الحلاّج والشيطان فى نظر الزيدية»، وله مقالات مختلفة فى «تأليف رسائل إخوان الصفا»، و«أصول عقيدة الوهابية»، و«التجربة الصوفية والأساليب الأدبية»، و«ابن سبعين والنقد النفسانى»، و«ديوان الحلاّج»، و«المسيح فى الأناجيل حسب الغزالى»، و«كتب القرامطة»، و«فاطمة بنت الرسول»، و«المنحنى الشخصى لحياة الحلاّج»، و«الششترى الشاعر الصوفى الأندلسى المدفون فى دمياط»، و«الفلسفة وما وراء الطبيعة فى التصوف الحلاّجى»، و«ابن سينا وألفباؤه الفلسفية»، و«قصة حسين الحلاّج»، و«المباهلة فى المدينة»، و«أهل الكهف فى المسيحية والإسلام»، و«تاريخ العلم عند العرب»، وله مباحث عن القرامطة، والنصيرية، والخطابية السلمانية، والزندقة، والزهد، والزمن فى التفكير الإسلامى، والكندى، والمحاسبى، والنوبختى، والترمذى. ومما يذكر ان الدكتور عبد الرحمن بدوى تتلمذ عليه وينقل عنه، وكذلك الشيخ الإمام عبد الحليم محمود ولكنه لم ينقل عنه.

● ● ●

ماخ «إرنست» Ernst Mach

(١٨٣٨ – ١٩١٦) يهودى نمسوى، ولد فى

توراس من أعمال موراڤيا، وتعلّم بڤيينا، وعلّم بجراتس وبراغ وڤيينا، ويُقرَن اسمه بجماعة ڤيينا من الوضعيين المناطقة، وقيل إنه الأب الروحي لحركة وحدة العلم، والمعلّم الحقيقي لجماعة ڤيينا، وكانت إحدى حلقاتها تسمى «جماعة إرنست ماخ Ernst Mach Verein»، وله إسهامات ومناقشات واسعة في مجال الفلسفة العلمية، وتأثرت به الإجرائية عند بيرسي بريدجمان، وساعدت نظرياته كثيراً في صياغة نظريات إينشتاين، وله نحوٌ من سبعة كتب أهمها من وجهة النظر الفلسفية ثلاثة هي: Die Mechanik in Ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt» (١٨٣٣) ترجم باسم «علم الميكانيكا The Science of Mechanics» ويشتهر بهذا الاسم، و«تحليل الأحاسيس Die Analyse der Empfindungen» (١٨٨٦)، و«محاضرات علمية عامة Populärwissenschaftliche Vorlesungen» (١٨٩٤). على أن أهم مؤلفاته جميعاً هو كتابه في علم الميكانيكا، وقد حاول فيه إعادة كتابة تاريخ العلم بطريقة تكشف عن مبادئه ومنهجه المنطقي، ووجه فيه أشد النقد للأفكار الميتافيزيقية التي ما تزال تسود في مجال فلسفة العلوم. وماخ من أتباع المذهب الحسي المعارض للميتافيزيقا، وأفكاره يستند فيها على فلسفة كنط وباركلي وهيوم، وكنط في رأيه خلّص الفلسفة في كتابه «نقد العقل الخالص» من الأوهام الميتافيزيقية القديمة. وباركلي وهيوم هما اللذان أوحيا له بمفهومه عن العناصر أو الإحساسات الذي أخذه عن قولهما بالأفكار أو الانطباعات. وبسبب هذا المفهوم نقد لينين ماخ نقداً شديداً في كتابه «المادية والنقد التجريبي»، وذلك أن فلسفة ماخ اشتهرت باسم النقدية التجريبية، وهي فلسفة تجريبية حسّية تعارض كل معرفة لا تقوم على الخبرة الحسّية التي يمكن التحقّق منها، ولذلك كان ماخ يميل إلى التحقّق كوسيلة علمية وليس إلى البرهنة. والتحقق يقوم على الخبرة الشخصية التي تتفق في نتائجها مع الخبرات المماثلة بلخبرات الآخرين، وأما البرهان فهو يستند إلى المعرفة القبلية التي لا تقبل التحقق ولا يمكن إنكارها أو إثباتها. والعلم يهدف إلى صياغة الظواهر صياغة وصفية موجزة أشد الإيجاز، ومن خلال الخبرة الحسية والملاحظة. ويتألف العالَم من عناصر مادية ندركها بحواسنا، والعالم هو إحساساتنا عنه، بمعنى أن مذهب ماخ يقوم على وصف أحاسيس صاحب التجربة عن موضوع تجربته، فأنا مثلاً قد أخطىء عندما أجزم بوجود كتاب أحمر على الطاولة التي أمامي، إلا إني لا يمكن أن أخطئ عندما اقتصر على وصف إحساساتي عن هذا الكتاب، ويقتصر غيري على وصف إحساساته عنه، ولإحساساته نفس القيمة التي لإحساساتي، وهي ديموقراطية العلم التي تساوي في الوزن بين إحساسات الناس كلهم، لكن هذه الإحساسات لا تكون علمية إلا عندما يكون هناك اتفاق جماعي بشأنها. وكل ما في العالم يمكن تحليله إلى إحساسات، وتختلف

العلوم باختلاف زاوية الرؤية التى نتناول بها الأشياء، فقد أدرس الشيء الواحد دراسة فيزيائية، وقد أدرسه فى علاقته بآثاره يعتقد فيه من على أعصابى دراسة فسيولوجية أو سيكولوجية، لكنى فى كل الأحوال أدرس الإحساسات، وأتعامل مع الشيء كمادة. ويجرنا هذا إلى القول بأن العلوم واحدة وإن تنوعت. ويصف ماخ القوانين العلمية بأنها صياغات رياضية عن العالم أكثر تجريداً من الوصف،ولا تعطى صورة للظواهر، وإنما أية صورة للظواهر لابد أن تكون على أساسها. وتستخدم النظريات العلمية التشابه الجزئى بين ظاهرتين، فعندما لم يفهم العلماء بعض ظواهر الضوء حاولوا أن يتصوروها بافتراض أن الضوء يتحرك كحركة الموجات فى الماء، وهو تصور لا يمكن نفيه أو إثباته لأنه لا يستند إلى خبرة حسية، لكن تبقى النظرية مع ذلك أداة مفيدة للتنبؤ. ولا يهم فى النظرية الصورة التى تطرحها لكن ما تمثله من علاقات كمية، فإذا قلنا إن الصورة تمثل الواقع الكامن خلف المظهر لكان ما نقول به ميتافيزيقا، ومن ذلك مثلاً أن ماخ لم يصادق على ما تزعمه النظرية الذرية من وجود ذرات مادية، لكنه مع ذلك يقبل النظرية لأنها تسهّل التنبؤ بظواهر أخرى، وكان من الممكن أن نفترض صورة أخرى وتظل مفيدة مع ذلك لأنها تؤدى نفس الغرض التنبؤى. وهو يولى التنبؤ العلمى اعتباراً خاصاً، ولا يهتم بتفسير الظاهرة بقدر ما يهتم بوصفها، بل إن تفسيرها هو وصفها، والوصف هو طرح الظاهرة فى لغة مألوفة حسية موجزة. وبعد: فبرغم كل ما قال، فإن ماخ كان صهيونياً، وكان يدعو إلى إنشاء دولة إسرائيل مهما عانى الفلسطينيون أو العرب، فماخ فى الحقيقة لا يرى إلا اليهود، وهذا هو الواقع المحسوس الذى يقول به فى السياسة !



مراجع

- Ayer, A.J.: Logical Positvism.
- Lenin : Materialism and Empirio - criticism.
- Russel, B.: An Outline of Philosophy.



المادية التاريخية

Matérialisme Historique; Historical Materialism; Historischer Materialismus

فلسفة التاريخ التى تقول بها الماركسية، وهى الجانب التطبيقى للمادية الجدلية فى مجال دراسة المجتمعات، وتردّ حركة التاريخ إلى تطور قوى وعلاقات الإنتاج فى المجتمع، وتصف هذه القوى والعلاقات بأنها الأساس التحتى الذى يقوم عليه البناء الفوقى القانونى والسياسى، والذى يتطابق معه الوعى الاجتماعى، فليس وعى الناس هو الذى يحدد أسلوب معيشتهم ونوع نظامهم الاجتماعى، لكن أسلوب معيشتهم هو الذى يحدد نمط وعيهم، فالناس خلال عملية الإنتاج يؤثرون فى الطبيعة وفى بعضهم البعض ،

ويدخلون علاقات وصلات اجتماعية، ويغيّرون باستمرار في أسلوب الإنتاج، ويترتب على ذلك تغيّرٌ مماثل في النظام الاجتماعي وفي الأفكار والآراء والمؤسسات السياسية والاجتماعية والدينية. وينصهر النظام كله انصهاراً جديداً، ومع كل نمط معيشة جديد يقوم نمط من التفكير يطابقه، ومعنى هذا أن تاريخ تطور المجتمعات هو **تاريخ تطور الإنتاج فيها، وتاريخ أساليب الإنتاج التي تتعاقب عليها**، وتاريخ تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، وبالتالي فإن تاريخ التطور الاجتماعي هو **تاريخ منتجي الحوائج المادية، وتاريخ الجماهير العاملة** التي هي القوى الأساسية في عملية الإنتاج، وليس هو تاريخ الملوك والفاتحين الذي يزعمه المنهج المثالي في التاريخ. ويقول **إنجلز** : «إن التاريخ منذ انحلال المشاعية البدائية هو **تاريخ الصراع** بين الطبقات المستغلة (بكسر الغين) والطبقات المستغلة (بفتحها) في مختلف مراحل تطورها الاجتماعي. وقد بلغ هذا الصراع حالياً مرحلة أصبحت فيه الطبقة المستغلة (بفتحها) لا تستطيع أن تتحرر من الاستغلال والاضطهاد دون أن تحرر كل المجتمع معها». ويقول **ماركس**: «عندما تبلغ قوى المجتمع المادية المنتجة درجة معينة في تطورها، فإنها تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة». ومن هذا التناقض تحدث حركة التاريخ، وبتغيير الأساس الاقتصادي يتزعزع البناء الفوقي كله.

●●●

مراجع

- Marx : Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.
  : The Poverty of Philosophy.
- Marx & Engels : The German Ideology.
  : The Communist Manifesto.
- Engels: Socialism: Utopian and Scientific.
- Lenin : What the Friends of the People are.
- Plekhanov : In Defense of Materialism.
  : The Developwent of the Monist View of History.



المادية الجدلية

Dialektische Materialismus; Dialectial Materialism; Matérialisme Dialectique

النظرية العامة للحزب الماركسي اللينيني، وتسمَّى **بالمادية** لأن تصورها وتعليلها لحوادث الطبيعة والمجتمع مادي، وتوصف أيضاً **بالجدلية** لأن أسلوبها في النظر إلى الأحداث أو ما يسمى منهجها في البحث والمعرفة، جدلي. **والمادية الجدلية** هي منطق وأنطولوجيا وإبستمولوجيا الماركسية اللينينية، **والمادية التاريخية** هي أخلاقها وعلمها السياسي وفلسفتها في التاريخ. ويرجع الفضل في صياغة المادية الجدلية إلى **ماركس وإنجلز ولينين، أما ماوتسي تونج** فرغم تاريخه النضالي الماركسي إلا أن بضاعته الفلسفية هزيلة للغاية، وإسهامه اجتماعي أكثر منه تنظيري. ولقد أخذ ماركس وإنجلز المادية عن

فيورباخ، والجدل عن هيجل، إلا أنهما بتعبير ماركس «اقتبسا النواة العقلية، وطرحا القشور المثالية»، فمع أن فيورباخ هو الذى قال «إن الفكر هو الذى خرج من الإنسان، وليس الإنسان هو الذى خرج من الفكر»، إلا انه ظل مثالياً من الناحيتين الأخلاقية والدينية. وكذلك فرغم أن هيجل هو الذى اكتشف قوانين الجدل فى الطبيعة والمجتمع إلا انه ردّ الواقع إلى «الفكرة» واعتبره شكلها العارضْ، وانها خالقته وصانعته، بينما اعتبر ماركس حركة الفكر انعكاساً للواقع وليس العكس. ومع ذلك يدين ماركس لهيجل بافكاره عن التطور عن طريق التناقض، والصراع، وتغّير الكم إلى الكيف، والطفرة. وطوّر إنجلز افكار ماركس ووضع لها الأساس العلمى، ونقد الفلسفات المثالية والمادية الميكانيكية والاشتراكية غير العلمية. وقال إن التفكيْر الجدلى يرى الوجود كله وحدة متماسكة ترتبط فيه الأشياء والأحداث ارتباطاً عضوياً، وفى حالة حركة وتجدّد دائمين، فهناك باستمرار شيء يولد ويتطور، وشيء ينحلّ ويضمحلّ، ومن ثم لا يهم فى المنهج الجدلى ما تبدو عليه الأشياء من ثبات واستقرار فى لحظة معينة، لانها فى الواقع تكون فى طريقها للفناء، لكن المهم هو الشيء الذى يولد ويتطور، ولو كان هذا الشيء يبدو فى تلك اللحظة غير ثابت ولا مستقر. ولا يعتبر الجدل حركة التطور السابقة حركة نمو بسيطة، ولكنه يعتبرها تطوراً من تغيرات كمية بسيطة إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أى تغيرات كيفية. وهى ليست تغيرات تدريجية بل سريعة وفجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أخرى. وليست جائزة الوقوع ولكنها لازمة، ونتيجة لتراكم التغيرات الكمية غير المحسّة والتدريجية ولذلك تَعتبر الطريقة الجدلية أن فَهْم حركة التطور لا يكون من حيث هى حركة دائرية أو تكرار بسيط للعملية نفسها، بل من حيث هى حركة تقدمية صاعدة، وانتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى حالة كيفية جديدة. ومن حيث هى تطور ينتقل من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى. ونقطة الابتداء فى الجدل هى وجهة النظر التى تؤكد ان كل الأشياء فى الوجود تحتوى على تناقضات داخلية لها جوانبها السلبية والإيجابية، والماضية والحاضرة، وأن الصراع بين القديم والجديد هو المحتوى الباطن لحركة التطور ولتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. ولذلك تعتبر الطريقة الجدلية المادية ان حركة التطور من الأدنى إلى الأعلى لا تجرى بتطور الحوادث تطوراً تدريجياً متناسقاً، بل بظهور التناقضات الملازمة للأشياء والأحداث، وبصراع الاتجاهات المتعارضة التى تعمل على أساس هذه التناقضات. وتتلخص مبادىء التطور الجدلى إذن فى التطور بالانتقال من تغيرات كمية إلى تغيرات كيفية، والتطور بالطفرة وليس على مراحل، ونفْى اللحظة المبدئية للتطور (حبة القمح تصبح شجرة قمح)، ثم نفْى هذا النفى نفسه (تموت

شجرة القمح بعد ان تعطى عشرات من حب القمح الجديد)، والتكرار فى مستوى اعلى لبعض ملامح وجوانب الحياة الأصلية.

ولقد تمثّل لينين افكار ماركس وإنجلز واضاف إليها نظريته فى الالتزام، فالفلسفة الإيديولوجية لا يمكن ان تكون غير منحازة فى المجتمع الطبقى، وأن تعكس وتخدم مصالح الطبقة. والمادية الجدلية ليست مجرد نظرية يُكتفى باعتناقها، لكنها دعوة وبرامج عمل لتحقيق قيام المجتمع الاشتراكى، ولذلك فالمادى الجدلى هو بالضرورة اشتراكى، ولا يملك فصل نظرته للعالم عن نضاله لنُصرة قضية البروليتاريا، ومن ثم فالتزام المادية الجدلية التزام نضالى صريح يتميز بالوقوف فى صلابة فى وجه الفلسفات المثالية والغيبية والتحريفية، وفى وجه الجمود العقائدى، وهى نظرة تتفق تماماً مع ما تقول به الماركسية من وحدة النظرية والتطبيق.



مراجع

- Marx : The Poverty of Philosophy.
- Marx & Engels: The German Ideology.
- Engels : Dialectics of Nature.
- Plekhanov: The Develoment of the Monist View of History.
- Lenin: Materialism and Empirio - criticism.
- Stalin.: Dialectical and Historical Materialism.



مارتينو (جيمس)
James Martineau

(١٨٠٥ – ١٩٠٠) إنجليزى، ولد فى نورويتش، ورُسّم قسيساً مُوَحّداً، وكان قد تلقى تعليماً تجريبياً، لكن نزوعه الدينى صدف به عن الفلسفات المادية والطبيعية واللاادرية التى كانت تسود عصره، وادّت به دراسته للمثالية الالمانية فى برلين لمدة سنتين إلى التحوّل نهائياً إلى المثالية، وعاش مارتينو نحو التسعين سنة، وكانت كهولته اخصب سنى حياته، وفيها كتب «أنماط من النظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory» (١٨٨٥)، و«دراسة للدين A Study of Religion» (١٨٨٨). وفلسفته مثالية أخلاقية، يفترض ان للإنسان ملكة أخلاقية moral faculty يكون له بها حدس مباشر بالحقائق والصفات الأخلاقية، ونزوع باطن نحو استحسان بعض الافعال واستهجان البعض الآخر، وقُدرة على تقويم الأفعال ببواعثها وليس بنتائجها. ويصف الفعل الأخلاقى بانه الفعل الحر الذى يقوم على الإرادة الحرة الإنسانية، كما ان الطبيعة هى مسرح الإرادة الحرة الإلهية. ويميز بين الأفعال التلقائية والإرادية فالتلقائية دافعها واحد، والإرادية شرطها ان يكو هناك اكثر من باعث لها، وأن تكون هناك مفاضلة حرة بين البواعث، والخير هو اختيار الباعث الأسمى نسبياً، والباعث الاول فى سُلّم الدوافع هو الباعث الاخلاقى، أما الباعث الثانى فيسميه

باعثاً مهماً. ومارتينو من انصار **الحرية المطلقة للإرادة**، ولكنه يقول بأن اختيارنا للباعث الاسمى لا يتم إلا بوحيٍ من الله.

●●●

مراجع

- Henry Sidgwick:Lectures on The Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer, and James Martineau.



مارسيل ،جابرييل، Gabriel Marcel

(١٨٩٨ - ١٩٧٣) من أعلام الوجودية الفرنسية، اقترن اسمه **بالوجودية المؤمنة existentialisme théiste**، وإن كان هو قد رفض أن يُدرَج اسمه ضمن فلاسفة الوجودية، وآثر أن تُسمَّى فلسفته ،**السقراطية المحدثة néo-socratisme**، تشبّهاً بسقراط اليونان الذى كان يعالج مشكلات الفلسفة فى صورة مشكلات يومية، ونائياً بفلسفته عن اى صياغة فى شكل نسق عقلى، ورفضاً لان يؤخذ تفكيره فى صورة مذهبية، ولذلك اتجه إلى كتابة اليوميات والتاملات، وإلقاء المحاضرات والاحاديث، وتاليف المسرحيات والموسيقى، وتحرير المقالات النقدية فى الصحف والمجلات. وكان مقاله ،**الوجود والموضوعية L'Existence et l'objectivité**، (١٩٢٥)، وكتابه ،**اليوميات الميتافيزيقية Journal metaphysique**، (١٩٢٧) اولى الكتابات الوجودية التى ظهرت فى فرنسا. وكان تخرّجه من السوربون فى العشرين من عمره، وجاء ترتيبه الثانى على دفعته، **وجان فال** الاول، لكن فال كان معيداً للسنة. ونفر مارسيل من طريقة التاليف المدرسية للدكتوراه فلم يكملها، وامتهن التدريس، لكن إمكانياته كانت أكبر منه، وانصرف إلى الصحافة، واشتغل بالنقد المسرحى والادبى والفنى، واتجه بقوة إلى المسرح، ورأى فيه المجال الامثل لعرض مشكلاته الفلسفية، فقد كان يراها مواقف حية، أبطالها بشر من لحم ودم، ولا يكون حلّها بالتفكير المجرد. والحوار الدرامى هو الاداة المثلى لتقديم الإنسان فى إطاره الاجتماعى والعائلى، ولسبر أغوار النفس البشرية. وتكشف المواجهة المسرحية نسيج الوجود المفجع. وزاد ما كتبه للمسرح عن الثلاثين مسرحية، كانت أجملها ،**رجل الله L'Homme de Dieu**، و،**العالم المحطم Le Monde Cassé**، . وكانت مسرحيته ،**النعمة La Grace**، (١٩١١) أول مسرحية يعرفها المسرح الوجودى. وواصل مارسيل تاوملاته الميتافيزيقية فصدر له ،**الوجود والتملك Être et Avoir**، ثم ،**من الرفض إلى الابتهال Du Refus a L'Invocation**، (١٩٤٠)، و،**الإنسان السالك Homo Viator**، (١٩٤٥)، و،**فلسفة الوجود La Philosophie d'existence**، (١٩٥١)، و،**سرّ الوجود Le Mystère de l'être**، (١٩٥١)، و،**البشر ضد الإنسانى Les Hommes contre l'humain**، (١٩٥١)، و،**الإنسان المُشكِل L'Homme probélma-tique**، (١٩٥٥)، و،**الحضور والخلود Pré-**

sence et immortalité، (١٩٥٩)، و «الخلفية الوجودية للكرامة البشرية The existential Background of Human Dignity» (كمبريدج ١٩٦٣).

ويميز مارسيل بين مستويين أو نمطين من التفكير : التفكير الأولى réflexion primaire والتفكير الثانوى réflexion secondaire، والاول تجريدى تحليلى موضوعى كلى يمكن التحقق منه، والذات المفكرة فيه تنفصل عن موضوع تفكيرها، وموضوعات تفكيرها هى المشاكل التى تواجهها، ومعطيات هذه المشاكل فى متناول الملاحظ المؤهل، وهو يبدأ باستبعاد العناصر التى لا ترتبط بحل المشكلة، من بين معطياتها العينية. وحالما يعثر على الحل أو التفسير فإن الرغبة فى المعرفة، والتوتر الذى تحدثه، ينطفئان. ويتمثل التفكير الاولى فى الفكر العلمى والتكنولوجى، وبه استطعنا أن نسيطر على عالمنا، وأن نتعامل معه بطريقة أكمل، ولا غنى لأية ثقافة عنه. ويرتكب المفكر كل الخطأ عندما يطبق هذا النوع من التفكير على مجال آخر لا يجوز تطبيقه عليه، وعندما يظن أنه التفكير الأوحد والمطلق، وعندئذ يسيطر التجريد على الفكر كله، ويتحول استخدام التكنولوجيا إلى تكنوقراطية، ويتقلص ثراء العالم اللونى الذى لا ينضب إلى مجرد لونىّ المنطق الأبيض والأسود يفرضهما على العالم اعتسافاً.

والتفكير الثانوى تفكير عينى فردى استفهامى متفتح، ليس مجاله المشكلة probléme، ولكنه السر mystère، وهناك فارق بين المشكلة التى هى شىء موضوعى، والسر الذى هو ما اندمج فيه ويمتزج بى، بحيث لا تكون ثمة تفرقة بين الذات والموضوع. والتفكير الثانوى لا تحدوه الرغبة فى المعرفة، أو يدفع إليه الشك، لكنه تفكير توقظه الدهشة، ويحثه إليه التعجب، وينفتح بموضوعه تفتّح المحب لمحبوبه، ويتوسل إليه بالحوار، يبغى كشف حضوره الكامل والالتحام به والمشاركة فيه، يتوسل إلى ذلك بالوجدان المبهور، ويعقد بينه وبين محبوبه علاقة انبهار وجدانية بحيث يصبح جزءاً لا يتجزأ من صميم وجوده، وهذا الارتباط العميق هو النموذج الحىّ للعلاقة التى تجمع الإنسان بسرّ الوجود.

وموضوع الفلسفة العينية philosophie concrète هو سرّ الوجود، وموضوع الأنطولوچيا العينية ontologie concrète هو سرّ الكينونة. ولا تبدأ الفلسفة العينية من منطلق فكرى، أو من الكوجيتو الديكارتى، لكنها تبدأ بذلك الموجود المتجسّد الذى هو الإنسان. وليست عينية العالم شيئاً يمكن استنباطه، وليست موضع شك، فالوجود ليس صفة او محمولاً أو شيئاً يمكن عزله والتنبيه إليه، لكنه وجود تشارك فيه الذات بالحسّ وبالشعور، ولا انفصال للحس والشعور عن الجسد، ولا انفصال للذات عن الجسد، وليس إدراك الموضوعات إلا إدراكاً عن طريق الجسد، وأنا لا أدرك نفسى باعتبارى فكراً محضاً، بل باعتبارى جسداً يحس ويشعر وينفتح على

العالم، ولا ينفصل عن موقفه أو وسطه أو البيئة التي نشأ فيها وانفعل بها وتربىّ عليها. وقد يبدو جسدى وكأنى أملكه، لكنى عندما أتمعن خبرتى أتبين أن علاقتى به ليست علاقة ملك avoir لكنها علاقة كينونة être، وليست علاقة خارجية، لكنها علاقة باطنية داخلة فى صميم وجودى، وتقوم على المشاركة. ولكن ذلك لا ينبغى أن يُفهَم كدعوة للذاتية، فمارسيل يقول إن الأنا لا يوجد إلاّ بقدر ما يوجد مع الآخرين، وأن وجود الذات لا ينكشف إلا فى إطار من التواصل مع الآخرين، وأن الوعى هو وعى بشىء يقصد إليه، وأن وعى الأنا يتجه إلى الناس والعالم، وأن التاريخ لا يبدأ بكوجيتو «أنا موجود» بل «نحن موجودون»، وأن الذات التى تعامل الآخرين بوصفهم موضوعات لها تستخدمهم لغاياتها، وهى ذات محكوم عليها، لأنها متمركزة على نفسها، تعيش فى عالم مغلق يعوزه العمق الأنطولوجى، ومن ثم ينتابها اليأس حالما تذبل نشوة التملّك ويوهن شبق السيطرة، وأن التفكير فى الآخر بضمير الغائب يجعله موضوعاً، ويجعل حضوره نوعاً من الغياب، لكنى عندما أتصل به وأعامله كشخص لا كشىء، وأتوسل لذلك بالوسائل المجعولة للاتصال بين الناس، لا بالوسائل المجعولة لمعرفة الأشياء فإنه يستحيل إلى أنت أخاطبه بضمير المخاطب وأفكر فيه باعتباره حاضراً. والموت غياب للشخص الذى نحبه غياباً مطلقاً. وموتُه تحدٍّ للوحدة التى تجمع بيننا وتحطيمٌ لها، لكن الوفاء تحدٍّ للموت وتأكيد لهذه الوحدة يجعل الحب أقوى من الموت، ويمنع استحالة المحبوب إلى موضوع أو فكرة، فيظل المحبوب شخصية حيّة، وحضوراً، وهذا الاستمرار الحىّ هو الذى يجعل الذات حقيقة أنطولوجية تعلو على كل صيرورة ظاهرية، ويشهد على إمكان قيام تراسل أو تخاطر روحى بين الأحياء والموتى.

ويتجه مارسيل كما رأينا وجهة عينية فى تأملاته، وينهج منهجاً وصفياً واقعياً، ويلتزم حدود الخبرة المعاشة أو الواقع العينى. والتفكير الوجودى هو تفكير الذات المتجسّدة التى تحيا دائماً فى مواقف، أو تفكير الموجود الذى لا يركن أبداً إلى السكون والجمود، ولكنه دائماً على الطريق، مسافرٌ عابر homo viator، ينتقل من موقف عينى إلى موقف عينى آخر. وتتجلى حرية الذات البشرية فى عملية خلقها لنفسها، وفى اتجاهها باستمرار نحو العلو على نفسها، وفى إدراكها لنفسها بوصفها مشروع وجود وليس بوصفها موجوداً مكتملاً، وفى سعيها الدائب لاكتساب ماهيتها. وليس فى استطاعة الذات أن توجد دون أن تعلو على نفسها، وهذا التعالى هو حركة الذات المستمرة فى نزوعها نحو الوجود الحقيقى، وهذا النزوع إلى الوجود الحقيقى هو حركة الذات إلى الخلاص، وإنكار الوجود بمثابة إعلان أن كل شىء فى الوجود عبث، وأن لا شىء له قيمة أو معنى، والإقرار بالوجود هو إقبال على الحياة، والإقبال على الحياة ضرب من الاختيار الحر، وفعلٌ من أفعال الإيمان، وليس الإيمان والحرية سوى شاهدين على حاجة الإنسان إلى المتعالى، ولا تتحقق خبرة التعالى إلا

من خلال مشاركة فى فعل الوجود وفى حياة الموجود المتعالى. وذلك هو الإيمان حقيقة !!



مراجع

- Cain, Seymour: Gabriel Marcel.
- Ricoeur, Paul ; Gabriel Marcel et Karl Jaspers.



ماركس « كارل » Karl Marx

(١٨١٨ - ١٨٨٣) **كارل ماركس**، نبىّ الشيوعية العلمية، وصاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية، ومؤسس الاقتصاد السياسى العلمى، وزعيم ومعلّم المعوزين فى العالم، وملهم اغلب التيارات الهامة فى التفكير الاشتراكى الحديث. ولد فى تريفيز (تريير) من أعمال ألمانيا، من أبوين **يهوديين** اعتنقا اللوثرية عندما كان ماركس فى السادسة من عمره، ودرس القانون بجامعة بون، والفلسفة بجامعة برلين. وكان تأثير هيجل ما يزال فى عنفوانه، ولم يكن قد مضت خمس سنوات على وفاته، وحصل على الدكتوراه من جامعة يينا (١٨٤١) فى فلسفتى **أبيقور وديموقريطس**. وكان ماركس قد انضم إلى الجناح اليسارى من جماعة الهيجليين الشبان، وعُرِف بإلحاده الشديد ورفعه لشعار **« إن نقد الدين هو أساس كل نقد »**، وبناءً على ذلك قال مقولته المشهورة **« إن الدين هو أفيون الشعوب »**، و« ليس سوى الإنسان **السيد الأعلى لهذا الكون »**. وزجّ ماركس بنفسه فى العمل الاجتماعى والسياسى فاشتغل بالصحافة والدعوة إلى الثورة، وأُغلقت الصحيفة التى عمل بها بسبب مقالاته (١٨٤٣) فصمم على مواصلة النضال ضد الأوتوقراطية الألمانية من باريس، وبدأت رحلته فى المنفى التى استمرت طوال حياته، وأصدر **« فقر الفلسفة Misère de la philosophie »** وفى باريس تعرّف **بفردريك إنجلز** صديق العمر وزميل الكفاح، واشتركا معاً ربما فى أخطر زمالة وأهم مقاسمة عرفها تاريخ الكتابات المشتركة فى العالم، ووضع فى **« مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية Oekonomische philosophische Ausgabe »** تصوراً رائعاً للمجتمع الإنسانى، استخدم فى بنائه ثلاثة مكونات هى: **الاشتراكية الفرنسية، وعلم الاقتصاد الإنجليزى، والفلسفة الألمانية**. واشتركا معاً فى تأليف **« الأسرة المقدسة Die heilige Familie »**، و**« الإيدلوچية الألمانية Die deutsche Ideologie »**. وطردته السلطات الفرنسية (١٨٤٥) فرحل إلى بروكسل، وواصل دراساته الاقتصادية، واتصل بالحركات العمالية التى طلبت إليه إصدار بيان باسمها العالم، فدوّن بالاشتراك مع إنجلز: **« البيان الشيوعى Le Manifeste Communiste; Communist Manifesto; Manifest der Kommunistischen Partei »** (١٨٤٨) الشهير، يحلل فيه الراسمالية الاشتراكية الزائفة، ويقدّم تفسيراً للتاريخ يمهّد به لقيام الاشتراكية الحقيقية، ويدعو فيه عمال

العالم إلى الاتحاد والعمل والثورة. وطردته حكومة بروكسل أثناء اضطرابات ١٨٤٨، فتوجه إلى باريس، ثم كولونيا، وأصدر جريدة في الفترة القصيرة التي ازدهرت فيها الديموقراطية، لكن التجربة الديموقراطية أجهضت، فقُبض عليه بتهمة إثارة الفتن، وأُطلق سراحه، وطردته السلطات (١٨٤٩)، وعاش بقية حياته في لندن، معوزاً إلا من المساعدات المالية التي كان يغدقها عليه إنجلز الميسور الحال، ومن بعض الكتابات للصحف الأمريكية. وكان شديد الاعتداد بنفسه، وزادت وطأة الحياة عليه بوفاة ثلاثة من أطفاله بسبب الإملاق الشديد. وكان أبرز نشاطاته السياسية سيطرته على الدولية العمالية الأولى (١٨٦٤) التي قوّضها هو نفسه (١٨٧٢)، بعد أن مزّقتها الانقسامات والتحزّبات والصراعات بزعامة باكونين. وكان ماركس يقضي كل وقته تقريباً في مكتبة المتحف البريطاني، يجمع مادة أهم كتبه، بل أهم الكتب العلمانية في العالم على الإطلاق: «رأس المال **Das Kapital**»، ولم يقيض له أن ينشر إلا الجزء الأول، وكان على شريكه في النضال إنجلز أن يجمع أوراقه بعد وفاته وينشر بقية الأجزاء. أما بقية كتاباته فهي تطبيقات للإيديولوجية الشيوعية على الأحداث العالمية، تتميز بالبلاغة وقوة الحجّة واللوذعية. وعندما مات ماركس أبّنه إنجلز فقال: إنه يموت مفترى عليه، والعالم يكنّ له كراهية لم يكنّها لأحد في عصره، ولكن حياته كانت سعياً دائباً لنظرة تركيبية لكل التاريخ والثقافة، ولإقامة إيديولوجية ورؤيا شاملة للعالم، ولحضارة أفضل وأرقى. وكان نصيب الفلسفة في المركّب الماركسي بسيطاً، ولكنه كان إسهاماً وضعياً تاريخياً واجتماعياً، أو علمياً كما يصفه إنجلز. ولقد قيل إن النظرة العالمية التعميمية هي نظرة فلسفية أو دينية في مغزاها، وأن ماركس لذلك يعدّ من التأليفيين الميتافيزيقيين، شأنه شأن أرسطو، والإكويني، وهيجل. وتعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي. وقد أراد ماركس أن يكون كتابه «رأس المال» كتاباً اقتصادياً، ولكنه اشتمل على مذهب فلسفي يتألف من المادية التاريخية الجدلية على طريقة هيجل، ومن الشيوعية الإلحادية المترتبة عليها. ومبدأ المادية التاريخية الجدلية يقول إن المادة هي كل الوجود، وأن مظاهر الوجود تطوُّر متصل للقوى المادية، وأن أجلى مظاهرها مظاهر تطوُّر الإنسان، ولذلك يوجّه ماركس عنايته إلى تاريخ هذا التطور، ومن هنا يجئ وصف ماديته بأنها مادية تاريخية، فالتاريخ البشرى كله، سواء تاريخ الأفراد أو الجماعات، يتوقف على الظروف المادية الاقتصادية، وتقاس درجة الحضارة بها، وبها يتحدد نمط الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، فليس تفكيرُ الناس هو الذى يحددَ نمط وجودهم الاجتماعي، ولكن نوعية هذا الوجود هي التي تحدّد نمط التفكير. وتسير الحياة الاقتصادية وفق قانون الصيرورة بمراحله الثلاث التي هي: القضية، ونقيضها، ومركب القضية

والنقيض، وهذه هي المادية الجدلية، ومظهرها صراع الطبقات الاجتماعية.

وتتحدد قيمة السلعة بما يقتضيه إنتاجها من عمل. والعمل نفسه كسلعة ليس استثناءً من هذه القاعدة. ويتقاضى العامل على عمله أجر الكفاف الذى يبُقى عليه حياً، ويجدّد به نشاطه ليطرح قوته على العمل فى سوق العمل من جديد، ولكنه ينتج من السلع ما تفوق قيمته الأجر الذى يتقاضاه، ويذهب الفرق إلى صاحب العمل، ويسمى هذا الفرق **فائض القيمة**، ويتكدّس لدى صاحب العمل فيكون رأس المال. وإذن فرأس المال سرقة متصلة وافتئات على العمال، وبه يسيطر الرأسمالى على العامل، ومن ثم لا يكون إصلاح هذا الوضع بالمواعظ والخطب حيث أنه محصلة قوانين اقتصادية تتسم بها المرحلة الحضارية الحالية، والتى تسمى **الرأسمالية**، والتى هى إحدى مراحل التطور التاريخى، التى سرعان ما تدمرها التناقضات الذاتية عندما يزداد العمال فقراً ويكثر عددهم، ويزداد الرأسماليون ثراءً ويقل عددهم بالمنافسة وقضاء القوى منهم على الضعيف وتأليف الشركات الاحتكارية. وتتحول **البورجوازية** إلى عمال يُوظّفون فى خدمة الرأسمالية، وينقسم المجتمع إلى طبقتين متواجهتين، ويزداد وعى العمال ويتماسكون طبقياً، ويعملون على تقويض الرأسمالية، وتولّى زمام السلطة، ومصادرة الملْكية وأدوات الإنتاج ليجعلوها ملْكية جماعية، ولينهض على أنقاض المجتمع القديم مجتمع جديد ليس فيه حكومة ولكنه يعمل وفق التسيير الذاتى وبالعلم، وليس فيه طبقات.

(أنظر المادية التاريخية والمادية الجدلية والفلسفة الماركسية).



مراجع

- Marx and Engels : Seleccted Correspondence.
  :Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.
- Isaiah Berlin : Karl Marx.
- J. Calvez : La Pensée de Karl Marx.



ماركوزه «هيربرت» Herbert Marcuse

(١٨٩٨ - ١٩٧٩) مرقس أو ماركوزه، أمريكى من أشد نقّاد الحضارة الحديثة، وقال بيوتوبيا عصرية بشّر بها على طريقة أنبياء بنى إسرائيل، وهو يهودى قُحّ من أبوين يهوديين، ويستمد فلسفته من التوراة والتالمود وبروتوكولات حكماء صهيون، ويشبه فى نقده النبى **أشعيا**، وكتابه **«الإنسان ذو النظرة الواحدة»** (١٩٦٤) يشبه سفر أشعيا فى تشاؤمه، وفى بشارته الطوباوية أو المسيحانية بجمهورية تحكمها الصفوة، وبمبادئهم وقيمهم. وماركوزه ألمانى أصلاً، ولد ببرلين، وتعلّم بجامعتها، وانضم إلى اليسار الألمانى وانقلب

عليه، ولمّا تولّى النازى الحكم سنة ١٩٣٣ ترك ألمانيا إلى جنيف، ثم هاجر مستوطناً الولايات المتحدة، وعمل فى المخابرات الامريكية وتخصّص فى الحركات اليسارية فى أوروبا، وكان المحرّك للحركات الطلاّبية التى هزمت ديجول من داخل فرنسا، ثم الحركات العمّالية التى تولت الانقلاب فى بولندا، وأذكى الكثير من الاضطرابات فى العالَم بتعاليمه عن الثورة الثقافية، ودور الفن والادب والفلسفة فى الثورة الجديدة للتأسيس لعالم وحضارة جديدتين، وكان أستاذاً للفلسفة وتاريخ الحضارات والنقد الدينى بأكبر جامعة يهودية فى الولايات المتحدة - جامعة برانديس، لمدة أربع عشرة سنة، ومؤلفاته عديدة، منها «اللاءات Negations»، و«العقل والثورة»، و«الماركسية السوفيتية»، و«نحو التحرر»، و«نهاية اليوتوبيا»، و«الإيروس والحضارة». وفلسفته خليط من الهيجلية والماركسية والفرويدية، وأتباعه يجعلونه فى مستوى هؤلاء الثلاثة من الناحيتين النظرية والعملية، وهو ينقد هيجل رابطاً الفلسفة بالتغيرات الاجتماعية، وينقد ماركس باعتبار أن نظريته لا تصلح إلا لوقتها، وإلا فإن الماركسية تناقض نفسها، فإذا كان العالم إلى صيرورة دائمة فإن ثبات الماركسية على بُعْدٍ واحد من التفسير يجعلها فلسفة جامدة غير متطورة. غير انه يؤكد فى الهيجلية على مفهوم السلب فيها ويعتبره جانبها الثورى، وهو مفهوم يصفه بأنه إيجابى من شأنه رفض القديم وتحريك المجتمع والواقع نحو الجديد.

والسلب أو الرفض الذى يقول به ماركوزه يتوجه للواقع القائم فى لا معقوليته، ويقضى بإقرار أحكام العقل التى تصادفها التجربة. وأيضاً فإنه يُبرز فى الماركسية أنها فلسفة الواقع، وأنها لا تنفصل بين الماهية والواقع، وأنها لا تنكر أن للواقع إمكانيات كامنة تتكشف باستمرار. إلا أنه ينقد بشدة الماركسية السوفيتية أو التطبيق السوفيتى للماركسية، ويعتبر أن هذا التطبيق قد شوّه الماركسية، فبدلاً من أن تكون عامل تحرير للإنسان السوفيتى فإنها قيدته بالاغلال وأورثته الخوف، وأودعته السجون والمعتقلات، وجنة السوفيت المزعومة لا تختلف فى شيء عن جحيم الرأسمالية، فإذا كان الاستبداد هو آفة المجتمعات الرأسمالية فإنه أيضاً آفة المجتمع الشيوعى السوفيتى، مع فارق الظواهر الليبرالية من الحريات المدّعاة فى المجتمعات الرأسمالية. والإنسان السوفيتى مطحون فى ماكينة الإنتاج بالجملة، والتفوّق فى الإنتاج، والخطة الخمسية، وكذلك الإنسان الرأسمالى تستهلكه قوى لا شخصية من رأس المال، والمضاربات، وتقلّبات السوق، وكلاهما النظام السوفييتى والرأسمالى يصنع إنساناً ذا بُعد واحد هو الذى يحتاجه التخطيط الاقتصادى ومعدلات الإنتاج. ومن شأن وجود هذين النظامين أن كلاهما يُحيّد الآخر، وهو ضمان أن يستمر الوضع المعادى للإنسان المعاصر كما هو قائم، وترسّخ الرأسمالية هذا الوضع لصالحها، وتجعل وجود النقيض الشيوعى جزءاً من استراتيجيتها الدفاعية التى تحمى به أنظمتها،

وتعبيء به الرأى العام ضد قوى المعارضة والرفض فيها، وتستغل صورة العدو ترفعها منظورة حيّة أمام شعوبها لتحافظ على استغلالها لها، وكما يقول ماركوزه فإنها تحوّل التناقض إلى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلاً من أن يكون سبباً فى هدمها .

والبُعد الواحد إذن هو مرض العصر . والصراع بين النظامين الكبيرين هو صراع من أجل سيادة البُعد الواحد . والمطلوب فلسفة جديدة تكون الأساس لحضارة متعدّدة الأبعاد تخدم الغايات الكبرى للنظامين ، وتستوعب الحضارتين دون أن تلغيهما بالمعنى الهيجلى ، فالجديد يتجاوز القديم ولكنه لا ينفيه وإنما يجعله رافداً من روافده . وإنسان الحضارة الجديدة هو نفسه الإنسان المنتج الذى قالت به الماركسية ، ولكن الماركسية أسقطت من حسابها إنسانية هذا الإنسان ، ولم تعمل حساباً لحيويته وغرائزه وإشباقاته وجوانبه الروحية . **والحضارة الجديدة** تولى ذلك اعتبارها وتهتم بالوعى الجمالى للإنسان . وهذا البُعد الجديد ليس جديداً تماماً عند ماركوزه ، ولكنه يأخذه من فلسفة فرويد ، والحضارة التى يبشر ماركوزه يسميها **حضارة الإيروس eros**، والإيروس هو الجانب الحيوى فى النشاط الإنسانى والاجتماعى، وهو الاسم البديل للجنس أو للحب عند فرويد . وفرويد يقول إن الإنسان لكى يتحضّر عليه أن يكبت نوازع الإيروس فيه ، ويتخلّى عن مبدأ اللذة ، ويأخذ بمبدأ الواقع ، أى أن عليه أن يتحكّم فى نوازعه بالقوانين والأخلاق والدين والفن والأدب . ومن المفروض أن أتْمتَة الصناعة الغث استعباد العمل وقوّضت بذلك أساس الماركسية ، وهيّأت للمجتمع الصناعى فائضاً من الوقت يمكن أن يستغله الإنسان العصرى استغلالاً يصرف به طاقته الحيوية وأشواقه الجمالية . إلا أن جشع الرأسماليين وتهمهم للربح خلق أوضاعاً فى السوق رسّخت التناقض وألهبت التنافس ، وألّبت البغضاء ، واستدعت المزيد من الكبْت لكل ما هو إنسانى ، بل والغت الإنسان فى الإنسان . والكبت السائد الآن فى العالم لا تستدعيه الضرورة كما رأى فرويد ، وإنما هو كبت يستدعيه الإنسان بإرادته لنفسه . والمطلوب الآن ثورة على تلك الأوضاع لتنقذ حضارة الإيروس – حضارة التعاون والأخوّة والسلام ، حضارة الخيال والحب والجمال – حضارة توازن بين الإيروس أو متطلّبات الحبّ وبين **اللوجوس logos** أو متطلبات العقل ، وبذلك يصبح الإنسان **كليّ الجوانب omnilateral** وليس **أحادى الجانب unilateral**، ولن يتحقق ذلك إلا بثورة تقضى على الملكية الخاصة ، وتطيح بالمفاهيم الاقتصادية القديمة وفلسفة الإنتاج من أجل الإنتاج أو من أجل التنافس والسيطرة وإنما هى فلسفة تحرّر اقتصادى وعقائدى تهئ للإنسان الجديد حضارة ، الهدف الأساسى فيها إشباعَ الأشواق الجمالية عند الإنسان – فى حياته وعلاقاته بالآخرين ، بوصفه

كـائناً إيروطيـقـيـاً ، أى إنسـاناً يمـيّـزه الإيروس ويغلب عليه ، وليس اللوجوس هو الغالب كما هو حـادث الآن . وفى هـذه الحـضـارة لا يمـارس الإنسـان الكبت ، وليس هنـاك ما يستدعيه ، وإنما هو يمارس الجنس بتسامٍ طبيعى ، وبجمالٍ وسلامٍ . ويفرّق ماركوزه بين الجنس المبتذَل الشائع الآن وبين الجنس كما يتصوره فى حضارته التى يبشّر بها ، وبين الأدب والفن الحاليين وما يرجوه من آداب وفنون جـديدة . وعنده ان **الفن العظيم sublime art** هـو الـفـن الـذى يـهـئ لـلـرفض ، ويكشف عناصـر السلب، ويتـمـشى مع روح التغيير، ويبعث على الثورة. وهو فن كل الناس لانه يخاطب كل الطبقات. والثورة الجديدة التى يبشّر بها ماركوزه هى ثورة كل الطبقات، لانه لم يعد يؤمن بالبروليتاريا باعتبارها الطبقة الثورية، بزعم فقدانها لثوريتها باندماجها فى مجتمعاتها. والفن والأدب الجديدان رسالتهما خلق **المساواة الثقافية** ، ووسيلتهما **الانتشار الديموقراطى** بشرط أن تكون لهما قوة على المعارضة . ويعتمد ماركوزه فى استدعاء الثورة التجديدية على الشباب ممثلين فى **الطلبة** ، وخاصةً **المراهقين** . ولقد آلت الروح الثورية للشباب ، وأصبح الطلبة هم ورثة هذه الروح . وطبيعى أن يرحب الشباب بدعوة ماركوزه الفيلسوف الذى يبشّر بانتهاء عهود الكبت والقهر ، ويطالب بسيادة الإيروس على اللوجوس . وعموماً فإن خلاص المجتمعات الجديدة مناطه فى فلسفة ماركوزه على أيدى الجماعات المهمّشة أو الجماعات المنبوذة أو المرفوضة من مجريات الأمور فى مجتمعاتها كالشباب أو الطلاب أو المراهقين ، وخاصةً الثوار فى العالم الثالث ، فالطلبة ليسوا كل القائمين على حركات التمرّد فى العالم ، والشباب من امثال **الهيبيز** ليسوا خلفاء البروليتاريا، والثورات فى **العالم الثالث** هى التى هزّت أركان الدول الرأسمالية العتيدة. وهو يقول: «إن معارضة الطلبة يجب أن تنجح فى جعل العالم الثالث وممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة . والأمل معقود على هذه البلاده المتخلّفة فهى النفى الإنسانى الحىّ للنظام الحضارى القائم». تماماً كالمخطّط فى بروتوكولات حكماء صهيون!

●●●

المارونية Maronismo; Maronismus; Maronisme; Maronism

فرقة مسيحية ، اتباع **يوحنا مارون** ، قالوا إن المسيح له طبيعتان ومشيئة واحدة ، وقد قرر مجمع القسطنطينية تكفيره (٦٨٠م)، ولجأ أتباعه إلى جبل لبنان يعتصمون به من الاضطهاد ، إلى ان قبلتهم الكنيسة الكاثوليكية سنة ١١٨٢ .



ماریاس «جوليان» Julian Marias

أشهر فلاسفة أسبانيا فى فترة ما بعد الحرب الأهلية ، وُلِد فى فالادوليد سنة ١٩١٤ ، وكتاباه

الرئيـــان «مقدمة في الفلسـفة **Introduction a La Filosofia**»، (١٩٤٧)، و«مدرسة مدريد **La escuela de Madrid**» (١٩٥٩) يؤلف بين تعاليم معلّمه خوزيه أورتيجا جاسيت الإلحادية وإيمانه هو بالله، وأسّس معه معهد الدراسات الإنسانية في مدريد، وفلسفته تقوم على اعتبار ان حاجة الإنسان إلى المطلق حاجة بيولوجية، فبالإضافة إلى الطعام والضروريات الإنسانية الأخرى يحتاج الإنسان إلى اليقين في حياته وفي مجتمعاته، وبدون هذا اليقين لن يحس الأمان الاجتماعي، وسيعوزه المبدأ الذي يوحّد بين مختلف اتجاهاته وميوله وآرائه، والدين وحده هو هذا المبدأ العملي الذي يمكن أن يزوّد الإنسان بمَثَل أعلى يمكن أن يصبو إليه.. ويقبل ماریاس كل المذاهب الحيوية والبرجماتية والتاريخية، كما فعل أورتيجا أستاذه، ولكن من منطلق ديني. والاختلاف بينه وبين أورتيجا أن الأخير يؤمن بالأنا إيماناً مطلقاً، ولكن ماریاس يؤمن بالأنا بمعنى أنه الشخص، وعند الموت يموت الشخص وتتوقف حيويته وعقله ونشاطه النفسي، ولكن روحه لا تتوقف عن الوجود بالضرورة، بمعنى أن الموت عند أورتيجا هو النهاية، ولكنه عند ماریاس مرحلة، وهي نظرة تتوافق مع الإسلام.

●●●

مراجع

- Alain Guy : Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.



ماريتان «جاك»

Jacques Maritain

(١٨٨٢ - ١٩٧٣) باريسيّ، من أسرة بروتستنتية، وتعلّم بالسوربون، وبها التقى بزوجته المستقبلة رايسا أومانسوف، يهودية روسية، وتعاونا سوياً في عدد من الكتب. وكانت الفلسفة السائدة في السوربون فلسفة علمية، لكنهما تحولا عنها إلى برجسون في الكوليج دى فرانس، وحرّر برجسون فيهما معنى المطلق، وتحوّلا بعد زواجهما إلى الكاثوليكية، وانصرف ماريتان إلى دراسة توما الأكويني، وصار من أشهر عارضي التوماوية المحدثة.

ولماريتان ما يزيد على الخمسين مؤلفاً، اشتهر منها «درجات المعرفة **Les Degrés du savoir**» (١١٩٣٢)، وفيه يرى أن الواقع المادى من الثراء بحيث لا يمكن أن تكتشفه وتستوعبه نظرة فلسفية واحدة، وأن المعرفة لذلك مراتب، فالعالم المتحرك الذى يتسم بالتغير والصيرورة يستلزم معرفة علمية طبيعية تقوم على التحليل التجريبي، وعالم الكم يستلزم المعرفة الرياضية، وعالم الوجود يستدعي معرفة ميتافيزيقية، ولكل نوع من هذه المعارف العقل المناسب لها، فهناك العقل المنطقي، لكن يسبقه العقل

الحدسى . وقبل اللاشعور الفرويدى الغريزى كان هناك اللاشعور الروحى ، وهو مصدر كل الإنتاج الشعورى الإنسانى والمعارف البدهية التى صنّفها إلى المعرفة الشعرية ، والمعرفة الفلسفية بالقيم الأخلاقية ، والمعرفة الصوفية . وسواء كانت المعارف إدراكية أو بدهية فإنها جميعاً صور للمعرفة تُكمل بعضها بعضاً .



مراجع

- Maritain , Raissa : Les Grandes Amitiés .
- Phelan, Gerald : Jacques Maritain.



ماريشال «يوسف» Joseph Maréchal

(١٨٧٨ – ١٩٤٤) بلجيكى يسوعى، وتوماوى محدَث، يعدّ أبرز فلاسفة المدرسيين المحدَثين. وُلد فى شارلروا ، ودرس علم النفس بالمانيا، وعلّم فى انجلترا لبعض الوقت. كتابه الرئيسى «دراسات فى سيكولوجية الصوفية «Études sur la psychologie des mystiques (١٩٢٤) يبدو فيه واضحاً تأثير الأكوينى، وكنط ، وفخته.

●●●

مراجع

- Gilson, Étienne : Réalisme thomiste et critique de La connaissance.

●●●

Mazdaismus; Mazdaisme; المازدية Mazdaism

(أنظر الزردشتية) .

●●●

Tragédia ; Tragödie; المأساة Tragédle; Tragedy

تتضارب التعاريف بشأنها ، وكلها وجهات نظر تقبل المناقشة والدحض ولا ترقى إلى مستوى التعريف الجامع المانع ، ومن ثم يرفض البعض أن يقول بان للمأساة نظرية. ورغم ذلك كان التعريف الذى طرحه أرسطو هو أشهر هذه التعاريف جميعها، وبسببه دارت مساجلات حول ماهية الدراما ونظريتها ، ووسّع بعضهم من مفهوم أرسطو، وتحدّاه الآخرون، حتى رفض البعض مثل بيكيت ويونسكو أن يقول بشئ مما قاله أرسطو.

ويصف أرسطو المأساة أو الفاجعة: بأنها محاكاة لفعل ضخم متكامل الاحداث، بشكل يستثير شفقة المتفرجين، وينفث عن أفعال الخوف فيهم، ولكنه لم يتصد لتعريف ما يقصده بالمحاكاة والشفقة والخوف. وقال بان الفعل أحداث مرتّبة بشكل معين هى الحبكة، وهى أهم عناصر الرواية ، وهى محاكاة للفعل، ويأتى رسم الشخصيات بعدها فى الاهمية.

وكانت اهم التعاريف بعد أرسطو ، وحتى اليوم ، تلك التى ذكرها هيجل وشوبنهاور ونيتشه. ويقدّم الثلاثة تعاريف ميتافيزيقية،

فيعكس ارسطو الذى لم يكن يرى المأساة إلا فى الفن ، قال الفلاسفة الثلاثة : إن الفن المأساوى هو ذلك الذى يعكس المأساة فى الحياة . وقال هيجل فى كتابه «فلسفة الفن» : إن رواية أنتيجون هى أفضل تصوير درامى للصدام فى الحياة ثم المصالحة . والمأساة تثيرنا وتطهّرنا باكثر مما تثيرنا وتطهرنا مشاهدتنا لآلام البطل ، لأن خوفنا وشفقتنا يتوجهان فى النهاية إلى قوة العدالة المطلقة التى تسود العالم ، والتى بإدراكنا لها يتولد فينا الشعور بالمصالحة مع الحياة . غير أن شوبنهاور لم يكن يرى راى هيجل بشأن هذه المصالحة ، وكان يقر بان المأساة فى الفن هى انعكاس للمأساة فى الحياة ، التى تتمثل فى آلام الإنسانية التى تجلّ عن الحصر ، وفى الجحيم الذى نعيش فيه ويجلّ عن الوصف ، وفى انتصار الشرّ على الخير ، وغلبة عنصر الصدفة ، وكأنما تسخر من كل جهود يبذلها الإنسان ليحدث العكس ، وفى السقوط الذى يتردّى إليه فى النهاية كل العادلين والابرياء ، وإزاء ذلك لم يعد أمام الإنسان من سبيل لتغيير هذا المصير المحتوم إلا بتصويره وتمثيله ، فبالفن يكون الخلاص من هذه الحياة المحكوم علينا بها . ولكن نيتشه ، عكس شوبنهاور ، كان يرى أن المأساة أساسية فى الحياة ، ولكن التغلّب على عنصرها المأساوى لا يكون بالتسليم به والياس حياله وتصويره كما هو ، لكن بتجاوزه عن طريق تأكيد القوة التى تكمن خلف الحياة ، بفن ينمّى فينا الاعتقاد بانه برغم كل شئ فإن الحياة فى أساسها تستحق أن تعاش ، وهذا التأكيد وتلك الرسالة هى غاية الأسطورة المأساوية!

● ● ●

مراجع

- Aristotle : The Poetics.
- Bradley , A.C.: Shakespearean Tragedy.
- Goethe : Nachlese zu Aristoteles Poetik.
- Hegel : The Philosophy of Fine Art.
- Nietzsche F. The Birth of Tragedy.



ماكتجارت «يوحنا إليس»
John Ellis McTaggart

(١٨٦٦ – ١٩٢٥) بريطانى ، تعلّم بكيمبردج وعلّم بها ، وفلسفته هيجلية مثالية ، يعتقد أن الواقع عقلى يتكون من العقول المفردة ومحتوياتها ، ويقول بلا واقعية المكان والزمان والأشياء المادية ، وأن ما ندركه منها إنما هو سوء إدراك بطريقة منهجية ، وأن سوء الإدراك هذا هو مصدر كل العالم الظاهر ، ويزعم أنه بالرغم من لاواقعية الزمان فإن الأفراد خالدون ، وأنهم يبُعثون على التوالى فى أجسام ظاهرة ، وأنهم فى علاقات إما مباشرة أو غير مباشرة ، أساسها الفهم، ومن ثم تقوم على الحبّ فى الأولى ، وعلى التعاطف فى الثانية ، وأن الحبّ هو الحالة الوجدانية الأساسية حقيقة ، وأن العالم بلا إله ، وأنه لا داعى للاعتقاد فى عقل كلّى يشمل العقول الفردية ويكون هو نفسه عقلاً مفرداً .

وانا اقـول بدورى إن مـا انتـهى إليـه إنما هو – بحسب فلسفته وبلغته – سوء إدراك بطريقة منهجية!!

●●●

مراجع

- McTaggart : Sudies in the Hegelian Dialectic. 1896.
: Studies in Hegelian Cosmology. 1901 .
: Some Dogmas of Religion . 1906.
: A Commentary on Hegel's Logic. 1901.
: The Nature of Existence. 1921.
- C.D.Broad : Examination of McTaggart's Philosophy.

●●●

مالبرانش «نيقولا»

Nicolas Malebranche

(١٦٣٨ – ١٧١٥) وُلد بباريس ، وتلقّى العلم بكلية لامارش ، وتخرّج من السوربون ، وفى السادسة والعشرين رُسّم قسيساً ، وفى نفس العام وَقَع على كتاب «بحث فى الإنسان Traité de l'homme» لديكارت ، وانكبّ على قراءته ، ثم انهى كتُب ديكارت واتباعه ، واعجب بالديكارتية والاوغسطينية ، وفى الثلاثين شرع فى صياغة فلسفته ، وفى السادسة والثلاثين نشر اول كتبه : «البحث عن الحقيقة De La Recherche de la vérité» فى ثلاث مجلدات (١٦٧٤ – ١٦٧٥) ، وكان تطويراً رائعاً مدعّماً لافكار ديكارت ، اتّسم بالأصالة والاستقلالية ، وطرح فيه فكرة : ان الله محل الافكار ، واننا نحيا ونتحرك فى الله ، وان الله يُحدث الافكار فى النفس ، واننا نعتقد ان العالم الخارجى موجود لانه قال لنا انه خلق سماء وارضاً .

وقال مالبرانش : إن الله وحده هو الفعّال ، وان مخلوقاته ليست عللاً ، ولكنها وافعالها فرص ومناسبات لوجود موجودات وافعال اخرى بفعل الله ، وان الاجسام والنفوس لا تتحرك لان اجساماً ونفوساً اخرى حركتها ، فهذه هى العلّة الظاهرة ، ولكن العلّة الحقيقية هى التى يكون بينها وبين معلومها علاقة ضرورية ، ولا تكون العلاقة ضرورية إلاّ بين العلّة الاولى ومعلولاتها ، والعلّة الاولى هى الله ، فهو الذى يربط بين الموجودات بقوانين ثابتة ويخضعها لها .

ولقد اثار «كتاب الطبيعة والنعمة Traité de la nature et de la grâce» (١٦٨٠) ، وكتاب «البحث عن الحقيقة» جدلاً عنيفاً حتى انكرتهما الكنيسة ، الاول عام ١٧٠٩ ، والثانى عام ١٧٠٩ . ولعل خير كتبه إطلاقاً كتابه «أحاديث فى الميتافيزيقا والدين Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» (١٦٨٨) ، وبسببه اطلقوا عليه اسم «أفلاطون الفرنسى» ، وفيه يردّ على منطق الارسطيين بمنطق افلاطون : ان الاشياء لا تطبع صورها فى النفس ، فالادنى لا يؤثر فى الاعلى ، ونحن لا ندرك الاشياء الخارجية فى ذاتها par eux

mêmes، كالشمس مثلاً ، لأن النفس لا تغادر الجسم لتتجول فى الفضاء وتتأمل الشمس والنجوم ، وهى لا تتحد بأشياء بعيدة عنها مغايرة لها ، وإنما تدرك الحواس الشئ وتنفعل به ، وفى الحال يمثُل أمام الذهن شئ متحد بالنفس هو فكرة الشمس ، ومن ثم نحس الشمس سواء كانت موجودة فعلاً أو غير موجودة ، مثلما يحدث عندما نصاب بالحمى فنرى أشياء لا توجد فى الواقع ، وإنما هى آتية من قِبَل النفس وتَمثُل فى الذهن ، ولا يمكن أن نفسر ورودها من النفس بأنها غريزية فيها ، لأن الأفكار لامتناهية والنفس متناهية ، ولا يعود أمامنا إلا أن نقر أن الله هو الذى يُحدثها فى النفس ، من باب أن الأعلى هو الذى يؤثر فى الأدنى ، وأن ما ندركه بحواسنا مباشرة من أفكار هى أفكار الأشياء أو صورها فى عقل الله ، فالله هو محدث الأفكار ، وهو يقابل أفكار النفس بعضها ببعض ، وأفكار النفس وحركات الجسم ، وعليه عماد الإنسان فى حركته وفكره ، وإذن فما شأن الإرادة ، وكيف تكون حرية الاختيار ؟ إن الإنسان يريد الخير فى عمومه le bien en général، وحبّ الخير مطبوع فيه ، فهل رأينا إنساناً يحب أن يكون تعيساً ، أو لا يتمنّى شيئاً يظن أنه الخير ؟ لكن قد يحدث أن تفرض الظروف على الإنسان أشياء ، أو أن تكون قيداً على أحاسيسه ، أو محركاً لأفكاره ، فكيف يتصرف إزاءها ؟ يقول مالبرانش : إن الإنسان يملك القوة على الرفض ، ولديه الإحساس الداخلى sentiment intérier الفورى بأنه يستطيع أن يرفض كل ما يقيِّد أو يوجِّه إراده إلى ما ليس خيراً ، فإذا كان الله هو الفاعل الوحيد ، فإن الإنسان له حرية التوجّه إلى الخير بإذن الله ، بما ركّب فيه من إرادة الخير ، وكل الكائنات تنسب إلى الله ، وتتفاضل الموجودات بما فيها من نسَب الكمال الإلهى ، وتتوجّه إرادة الخير إلى الموجودات ، كلٌ بحسب نسبته من الله ودرجته من الكمال ، ولعل هذا الاختلاف هو السبب فى اختلاف الأخلاق . وكل ذلك ليس تفسيراً للشر ، ومن شأنه أن يسقط المسئولية عن فاعله ، وذلك هو القصور فى فلسفة مالبرانش.



مراجع

- Malebranche : Entretiens sur la mort. 1696.

: Traité de l'amour de Dieu. 1697.

: Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois . 1708.

- Henri Gouhier : La Philosophie de Malebranche .

: La Vocation de Malebehranche.

- Martial Gueroult : Malebranche.



مالتس «توماس روبرت»

Thomas Robert Malthus

(١٧٧٦ - ١٨٣٤) إنجليـــزى ، لاهوتى ، اقتصادى ، أخلاقى ، ينطق العرب اسمه غالباً مالتس كما فى الفرنسية ، وإن كان الاسم بالإنجليزية مالثس . واشتهر بكتابه «**بحث فى نظرية السكان An Essay on the Principles of Population**» ، وهو فى الحقيقة بحثان أو **كتابان** ، صدر الأول سنة ١٧٩٨ ، والثانى سنة ١٨٠٣ ، وتشابها فى العنوان ، فظهرا كما لو كانا طبعتين مختلفتين لكتاب واحد ، أو لنظرية واحدة أحدثت دوياً فكرياً ، واستنفرت الكثير من الردود ، وكانت لها أصداء بعيدة فى الفلسفة وعلى الأحياء وتتلخص فى قانون صارم زعم مالتس أنه **قانون الوجود** ، ومؤداه : أن سكان الأرض يتزايدون بمتوالية هندسية ، فى الوقت الذى تتزايد فيه وسائل العيش بمتوالية حسابية ، أى أن معدل الزيادة فى السكان يفوق بمراحل معدل الزيادة فى وسائل العيش ، ومن ثم فلنا أن نتوقع صراعاً من أجل البقاء ، وهو التعبير نفسه الذى استعاره دارون من بعد . وليس ثمة موجب للتفاؤل ، ولتوهم التقدم البشرى والاجتماعى ، ولاحلام السعادة التى بشّر بها عصر التنوير . **ويقول مالتس** : إن الطبيعة تُصلح هذا الوضع بالحروب والأوبئة كلّما اختل هذا التوازن ، غير أن الإنسان يستطيع ذلك أيضاً **بإجراءات وقائية تحدّ من النسل**، ويقترح أن تكون هذهُ الإجراءات هى الامتناع عن الزواج أو الحدّ منه ، ولكنه يصف موانع الحمل بانها خطيئة ، ولا يذكر مالتس شيئاً عن التنمية بمختلف أوجهها ، ولا عن استثمار العلم، وينسى أن نفقات الحروب ومخاطر الأوبئة وما تستحدثه هذه وتلك من الدمار ، لو خصّص للتنمية وللبحوث العلمية، فإن ذلك من شانه رفع مستويات المعيشة. وللتعليم كذلك أثره الإيجابى الخطير، كما أن التعاون بين الأمم أفضل من الصراع. ونظرة مالتس لذلك نظرة ضيقة للأمور ومن جانب واحد ، وهى فلسفة متشائم وليست فلسفة متفائل.



مراجع

- Keynes, J. M.: Robert Malthus, Essys and Sketches in Biography.
- Bonar, J.: Malthus and His Work.



مالرو «چورچ أندريه»

Georges - André Malraux

(١٩٠١-   ) كاتب وناقد ثورى فرنسى . ولد فى باريس ، ودرس بليسيه كوندورسيه ، وكانت حياته غراماً بفكرة الثقافة ، وشغلته مشكلة قيام وسقوط الحضارات ، وخصوصية كل ثقافة ونسبتها ، وتاثيرها الحاسم فى تشكيل عقليات شعوبها ، وغذّى ذلك كله ونمّاه فيه إحاطته الواسعة بالفنون ، وتمكّنه من الادب

واطلاعه الواسع فيه ، وحبّه لمحاورة الشخصيات الكبرى في أوروبا والشرق . واشترك مالرو في الحرب ضد النازية ، وفي مقاومة اضطهاد اليهود ، وشارك في الحرب الأهلية الأسبانية مع القوات الجمهورية ، وفي المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال الألماني بعد سنة ١٩٤٠ ، وعين وزيراً للإعلام ، ثم للثقافة في وزارة ديجول .

وكان مالرو ملتزماً ككاتب ، لأنه رأى أن العلم قد كشف عن الكون ، ولكن العالم نسى أن يصنع للإنسان المكتشف مكاناً في الصورة التي شكّلها عن الكون ولكى نفهم هذا الإنسان ونضعه في مكانه المناسب من الكون ، لابد أن نعيد تشكيل الصورة بحيث يكون صانع الصورة هو نفسه المكتشف ، بمعنى أن الإنسان الفاعل ينبغى أن يحلّ محل الفيلسوف والعالم ، فليس الإنسان هو ما يقول ، وليس هو المكتشف ، ولكنه الإنسان الفاعل ، بمعنى أن الإنسان نفسه هو ما يفعل ، وهو ما يشارك به في شبكة العلاقات الكبرى التي تصنع هذا العالم .

وتدور روايات مالرو حول ماهية هذا الفعل . وما الذى يمكن أن يفعله الإنسان بحياته . وفي روايته « الأمل **l'Espoir** » (١٩٣٧) يقدّم مالرو الجواب : وهو أن يُقبل على كل تجربة ويصنع منها شيئاً خصباً ، ويستوعبها لآخرها ، ويستدمجها في وعيه . ومالرو نفسه يفعل نفس الشئ ، ورواياته : « الفاتحون **Les Conquérants** » (١٩٢٨)، و« الطريق الملكى **La Voie royale** » (١٩٣٠)، و « الوضع الإنسانى **La Condition humaine** » (١٩٣٣) ، و « زمن الاحتقار **Le Temps du Mépris** » (١٩٣٥) ، بالإضافة إلى روايته السابقة « الأمل » ، تجارب ريّانة من حياته . وفي رأيه أن العالم يستشرف اليوم حضارة عالمية حطّمت كل الثقافات ، وتقدّم ظاهرةً جديدة هي المتحف الذى تتجمع فيه أعمال ميّتة فقدت صلتها بما كانت ترمز إليه ، وصارت قيمتها في نفسها، وهي ظاهرة تفصح عن رغبة عارمة في الإنسان أن يتجاوز واقعه وانقساماته وشعوبيته وعنصريته، وأن يخلق عالماً مفتوحاً للجميع يتحدّى الموت والزمن والضرورة العمياء .

●●●

مراجع

- C. Blend : Malreau : Tragic Humanist.

●●●

مالك بن نَبي

(١٩٠٥ - ١٩٧٢م) إسلامي جزائرى ، معظم مصنفاته بالفرنسية ، وله منها ما يزيد على الثلاثين كتاباً ، بعضها مترجم إلى العربية . وُلد في قسنطينة وتوفى بها ، وتعلّم بالمعهد الإسلامى المختلط ، وتخرّج مهندساً ميكانيكياً من معهد الهندسة العالى بباريس ، وأقام في القاهرة سبع سنوات أصدر فيها معظم كتبه ، وكان في مصر من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية ،

وتولى إدارة التعليم العالى بوزارة الثقافة والإرشاد القومى الجزائرية .

وأبرز مؤلفاته «**مشكلة الثقافة**» (١٩٥٩) ، و «**شروط النهضة**» (١٩٦٠) ، و «**الظاهرة القرآنية**» (١٩٦١) ، و «**مذكرات شاهد القرن**» (١٩٦٥) ، و «**دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين**» (١٩٧٢) ، و «**الإسلام والديموقراطية**» ١٩٦٨ ، يطرح فيها مشروعه الفلسفى الحضارى ، عن قيام الحضارات واستمرارها ، ويركّز على الفكرة الدينية كحقيقة يؤيدها تاريخ الحضارات ، وكحجر أساس فى الممارس الحضارية للإنسان المسلم . ومنهجه فى دراسة التاريخ منهج موضوعى . والبعض يعتبره أبرز المفكرين المسلمين الذين اهتموا بمشكلة الحضارة منذ ابن خلدون وهو ينقد نظرية ابن خلدون فى الدورة الحضارية ، وفى دور العصبية الأسرية فى دفع عجلة التاريخ ، ويقارن بين نظرية ابن خلدون فى الحضارة ونظريتى شبنجلر وتوينبى، ويُرجع إلى شبنجلر تكوين الاتجاه العنصرى فى الفكر السياسى الألمانى ، وينقد بشدة توينبى فى نظريته عن التحدّى ، باعتبار الخطر الذى يواجه الحضارة يتمثّل فى شكلِ تحدٍ من طرف الطبيعة فى صورة جفاف أو طوفان إلخ، أو من طرف التاريخ فى صورة غزو أو حرب. ومن رأيه أن المجتمعات تقوم فى الحقيقة على أساس الفكرة الدينية، وذلك ما نلمسه فى الحضارات القائمة حتى الآن على الفكرة الهندوسية، أو البوذية، أو الموسوية ، أو المسيحية ، أو الإسلامية ، فهناك دائماً انطلاقة روحية هى التى أقامت هذه الحضارات وشكّلت تركيبها المتآلف . ولو حللنا أية حضارة لوجدنا أنها ناتج ثلاثة عناصر : الإنسان + التراب + الوقت . ومشكلة الحضارة هى مشكلة أيٍ من هذه العناصر الثلاثة . وأى مجتمع متحضّر يمكنه أن يستغنى مؤقتاً عن أىّ من مكونات الحضارات إلا هذه العناصر الثلاثة . والمجتمع الفقير كى ينهض لا تلزمه المليارات من الذهب ، وإنما المجتمع الفقير يمكن أن ينهض بالرصيد الذى وضعه الله بين يديه : الإنسان والتراب والوقت . فالإنسان : هو الشرط الأساسى لأية حضارة ، وهو الذى يحدد فى النهاية القيمة الاجتماعية للمعادلة الحضارية ، وهو محور الفاعلية فى حركة الحضارة ، وعليه محور الاختبار ، وعطاؤه ككلٍ محدَّد بالصقل الفكرى والتكوين الثقافى المتأصلين فى بيئته الحضارية . ولقد أراد الله للإنسان أن يكون خليفته فى أرضه «**وإذ قال ربك للملائكه إنى جاعلٌ فى الأرض خليفة**» (البقرة ٣٠) ، وهذه المسألة الاستخلافية تجعله يقف كخليفة مفوّض من الله تعالى لإعمار العالم «**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**» (هود ٦١) . والتقدّم الحضارى منوط بالإرادة الحضارية ، وهذه رهْن بدور الإنسان وفعاليته من أجل الإنجاز . والقضية إذن ليست قضية أدوات وإمكانيات ، وإنما القضية فى أنفسنا ، وعلينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعى الاول وهو الإنسان فإذا تحرك

الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ . وأما العنصر الثاني وهو **التراب**: فما يهمنا فيه ليس خصائصه وطبيعته وإنما قيمته الاجتماعية ، وهي قيمة يستمدها من قيمة مالكيه ، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة ، وحيث تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الانحطاط . والتراب في أرض الإسلام عموماً على شئ من الانحطاط بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه . ولم تكن الصحراء العربية في الأصل إلا أرضاً خصبة ، إلا أن أصحابها أهملوا فيها فتحولت مع الأيام إلى صحراء ، فعندما تتعذر الحياة على النبات تتعذر كذلك على الحيوان ، وعندئذ تتحول حرفة البلاد من الزراعة إلى رعي الماشية ثم إلى هجرة الإنسان تاركاً الأرض ، أى يترك العمل لأن الأرض لم تعد مشبعة لحاجاته حتى الضرورية . ولا منقذ للأجيال المسلمة القادمة إلا بالعمل الشاق يقوم به جيلنا الحاضر، ورسالتنا في التاريخ المنتدبون لها هي بذل الجهود الفردية والجماعية لنبني حياة جديدة، وهي رسالة ومهمة لا تخيفنا ، لأن شعبنا سبق له أن أخضع التراب ومهّد فيه للحضارات . **والقرآن** لم يقتصر على أن دور الإنسان المسلم هو السيطرة على أرضه فقط وإنما على الطبيعة برمتها ، وتحقيق مفهوم الاستخلاف فيها على كل المستويات. والقرآن يطلب من الإنسان المسلم أن ينظر إلى طعامه (عبس ٢٤) ، وإلى ما خُلِق منه (الطارق ٥) ، وإلى ملكوت السموات والأرض (الأعراف ١٨٥) ، وإلى التاريخ وحركة الإنسان (غافر ٨٢) ، وإلى خلائق الله (الغاشية ١٧) وإلى آياته الكونية (المائدة ٧٥)، وإلى النواميس الاجتماعية (الإسراء ٩٢١)، وإلى الطبيعة (الروم ٥٠)، وإلى ابتداء الحياة (العنكبوت ٢٠) . **والمفهوم الإسلامي** لذلك لا يعتمد على الجوانب الأخلاقية والروحية فقط ، وإنما يضع الإنسان في حركة دائمة مع كل المتغيرات ، ويدعوه لبذل الجهد وإعمال كل حواسه من أجل عمارة الحياة ، وبذلك تصبح الحركة الحضارية شاملة . والعنصر الثالث هو **الزمان**: وهو الذى يصير مرة ثروة ، ومرة يكون عدماً ، ومرة يصب في التاريخ القيم التي أضفتها عليه الأعمال التي تمّ إنجازها . وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج ، وهو المعنى الذى ينقصنا للحياة الحاضرة ، فالتاريخ لم نوله اهتمامنا ، ووقتنا لابد من تزمينه وحسابه بساعات العمل وبالإنتاج . ومن هذه المعادلة يرسل **مالك بن نبي** تحذيره للمسلمين أن يتنبهوا لهذه العناصر الثلاثة التي تنحل إليها العملية التاريخية . غير أننا في التركيب التاريخي نجد أن هذه العوامل تحتاج إلى عنصر يمزج بين العناصر الثلاثة ويفاعل بينها وهو الذى يسمونه في الكيمياء بالحافز . والحافز اللازم يراه مالك بن نبي في **الفكرة الدينية**، ومن يدرس حركة التاريخ يجد أن الفكرة الدينية كانت وراء كل الحضارات . ولكي تكون فكرة فعّالة لابد أن تعبّر عن ذاتية الحضارة وعن

جوهرها ، وأن تكون هي العنصر المهيمن على هوية المنتمين إلى هذه الحضارة ، والأداة التي بها تواجه الحضارة كل التحديات . والتاريخ لا يمكن تصوره بلا ثقافة ، والشعب الذي يفقد ثقافته يفقد تاريخه . والثقافة ليست علماً نتعلمه ولكنها بيئة تحيط بالإنسان ، وإطار يتحرك داخله ، وهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضّر بكل جزئياته ، بما في ذلك الحدّاد ، والفنّان ، والراعي ، والعالم ، والإمام ، وبهذه الطريقة يتكوّن التاريخ ، فالثقافة هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاص، ويحدد قطبيها العقلي والروحي ، وهذا هو معنى أن **الثقافة هي التاريخ**. وينحصر دور المجتمع بذلك في أنه يقوم «بتركيب» يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة من مراحل الحضارة . ويجعل ذلك التشكيل من الإنسان العضوى وحدة اجتماعية ، ويجعل من الوقت المقدّر بالساعات وقتاً اجتماعياً يقدَّر بالعمل . ويجعل من التراب الذي كان ينُظَر إليه في الأصل على أنه يوفر الغذاء في صورة الاستهلاك البسيط مجالاً اجتماعياً يسدّ حاجات الحياة الاجتماعية. والدين إذن هو «مركّب» القيم الاجتماعية. وهو يقوم بهذا الدور في حال انتشاره وحركته وعندما يعبر عن فكرة جماعية . ومالك بن نبي إذن من رأيه أن معادلة الإنسان + التراب + الوقت لا يمكن أن تنتج منتجها الحضاري إلا بدخول الحافز أو المحفز الديني الذي يعتبره مركّب العناصر الحضارية ، وبدونه لا يتكون أي نتاج حضاري .

ويرى **مالك** أن أسباب سقوط الحضارة الإسلامية في عصور الانحطاط يرجع إلى انهيار البناء الاجتماعي نتيجة لفقدان القيم الروحية والفضائل الخُلقية ، أو ما يسميه **الدفعة القرآنية الحيّة**، فعندما تضعف العقيدة في نفوس أصحابها ويبلغ المجتمع هذه المرحلة لا تصبح للفكرة الدينية قوة دفع وتحريك. والإيمان هو الذي يمسك بالبناء الاجتماعي، وفقدان الإيمان معناه انهيار البناء الاجتماعي . **ووظيفة الدين في الإسلام** هو أنه قوة دافعة لحركة الإنسان الحضارية تتميز بالإيجابية والفعالية ، في مقابل العقائد والملل والديانات الأخرى التي ترى في الجوانب الإيمانية والروحية مجرد وسائل وطرق للهروب من الواقع، حيث يتم الفصل نهائياً بين العقيدة الإيمانية والوظيفة الاجتماعية التي يمكن أن تقوم بها هذه العقيدة في دنيا الحضارة والتفاعل الاجتماعي. ودور **الإسلام** هو أنه يقوم بتركيب يهدف إلى تشكيل القيم لتمر من المرحلة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني ينطبق على مرحلة معينة من الحضارة ، بمعنى أنه يجعل الإنسان المسلم يعايش الحاضر ويصنع منه حضارة. وعلى **الإنسان المسلم** أن يطرح بعث الحضارة بمنطق البقاء حتى يستطيع أن يتقدم إلى الأمام ويرفع مستواه إلى مستوى الحضارة . ويجب عليه أن يضطلع برسالته – رسالة الإسلام ، والإسلام هو إسهامه الحضاري المعجز ، وإعجازه يتأتّى من كونه الدين القادر على تغيير ما

بنفس الفرد ، وتغيير محيطه : **«إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»** (الرعد ١١) ، وتغيير التاريخ ، والتقدّم فى الحضارة ، ورفع مشعلها لا يتأتى إلا بتغيير ما بالنفس ، والتغيير علْم ، وتغيير التاريخ المشروط بتغيير النفس قانون إنسانى ، علمى ، تاريخى ، حضارى ، قرآنى ، استنّه الله للبشرية . ولكى يتحقق التغيير فى مجتمعاتنا يجب أن يتحقق أولاً فى أنفسنا ، ومن خلال التغيير الداخلى للإنسان تتحدد مسئوليته تجاه التاريخ والأحداث .

رحم الله مالك بن نبى !



مالكولم «نورمان»

Norman Malcolm

من أبرز فلاسفة أمريكا ، وُلد فى تكساس (١٩١١) وتعلّم بهارفارد ، ثم التحق بكيمبردج ، فوقع تحت تأثير مور ، وفتجنشتاين . ويعدّ كتابه الرئيسى **«المعرفة واليقين Knowledge And Certainty»** (١٩٦٣) محاولة لفهم فتجنشتاين وشرح فلسفته واستخدام منهجه لمعالجة موضوعات لم يتناولها **فتجنشتاين** مباشرة . ومؤلفاته جميعها يتابع فيها فتجنشتاين ، وتقوم شهرته كتابع له وشارح لفلسفته . ومن يُرد فهم فتجنشتاين فعليه بالرجوع إلى مؤلفات مالكولم .



مراجع

- Malcolm : Defending Common Sense . 1949.

: Philosophy And Ordinary Language. 1951.

: Dreaming And Skepticism . 1956.

: Ludwig Wittgenstein : A Memoir. 1985 .

: Dreaming 1959 .

: Behaviorism as a Philosophy of Psychology . 1964.

: Is It a Religious Belief that God Exists? In "Faith and Philosophers".

●●●

مانسل «هنرى لونجفيل»

Henry Longueville Mansel

(١٨٢٩ - ١٨٧١) إنجليزى ، لاهوتى ، تعلّم وعلّم بأكسفورد ، وكان ظهوره فى وقت بدأت فيه الفلسفة تستعيد مكانتها فى انجلترا ، وكان فلاسفتها يتجهون طلباً للوحى إما إلى ألمانيا أو فرنسا ، وقد اتجه مانسل إلى اسكوتلندا وفرنسا متأثراً **بوليام هاملتون وفكتور كوزان** وكلاهما من **فلاسفة الإدراك الفطرى** . ويعدّ مانسل أبرز تلاميذ هاملتون . وكتبه وكتاباته التى أهمها **«الميتافيزيقا أو فلسفة الوعى Metaphysics or the Philosophy of Consciousness»** (١٨٥٧) ، و **«فلسفة المشروط The**

Philosophy of the Conditioned، (١٨٦٦) محاولات لصياغة أفكار هاملتون الرئيسية بشكل أكثر دقة . غير أن أشهر كتبه هو «حدود الفكر الديني The Limits of Religious Thought» (١٨٥٨) ، وهو في الأصل محاضرات ألقاها تشتهر باسم محاضرات بامتون Pampton، يبرز فيها النتائج اللاهوتية المترتبة على مذهب هاملتون القائم على الظاهرية واللاأدرية ، وحاول أن يوضح أن كافة المحاولات لاكتشاف طبيعة الله مآلها الفشل ، فاللامتناهي ليس موضوع إدراك المتناهي . وقد أثار قوله هذا عاصفةً من النقد ، وخاصةً من چون ستيوارت مِل.

●●●

مراجع

- Burgon , J. W.: Lives of Twelve Good Men . vol.1.

●●●

مانهايم «كارل» Karl Mannheim

(١٨٩٣ - ١٩٤٧) يهودي ألماني ، وُلد في بودابست ، وتوفي بلندن ، ودرس ببرلين ، وباريس ، وبهايدلبرج على ماكس ڤيبر ، وعلّم في هايدلبرج وفرانكفورت ولندن . ويشبه في تفكيره كونت وهيجل عندما يقول إن الإنسان كانت تحكمه في الماضي العملية التاريخية ، وهو في المستقبل سيتجاوزها . وتأثر مانهايم تأثراً كبيراً بكارل ماركس ، ولكنه انحرف عن الماركسية عندما أكد أن من الممكن تحقيق التقدم الاجتماعي بوسائل غير ثورية ، وكذّب أن يكون تطور المجتمعات عملية تلقائية ، وقال بأهمية الجهد السياسي الواعي . وكان تأثر مانهايم بالنزعة التاريخية الألمانية ، وبالبراجماتية الأنجلوسكسونية. وله في ذلك تآليف كثيرة ، منها «الأيديولوچية والطوبى Ideololgie und Utopie» (١٩٢٩) وهو أهم مؤلفاته جميعاً ، و«الإنسان والمجتمع في زمن إعادة البناء Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus» (١٩٣٥) ، و«تشخيص عصرنا Diagnosis of our Time» (١٩٤٥) ، و«مقالات في سوسيولوچية الثقافة Essays on the Sociology of Culture» (١٩٥٦) ، و«علم الاجتماع المنهجي Systematic Sociology» (١٩٥٧) ، و«مقدمة في علم الاجتماع التربوي Introduction to the Sociology of Education» (١٩٦٢) . يقول مانهايم : إن الوعي تشكّله عوامل المشاركة الاجتماعية ، ونظرية المعرفة لذلك عفا عليها الزمن ، وينبغي أن تحل محلها نظرية سوسيولوچية المعرفة ، وفي ضوء هذه النظرية الأخيرة يتبين أن المعرفة ترتبط بالمواقف situationsgebunden، بمعنى أنها ترتبط بظروف اجتماعية تاريخية، وأن لكل زمن أسلوب في التفكير، وأن المقارنة بين هذه الأساليب محال. وفي كل زمن هناك عوامل تعمل على إبقاء الأمور كما هي، وأخرى تدفع

إلى التغيير . والالتزام بالماضي يزيف الأفكار، وينتج إيديولوجيات تغالي في تقويم عوامل الاستقرار، وتؤله الماضي . والإصرار على التغيير يمكن أن ينتج طوبيات تغالي في تقويم المستقبل وعوامل التغيير . وبين الاثنين يتوسط التفكير الواقعي ، ولكن المجتمعات تميل إلى التطرف ، وليس هناك من أمل في اعتناق التفكير الواقعي إلا لطبقة المثقفين غير الملتزمين ، فهؤلاء وحدهم يمكن أن يقاربوا الحقيقة ، وأن تكون لهم رؤياهم الشاملة التي تتغلب على انحيازات مجتمعاتهم . وما أجدر المثقفين عندنا أن يقرأوا مانهايم، والأجدر بذلك الأصوليون اليهود أصحاب دعوى التفوق العنصري وإسرائيل الكبرى. وكأني بمانهايم يردّ على نتنياهو ومزاعمه الاجناسية.

●●●

مراجع

- J. Marquet : Sociologie de La Connaissance .

●●●

ماني بن فاتك

مؤسس المانوية Manichaeism; Manichäismus، ولد بجنوبي بابل نحو سنة ٢١٦م، وربما كان فارسي الأصل ، وتربّى تربية دينية، وادّعى النبوة في الرابعة والعشرين ، وشرع يبشّر بالمانوية، وقصد إلى الهند . ولما ارتقى شابور عرش فارس (٢٤١م) استدعاه، لكن دعوته لاقت معارضة شديدة من كهنة الزردشتية، فلما نصبَ بهرام بن شابور ملكاً قضى بإعدامه (٢٧٢م) .

والمانوية فرقة غنوصية كانت أخطر البدع التي تعرضت لها المسيحية ، وأطولها عمراً، ذلك لأنها استمرت من القرن الثالث حتى القرن الثالث عشر، واعتنقها الكثيرون في سوريا وآسيا الصغرى والهند والصين ومصر وبلاد البلقان وإيطاليا وفرنسا. وكان القديس أوغسطين نفسه مانوياً لبعض الوقت. وظهور الإسلام في القرن السادس هو الذي ضاءل منها وقضى عليها. وأهم أركانها قولها بالثنائية ، أي بإلهين : إله النور ، وإله الظلام . واختلفت عن الفرق الغنوصية المسيحية الأخرى بقولها إن الإلهين منفصلان تماماً وموجودان منذ الأزل ، بعكس الفرق الأخرى التي تقول بأن إله الظلام أو الشرّ تولّد فيما بعد من أيون الحكمة التي تطاولت على الحضرة السَنّية في محاولة لتعرّف السّر الإلهي ، فكان سقوطها وميلاد أركون أو سيد الشر من المسيحية واليهودية والبوذية والزردشتية . وكانت منظّمة في كنيسة على رأسها الإمام في بابل ، ويليه اثنا عشر حوارياً ، ثم اثنان وسبعون أسقفاً ، فالكهنة والشمامسة . وكانت تقول بالمعمودية والقربان ، وتأخذ من كل الأديان، وتحرّم اللحوم. وكان ماني يقول إنه النبي الرابع والأخير، سبقه المسيح ، وزرادشت ، وبوذا، لكنه يمتاز عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ فقط . ولكن كتبه وكتب المانويين اندثرت ولم نتعرف إليها إلا من خلال ما كتبه الآخرون عنها،

واخصهم ابن المقفع ، وابن النديم ، والشهرستانى ، وكان لها بعض التأثير فى الأفلاطونية المحدثة ، لولا أن المانويين كانوا من أصحاب الخيال الجامع ، بينما أفلوطين وتلاميذه من اهل الفكر والفلاسفة .



مراجع

- الشهرستانى : الملل والنحل .
- ابن النديم : الفهرست .
- H. Puech : La Manichéisme, son fondateur, sa doctrine .



ماوتسى تونج Mao Tse - Tung

(١٨٩٣ - ١٩٧٦) فيلسوف الحزب الشيوعى الصينى ، وبانى نهضة الصين ، وقائد ثورتها الكبرى . وُلد فى قرية شاوشان من أعمال مقاطعة هونان ، لأسرة ريفية ، وتعلّم بجامعة بكين ، وكان ينفق على نفسه من عمله ، واشتغل مدرساً ، وعندما ألّف اول خلية شيوعية وترأسها كان ناظراً لمدرسة ابتدائية ، وهو الذى قاد الجيش الاحمر عبر جبال شينج لانج إلى قواعد هذا الجيش الجديدة بعيداً عن متناول الجنرال **شينج كاى شيك** ، وانشا ما يسمى **الماركسية الصينية** ، وقاد فلاحى الصين إلى الثورة ، وكان أول من ألّف فى حرب العصابات ، والحرب الشعبية ، وتزعّم الثورة الثقافية ضد البيروقراطية، وحركة التصحيح ضد الرجعية ، وأطلق الدعوة المشهورة «**دع مائة زهرة تتفتح**» لإفساح المجال للمعارضة وسماع الرأى الآخر ، وقال بالقفزة الكبرى للأمام كسياسة اقتصادية للتصنيع ، وله المؤلفات العديدة التى تظهره كمعلّم ومربّ لاجيال من التقدّميين الصينيين وغير الصينيين فى العالم كله ، ويعرض فيها صياغته الصينية للفلسفة الماركسية ، ومنها كتابه عن «**الحزب الشيوعى الصينى والثورة الصينية**» ، و «**عن الديموقراطية الجديدة**». ومن رايه ان تحصيل **المعرفة** عملية تتبع الممارسة الاجتماعية، واهم نشاطات هذه الممارسة هو **النشاط الإنتاجى**، ومن خلال هذا النشاط يتفهّم الإنسان تدريجياً ظواهر الطبيعة وخصائصها والقوانين التى تتحكم فيها . والحياة السياسية والنشاطات العلمية والفنية من ألوان الممارسة الاجتماعية . واى من هذه النشاطات يتطور مع الممارس له خطوة خطوة ، ومن مرتبة دنيا إلى مرتبة عليا ، والمعرفة التى يكتسبها من خلال تتطور من معرفة سطحية إلى معرفة عميقة ، ومن معرفة وحيدة إلى معرفة متعددة الجوانب . وممارسة الإنسان لهذه المعرفة يستبين بها ما إذا كان ما حصّله منها واقعياً أم لا . والمعرفة فى البداية حسّية ، ثم تتكون المفاهيم ويكون الحكم والاستدلال ، وبذلك تتحقق المعرفة العقلية أو المنطقية ، ومهمة المعرفة الحقيقية هى التقدّم بالتفكير عن طريق الإحساس إلى الإدراك التدريجى للتناقضات الكامنة فى الاشياء ، ولقوانينها

المنطقية . وهذه النظرة المادية الديالكتيكية عن عملية تطور المعرفة لم يتوصل إليها أحد على هذا النحو قبل ظهور الفلسفة الماركسية ، وهي الفلسفة التي أبانت بأسلوب مادي وديالكتيكي حركة تعمّق المعرفة ، وتقدُّم الإنسان ككائن اجتماعي ، من المعرفة الحسّية إلى المعرفة المنطقية ، خلال ممارساته العملية المعقدة والمتكررة في مجال الإنتاج والصراع الطبقي ، وليس من سبيل للمثقف لاكتساب المعرفة بواسطة القراءة إلا من خلال الممارسة العملية لما يريد أن يعرف ، وأن يستخدم هذه المعرفة لتغيير الواقع للأفضل، عن طريق المساهمة الشخصية في النضال العملي الذي يهدف إلى تغيير هذا الواقع. ويخطئ المذهب العقلي الذي لا يعترف إلا بحقيقة العقل ولا يعترف بحقيقة التجربة، ويركن فقط للعقل ولا يركن للتجربة الحسية ، علماً بأن كل معرفة عقلية لا تتأتى إلا عن طريق التجربة الحسية أولاً . غير أن المعرفة لا تتوقف عند حدود المعرفة الحسية أو العقلية ، وإنما ينبغي توظيفها جدلياً في تغيير الواقع. وليست معرفة قوانين العالم الموضوعي وبالتالي القدرة على تفسيره هما هدف الفلسفة الماركسية، بل إن هدفها استخدام هذه المعرفة في تبديل العالم بصورة فعّالة. وتعيب الماركسية على الفلسفات المثالية والمادية الميكانيكية والانتهازية فصل المعرفة عن الممارسة العملية . وفي المرحلة الراهنة من تطور المجتمعات تضطلع البروليتاريا وحزبها بمسئولية معرفة العالم معرفة صحيحة وتبديله بناءً على هذه المعرفة العملية.

وجوهر الديالكتيك المادي هو قانون التناقض، أي قانون وحدة الضدين، وكانت هناك دائماً نظرتان إلى العالم: النظرة الميتافيزيقية والنظرة الجدلية. وأسلوب التفكير الميتافيزيقي جزء من النظرة المثالية إلى العالم ، ويعتبر أن جميع الكائنات موجودة بأشكالها هذه منذ الأبد، وأنها ستظل كذلك، والتبدّل الوحيد الذي يطرأ عليها هو تبدّل بالزيادة أو النقصان في الكمية وفي تغيير المكان ، وعلّة هذا التبدّل تأتيها من خارجها وليس من داخلها، أي بفعل قوى خارجية ، والأشياء بقيت على حالها منذ اللحظة الأولى التي وُجدت عليها ، وهي تتكاثر وتتولد عن بعضها مراراً وتكراراً إلى الأبد . على عكس النظرة الديالكتيكية المادية التي تقول بتطور الأشياء بحركة باطنية ذاتية، وارتباط تطورها بتطور الأشياء الأخرى المحيطة بها والتي تتبادل معها التأثير والتأثر. وتطور الأشياء إذن هو أولاً وأخيراً تناقض باطني موجود فيها ويبعث فيها الحركة والتطور. وهذه النظرة المادية كانت موجودة دائماً إلا أنها كانت تتصف بالعفوية والسذاجة، وأسهم هيجل في التنبيه إلى الجدل الديالكتيكي، ولكنه كان مثالي النزعة ، ولذلك فماركس وإنجلز هما رائدا الديالكتيك المادي ، واللذان فسّرا به منجزات البشرية ، ونظريتهما هي التي يطلقان عليها اسم النظرية المادية

الديالكتيكية، والنظرية المادية التاريخية، وبهاتين النظريتين استُحدثت الثورة الماركسية. ففى المجتمع الرأسمالى تشكل القوتان المتناقضتان - البروليتاريا والبورجوازية - التناقض الرئيسى، فأمّا التناقضات الفرعية - فالمثال عليها التناقض بين الطبقة الإقطاعية والبورجوازية، وبين بورجوازية الفلاحين الصغيرة والبورجوازية بعامة، وبين البورجوازية غير الاحتكارية والبورجوازية الاحتكارية، وبين الديموقراطية البورجوازية والفاشية البورجوازية ، وبين البلدان الرأسمالية بعضها البعض، وبين الإمبريالية والاستعمار. والديالكتيك هو النظرية التى تدرس وحدة هذه المتناقضات او الاضداد، فكيف يمكن ان يكونا نقيضين ومع ذلك يتلازمان ويتحول احدهما إلى نقيضه ؟ والجواب ان المتناقضات المتلازمة لا تعيش بمعزل عن بعضها ، وإلا فكيف تتناقض ؟ فلا موت بدون حياة ، ولا حياة بدون موت ، ولا تحت بدون فوق ، ولا فوق بدون تحت ، ولا فلاحين مستاجرين بدون مـلاّك اراض ، ولا مـلاّك اراض بدون فلاحين مستاجرين ، ولا بورجوازية بدون بروليتاريا ، ولا بروليتاريا بدون بورجوازية. ولا يكفى أن نعرف ذلك ، فالاهم هو تحوّل أحدهما إلى نقيضه ، بمعنى ان كلاً منهما ينزع لعوامل معينة إلى التحوّل إلى الطرف المناقض له، فالبروليتاريا فى الثورة الماركسية تصبح هى الحاكمة، بينما البورجوازية التى كانت حاكمة تصبح محكومة. ولا يتخذ التناقض بينهما شكل التعادى الصريح الذى يتطور إلى ثورة إلا بعد أن ينمو التناقض بين الطبقتين ويبلغ مرحلة معينة. وقانون التناقض هذا هو القانون الاساس فى التفكير الماركسى، ويعنى ثورة عظيمة فى تاريخ الفكرة البشرى .

ويفسّر ماوتسى تونغ شعارات له مثل «دع مائة زهرة تتفتح ، ومائة مدرسة فكرية تتبارى» بانها بهدف دفع تقدّم الفن والادب والعالم ، ففى ميدان الفن والادب يمكن ان تنمو، بحرية ، اشكال وأساليب متنوعة ، وفى مجال العالم يمكن كذلك ان تتناظر بحرية ، مدارس مختلفة ، فالترويج قسراً لهذا الاسلوب أو لهذه المدرسة ، وتحريم ذلك الأسلوب أو تلك المدرسة بقوة السلطة الإدارية، هو عمل يضر بتقدّم الفن والأدب والعلم، ومسالة الصواب والخطأ فى الفن والأدب والعلم ينبغى أن تُحل عن طريق نقاش حرّ بين أوساط الفنانين والأدباء والعلماء، وعن طريق ممارسة الفن والأدب والعلم، ولا يجوز أن تُحل بأساليب جافة سلطوية.

ويتساءل ماو: كيف يمكن أن يميز الشعب المتلقى للفنون والآداب والعلوم بين الأزهار العطرة والأعشاب السامة ؟ ويقترح لذلك أن يكون من شان العمل الفنى أو الادبى: توحيد الشعب وليس ترسيخ تقسيمه وفسخ وحدته ، والمساعدة فى عملية التنمية ، وبناء الديموقراطية الشعبية، وتقوية التضامن الاممى الاشتراكى،

والتضامن الأممى بين جميع الشعوب المحبة للسلام في العالم، ومساعدة الشعب على توسيع نطاق المناقشات الحرة بينه حول المسائل المتنوعة لا عرقلتها. ورحم الله ماو فقد كان مؤمناً بالله الواحد، وبالآخرة، والبعث والحساب، وكان يؤمن بالمثل والقيم، وبالإنسان، ويريد الحقّ والخير والجمال!

مراجع

- Jerome Ch'en : Mao and the Chinese Revolution .
- Selected works of Mao. Foreign Language Press, Peking.



الماوردى «أبو الحسن»

(٣٦٤ – ٤٥٠ هـ) **علىّ بن محمد بن حبيب**، أقضى قضاة عصره، من أصحاب التصانيف الكثيرة. ولد في البصرة، وانتقل إلى بغداد، وكان معتزلياً، ونسبته إلى بيع ماء الورد، ووفاته ببغداد، واشتهر بكتابه «**الأحكام السلطانية**»، وله المبسوط في الفقه باسم «**الحاوى**»، والمختصر فيه باسم «**الإقناع**». ولما قيل له: يا شيخ، إتّبع ولا تبتدع. قال: «بل اجتهدُ ولا اقلّد». ومن رأيه أن أى مجتمع لابد فيه من **حكومة مسئولة** وإلا لكانت الأمور فوضى، ولذلك وجبت الإمامة بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظلم، ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم. وفرض وجوب وجود الحكومة المسئولة على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان أحدهما **أهل الاختيار** حتى يختاروا إماماً والثانى **أهل الإمامة** حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وكل فريق له شروطه المعتبرة، فأهل الاختيار – أى الناس – لابد فيهم من توافر الحكمة والرأى المؤديين إلى العدل في الاختيار. وأهل الإمامة شروطهم: العدل والعلم المؤديان إلى الاجتهاد، وسلامة الحسّ والأعضاء من نقص يمنع عن القيام بالواجب، والرأى المُفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة لجهاد العدو. ويجرح فى طاعة الإمام أن يتغير حاله فيخرج عن العدالة، أو يرتكب المحظورات والمنكرات وينقاد للهوى، أو يزول عقله.. **والوزارة** ضربان: وزارة **تفويض**، ووزارة **تنفيذ**، الأولى أن تُفوض من الإمام أو أهل الحلّ والعقد في التدبير والتصريف بالرأى والاجتهاد، والثانية تكلّف فيها الوزارة بتنفيذ سياسة الإمام أو الوالى. **والجرائم** محظورات شرعية تُزجر بالحدّ أو التعزير، ولها عند التهمة الاستبراء الذى تقتضيه السياسة الدينية، وعند ثبوتها وصحتها الاستيفاء الذى توجبه الأحكام الشرعية. ولايجوز فى **الاتهام** الحبس للكشف أو الاستبراء، ولا يؤخذ بأسباب الإقرار إجباراً، ولا تسمع الدعوى على المتهم إلا من خصم مستحق

والأمراء والقضاة يستوى حالهم وأفراد الشعب إذا ثبتت عليهم الجرائم. والحدود زواجر للردع عن ارتكاب المحظور. والحسبة أمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر، وهناك فرق في ذلك بين المتطوع والمحتسب، حيث الحسبة فرض متعين على المحتسب، وعلى غيره الحسبة من فروض الكفاية.

والشورى منهج وطريقة في سياسة الدولة والمنزل، وما افلح مستبد برأيه، وماهلك احد من مشورة، وليس يراد بالمشورة والرأى للمباهاة بهما، وإنما يراد للانتفاع بنتيجتهما والتحرّز عن الخطأ عند زلله. ومذهب العقلاء في الحكم الارتياء أى النظر والبحث، حتى ولو كانت فيه معارضة: وهي إقامه الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم. والنقض هو بيان تخلّف الحكم المدّعى ثبوته او نفيه عن دليل، والاجتماع على الامر في المشورة هو الأولى بالاتباع. والحاكم إذا استبد عميت عليه المراشد.

●●●

ماينونغ «اليكسيوس»

Alexius Meinong

(١٨٥٣ - ١٩٢٠) نمسوى، درس على برنتانو بجامعة ڤيينا، وعلّم بجامعة جراتس، واسس بها أول معمل لعلم النفس التجريبي بالنمسا، ولكن معظم مؤلفاته لا تدخل في باب علم النفس التجريبي، وإنما تندرج ضمن ما أسماه برنتانو **بعلم النفس الوصفي**، الذى يقوم على افتراض أن التوجه نحو الأشياء هو السمة المميزة لكل الحالات العقلية، ويفرق بينها بحسب الفعل والمضمون، فأما الفعل فهو كالفرق بين التفكير في التنين مثلاً وبين الاعتقاد في وجوده، وأما المضمون فهو كالفرق بين التفكير في الأشباح والتفكير في التنين. ويبنى **ماينونغ** فلسفته على تقسيم برنتانو لحالات العقل إلى صور تمثيلية وأحكام ومواقف عاطفية اشتهائية، ولكنه يقسم الصور التمثيلية إلى صور تتطلب إدراكاً حسّياً سلبياً، وأخرى تتطلب إنتاجاً إيجابياًوتقوم على **موضوعات حسية objects**، وأخرى تتطلب إنتاجاً إيجابياً لموضوعات **objectives** لا تُدرك بالحس وليس لها وجود فعلي، ولكن وجودها افتراضي، فهي **افتراضات assump-tions**، ويسمى وجودها **وجوداً ضمنياً**، وتشبه الاحكام لكن ينقصها الاقتناع، ويجوز ان تكون وقائع أو لا تكون، ولا يتوقف كونها موضوعيات أو افتراضات على التعبير عنها أو التفكير فيها، ويتناولها ماينوغ في كتابه «**عن الافتراضيات Über Annahmen**» (١٩٠٢) الذى يعدّ أفضل كتبه، ويبنى نظريته «**في الموضوعات Über Gegenstandstheorie**» (١٩٠٤) على التفرقة بين طبيعة الشئ ووجوده، ويذهب إلى أن كل شئ موضوع للتفكير حتى ولو لم يكن قابلاً للتفكير فيه، فحتى كونه غير قابل للتفكير فيه يصفه على الأقل بأنه غير قابل للتفكير فيه، فالمربع المستدير مثلاً له طبيعة **Sosein** أنه مربع

ومستدير رغم أنه فى الواقع لا يمكن ان يوجد لان طبيعته تخرق قانون الثالث المرفوع، وليس قولنا إن وجوده ضمنى ان له وجوداً فى الواقع من اى نوع ، ولكنه يعنى ان له طبيعة يمكن وصفها ولا صلة لها بكونه موجوداً فى الواقع الخارجى او غير موجود، يسميها Aussersein. وقد نقول إن المربع المستدير هو مربع ومستدير ولكننا لا نقول بوجود مربع مستدير . وتلعب هذه الموضوعات او الافتراضات دوراً مهماً فى الفنون والالعاب والفروض العلمية والخيال وفى المعرفة بشكل عام. ولا يعنى ان بعض هذه الفروض واضح بذاته انها صحيحة . ويبن ماينونغ فكرته عن البّينة الظنية على فكرة برنتانو فى البينة evidenz، ويبرر بها الإدراك الحسّى والتذّكر والاستقراء.. ولا يتأكد الافتراض الواضح بذاته إلا إذا ايدته احكام اخرى من الذاكرة او تقوم على الإدراك الحسى او الاستقراء بحسب نوع الافتراض المطلوب التيقّن منه، ويشّبهه بورقة اللعب الوحيدة التى لا تتأكد مكانتها إلا باخريات تساندها. ويبنى نظريته فى القيمة على فكرة برنتانو فى الاحكام الصائبة وغير الصائبة، والتى لها مايبررها والتى لا يبررها شىء، والتى تستحق ما يرتبط بها من انفعالات او التى لا تستحق . ونظريته فى القيمة Psychologischethische Untersu- chungen zur Werththeorie، (١٨٩٤) لا تقوم على الرغبة أو المصلحة أو الفائدة ، لكنها تقوم على مفهوم المشاعر المرتبطة بالاحكام ، حيث تكون مشاعر بالبهجة والسعادة ، أو مشاعر بالحزن والأسف ، والشئ خير عندما يرتبط وجوده بالسعادة وعدم وجوده بالأسف ، وشر عندما يرتبط وجوده بالحزن وعدم وجوده بالسعادة . وتنقسم **الأفعال الخّيرة** إلى ممدوحة ومجرد مطلوبة، و**الأفعال الشريرة** تنقسم إلى افعال يمكن اغتفارها وأخرى لا يمكن اغتفارها .



مراجع

- R . Kindinger : Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong mit Fachgenossen seiner Zeit.



المبادئ الأخلاقية

Ethical Principles

(أنظر النزعة الموضوعية الأخلاقية) .



مبدأ إمكانية التحقق

Verifiability Principle

ابرز مبادئ **الفلسفة الوضعية المنطقية**، ومعيارها الرئيسى الذى يأخذ به الوضعيون المناطقة للتأكد من صدق أية جملة تقال عن العالم، ويعنى أن الجملة لكى تكون ذات معنى ينبغى أن تصف الواقع وتقبل إما التحقّق المباشر

من صدقها بالتجربة والرجوع إلى شهادة الحواس، وإما التحقق غير المباشر بإجراء عمليات الردّ المنطقى عليها لتحويلها إلى جُمَل تقبل التحقق المباشر، وبالاختصار تكون جملة تجريبية **empirical sentence**، أى تكون جملة تشتمل على محمولات تجريبية فقط علاوة على ما قد يكون فيها من تعبيرات غير وصفية . ويسمى كارناب الجملة اقتراحاً أو توصية ، ويعلّق إصدار الحكم عليها بالصدق أو بالكذب حتى يمكن التحقق من ذلك تجريبياً . غير أن المبدأ بهذا التفسير يجعل المعرفة شخصية ويؤدى إلى شكل من أشكال الأنانة **solipsism** طالما أن معنى الجملة يتوقف على الخبرة الشخصية لمن يتصدّى للحكم عليها بالصدق أو بالكذب، ولذلك فقد حاول الوضعيون المناطقة أن ينقّحوا مبدأ إمكانية التحقق ليزيلوا مواضع الطعن فيه ، وفرّقوا بين محتوى الخبرة وقوامها، وأقرّوا بأن محتوى الخبرة شخصى وغير متماثل عند كل الناس ولا يمكن التعبير عنه ، لكن قوام الخبرة أو شكلها لا شخصى، فإذا صيغت العبارات بطريقة لا تجعل معناها شخصياً ، فإنها تستوفى ما هى مطالبة به من الناحية العلمية، ومن ثم تخضع للتجريب العلمى ولاستقصاء الظروف التى تجعل منها قضايا صادقة.

●●●

مراجع

- Ayer, A.J.: Verification and Experience.
- Carnap, R.: Testability and Meaning.
- Reichenbach, Hans: The Verifiability Theory of Meaning.
- Schlick, Moritz: Meaning and Verification.
- Russell, B.: On Verification.



المتنبى «أبو الطيّب»

(٣٠٣ - ٣٥٤ هـ / ٩١٥ - ٩٦٥م) **أحمد بن الحسين بن عبد الصمد الجعفى الكوفى**، الملقّب **بأبى الطيّب** ، وشهرته الشاعر الحكيم، فقد غلبت الفكرة المجرّدة على شعره، ويرى النقّاد فى **توجهاته الفلسفية** فى شعره اطّلاعاً واسعاً على **الفلسفة** فى عصره، ويرون فى أساليبه الفلسفية شاهداً على ثقافته، وكان معاصروه يأخذون عليه استخدامه لألفاظ الفلاسفة وطرقهم فى التعبير ويسمّون ذلك بأنه خروج عن رسم الشعراء إلى **الفلسفة** ، ومن ذلك قوله :

ولَجدت حتى كدت تبخل حائلاً

للمنتهى ومن السرور بكاء

وقوله :

والأسى قبل فُرقة الروح عجزٌ

والأسى لا يكون بعد الفراق

إلف هذا الهواء أوقعَ فى الأنـ

ـفس أن الحِمام مُرُّ المذاق

وفى ذلك يقول **بروكلمان** : وقد تأثرت حكمه الشعرية التى نالت كبير الإعجاب بالمحصول الفكرى للفلسفة الإغريقية التى كانت

واسعة الانتشار فى عصره . وينكر أحمد أمين أن يكون المتنبى فيلسوفاً بدعوى أنه ليست له فلسفة تشمل العالم وتحل مشاكل الكون ، وربما كان أبو العلاء المعرى قريباً فعلاً من الفيلسوف، أو هو فعلاً فيلسوفٌ شاعر، وأما أبو الطيب المتنبى فيمكن أن يقال عنه أنه شاعر يتفلسف، وذلك أن له خطرات فى الحياة تنتشر فى قصائده، ولكن لا يجمعها جامع إلا نفس أبى الطيب والبيئة التى عاشها وتشرّب فيها الفلسفة، وليس من سبب أبداً أن يُعتَقد أن فلسفته هذه إن كانت تسمى فلسفة هى من تأثير فلسفة الإغريق، فهى ليست سوى حِكَم من التراث العربى، ولفرط عروبتها كان يستخدم فى التعبير عنها ألفاظاً من البادية كانيراها أهل الحضر من الغريب النافر، وكأنه شاعر بدوى يعيش فى البادية ولم تطأ قدماه الحاضرة. وينبه النقاد إلى استخدام أبى الطيب لأساليب الصوفية كنوع من التعبير الفلسفى، كما فى قوله:

إذا ما الكاس أرعشتْ اليدين

صحوتُ فلم تَحُل بينى وبينى

وقوله :

ولولا أننى فى غير نوم

لكنت أظننى منى خيالا

ويقول النقاد فى ذلك إنه كثير الامتثال لألفاظ الصوفية واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة. والمتنبى له الأمثال السارية، وشِعْره من أحسن ما قيل فى العربية ، والبعض يعتبره آخر الشعراء الفحول، وأشهر الشعراء الإسلاميين. والمشكلة فى شعر المتنبى هو هذه النغمة الفلسفية وميله الواضح للتفلسف، ويجعله ذلك يبدو متضخم الذات لشعوره الحاد بالفردية، أو أن هذا الميل للتفلسف نتيجة لتضخم فى الذات يفصح عن نفسه فى كل قصائده ، حتى أنه لا ينسى أن يمدح نفسه عند مدح كل أمير يتصدّى لمدحه ، ولا ينسى أن يمدح نفسه حتى فى مراثيه وغزلياته، ولقد جعل ذلك الميل للثناء على نفسه فلسفته تبدو كفلسفة تمجّد القوة ، حتى أن العقاد رأى فيه فى عبادته للقوة شبيهاً بالفيلسوف الألمانى نيتشه ، وفى مقال له بعنوان «فلسفة المتنبى» قال : جُماع مذهب المتنبى فى غاية الحياة وأصل الأخلاق والفضائل، فالسيادة هى غاية الحياة، والقوة أصل الأخلاق والفضائل، والمحور الذى تدور عليه المحامد والمناقب. وهناك الكثير من الأمثلة فى شعره لم تأت عفواً، ولا فلتة، ولا انتحالاً، ولها نظائرها من فلسفة فريدريك نيتشه، نبى دين القوة فى العصر الحديث، تجعل فى الإمكان المقابلة بين الآراء المتماثلة فى مذهب الشاعر العربى ومذهب المفكر الألمانى، وهو تشابه من المصادفات العجيبة فى الآداب المختلفة لنابغين مفكرين ينتمى كل منهما إلى قومٍ وعصرٍ وحضارةٍ ولغةٍ غير التى ينتمى إليها الآخر.

وربما كان تضخّم الذات المتبدى فى حبّ القوة والطموح الشديد أثراً من نشأة المتنبى

المتواضعة، فلقد قيل إن أباه كان يعمل بالسقاية على الجمال، وربما ذلك أيضاً كان سبب اعتناق المتنبى للدعوة القرمطية، فقد كانت هى الدعوة الغالبة فى زمنه، وكانت فلسفته ثورية، الأمر الذى دعاه إلى الثورة على السلطة، والميل إلى العنف والقوة والدموية وادعاء النبوّة. ويرجع البعض شعره من قبيل:

يا أيها الملك المصفّى جوهراً

من ذات الملكوت أسمَى مِن سَما

نورٌ تظاهر فيك لاهوته

فتكاد تعلم عِلم ما لن يعلما

ويهمّ فيك إذا نطقتَ فصاحةً

من كل عضو منك أن يتكلما

أنا مبصرٌ وأظن أنى نائمٌ

مَن كان يحلم بالإله فأحْلما

كَبُر العِيانُ علىّ حتى أنه

صار اليقين من العيان توهما

إلى اعتقاده بالحلول، وهو الاعتقاد الذى جعله يدّعى النبوة ويتنبأ فى بادية السماوة ونواحيها، حتى خرج عليه لؤلؤ أمير حمص فقاتله ومن معه من قبائل كلب وكلاب وهزمهم، وحبس المتنبى لمدة سنتين حتى مرض وكاد يهلك، ثم استتابه الأمير وأطلق سراحه بعد أن أعلن رجوعه إلى الإسلام وعدم العودة إلى ما قام به، وكتب تعهّداً بذلك، وأمضى على وثيقة ببطلان ما ادّعاه من نبوّة. وقال النقّاد ان المتنبى ادّعى ان الله قد تجلّى له، وذلك ما جعل الأمير يسجنه ويستكتبه التعهّد، ومن ذلك هذا البيت السابق:

أنا مبصرٌ وأظن أنى نائمٌ

من كان يحلُم بالإله فأحلما

وقيل أن المتنبى أظهر معجزات وآمن به أهل اللاذقية، وادّعى أن قرآناً أُنزل عليه مرة واحدة. وقد انتشرت دعوة المتنبى فى كل مدن الشام. ويذكر أبو العلاء المعرى عنه انه كان متألهاً، وكان يظهر التشيّع تكسّباً، وانه كان مجرد انتهازى أو نهّاز فُرَص. وقال البعض بل المتنبى أظهر بعض المعجزات كركوبه ناقة صعبة، وعلاجه كاتباً جَرَحَهُ سكينٌ جرْحاً بليغاً بالتّفل عليه، وتنبأ بموت أحد الكلاب ومات الكلب فعلاً، ولم يكن يصلى، ولا يصوم، ولا يقرأ القرآن، ولا يزكّى بعد ثرائه، ولا يوقّر الانبياء، ولم يكن متورّعاً وإنما صاحب مطامع دنيوية. ويصفه العقاد بان فلسفته من باب الحكمة العملية. وكان يقرن اسمه باسماء الانبياء ويستخفّ أسماءهم على لسانه كما فى قصيدته التى يقول فيها :

ما مُقامى بأرض نخلة إلا

كمُقام المسيح بين اليهود

وقيل للمتنبى : على من تنباتَ ؟ قال : على الشعراء. قيل : لكل نبى معجزة، فما معجزتك؟ قال :

ومن نكد الدنيا على الحرّ أن يرى

عدواً له ما من صداقته بدُّ

وقيل إن المتنبى فسّر لقبه بالمتنبى لقوله :

أنا ترب الندى وربُّ القوافى

وسمام العدا وغيْظ الحسود

أنا فى أمة تداركها اللـ

ـهُ غريبٌ كصالح فى ثمود

ما مقامى بأرض نخلة إلا

كمقام المسيح بين اليهود

ويُرجع العقاد سبب تلقيبه بالمتنبى إلى اطلاعه على الفلسفة وأساليب المناطقة مما بذر بذور الشك فى نفسه، ومن ذلك قوله :

وقيل تخلُص نفسُ المرء سالمة

وقيل تُشرِك جسم المرء فى العطب

ومن تفكّر فى الدنيا ومهجته

أقامه الفكر بين العجز والطلب

وربما كان تلقيبه بالمتنبى لتشبّهه بالأنبياء، وذلك ما جعله يسعى للإمارة ويظن بنفسه العظمة والنبالة.

ومن شعره الذى يُضرَب مَثلاً للحكمة السائدة:

أفاضلُ الناسِ أغراضٌ لذا الزمن

يخلو من الهمِّ أخلاهم من الفِطَن

وإنما نحن فى جيل سواسيةٌ

شرّ على الحُرّ من سُقم على بَدَن

حولى بكل مكان منهمُ خِلَقٌ

تُخطى إذا جئتَ فى استفهامها بِمَن

وأيضاً :

الرأى قبل شجاعة الشجعان

هو أولٌ وهى المحل الثانى

فإذا هما اجتمعا لنفسٍ مِرّة

بلغت من العلياء كل مكان

ولربما طعن الفتى أقرانه

بالرأى قبل تطاعُن الأقران

لولا العقول لكان أدنى ضيغم

أدنى إلى شرف من الإنسان

ولما تفاضلتْ النفوس ودبّرت

أيدى الكُماة عوالى المُرّان

وتوفى المتنبى مقتولاً بالنعمانية ولمّا يبلغ الخمسين من عمره.

●●●

متّى بن يونس «أبو بشر المنطقى»

النصرانى، المعروف باسم ابن يونان، عالمٌ بالمنطق وشارّح له، مُكثر من التأليف، سهل الكلام، يقصد به التعليم والتفهيم، وكان أهل

عصره ومصره يعتمدون على شروحه ومؤلفاته، وكان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة ٣٢٠هـ وقبل سنة ٣٣٠هـ ويذكره ابن النديم في كتابه فيقول كان ابو بشر متّى بن يونس من اهل دير قُنّى ممن نشا في مدرسة مرماري، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره. ومن تصانيفه: كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس، وترجمة كتاب البرهان أو سوفسطيق، وكتاب الشعراء، والكون والفساد بتفسير الإسكندر، وكتاب اعتبار الحكم وتعقُّب المواضع لثامسطيوس، وتفسير الإسكندر لكتاب السماء، واصلح الترجمة ابو زكريا يحي بن عديّ، وفسّر متى الكتب الاربعة في المنطق باسرها، وله تفسير لكتاب إيساغوجي لفرفوريوس وهو المدخل إلى المنطق، وكتاب أنالوطيقا، والمقاييس الشرطية.

ولمتى مناظرة مشهورة جرت بينه وبين أبي سعيد السيرافي واوردها أبو حيان التّوحيدي في كتابيه الرائعيين «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات» ضمن مسامرات الليلة الثامنة، وكان الوزير ابن الفرات حاضراً، ومدارها المنطق اليوناني والنحو العربي، فقد سال ابن الفرات إن كان احد يستطيع ان ينبرى لمناظرة أبي بشر في المنطق يقول: «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجّة من الشُبهة، والشك من اليقين إلا بالمنطق»، فواجه ابو سعيد السيرافي متّى في الحال. وابو سعيد اصلاً نحويّ، وهو الحسن بن عبد الله بن المزربان، ومولده بسيراف قبل سنة ٢٩٠هـ ووفاته سنة ٣٦٨هـ، وله من المؤلفات شرح كتاب سيبويه، وكتاب أخبار النحويين البصريين، وكتاب الإقناع، وكتاب صنعة الشعراء، والبلاغة إلخ، وسوف نلمس أثر تمكّنه في محاجاته لابي بشر متّى. قال له: حدّثني عن المنطق – ما تعني به ؟ فقال متّى: هو آلة من آلات الكلام، يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان. – فقال أبو سعيد: إن صحيح الكلام من سقيم يُعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلم العربية. وفاسد المعنى من صالحه يُعرَف بالعقل إذا كانا نبحث بالعقل – وأجاب متى: المنطق يُعنَى بالمعقولات، والناس في المعقولات سواء، فاربعة واربعة تساوى ثمانية عند اليونان، وعند العرب، وعند غيرهما من الامم على السواء – وقال أبو سعيد: التشبيه بأربعة وأربعة انهما يساويان ثمانية عند كل الامم هو تشبيه لا يؤدى، لان حقائق الرياضة بيّنة، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ. على اننا إذا كنا نعنى بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل إليها باللغة الجامعة للاسماء والافعال والحروف، فقد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة. فكيف ندرس منطق اليونان دون لغتهم، فضلاً عن اننا ننقل المنطق اليوناني عن اللغة السريانية، والمعاني إنما يصيبها التحّول عند

الترجمة من لغة إلى لغة؟ - وقال متى : الترجمة عن اليونانية تكفينا فى هذا الصدد. - وقال ابو سعيد : إفرض أن الترجمة تكفينا، فهل اختص اليونان دون سواهم بالعقل؟ أليس العلم مقسّماً بين الأمم؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيبون ويخطئون؟ ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها، بل هو رجل واحد (هو أرسطو). هذا إلى أن منطقه لم يغيّر من العالم شيئاً، لأن الأمر مرهون بالفطرة. وحال الناس من حيث الفطرة، هى بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره، وعقول الناس متفاوتة، فكيف تزعم أن فى وسع المنطق أن يسوى بينها جميعاً؟ ثم هل فى وسع المنطق الأرسطى أن يدلنا على معانى حرف الواو فى اللغة العربية؟ - فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق. - فأجابه أبو سعيد : إن المنطق هو نحو، والنحو هو منطق، فإذا كانت المعانى مشاعاً بين الأمم فلا تكون يونانية ولا هندية، وإنما يكون الاختلاف فى اللغة التى يعبر بها كل قوم عن تلك المعانى. وإذن فدراسة اللغة لا مندوحة عنها. ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف فى اللغة العربية : الواو والباء وحرف فى، فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية، وليست هى نتاجاً للعقل اليونانى، مما يبين أنه لابد للمنطق من دراسة اللغة التى بها يكون التفكير، فالنحو يمس المعانى ولا تقتصر أمره على اللفظ. وخلاصة الأمر عند أبى سعيد أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدى نفعاً، وأن الدراستين لازمتان، وهذا صحيح، ووجهة نظر السيرافى أشمل من وجهة نظر متَّى، وربما ذلك لأن متَّى لم يكن من دعاة اللغة العربية، وكان من دعاة الثقافة اليونانية والديانة المسيحية.

●●●

المجسّمية

يقولون إن الله جسم حقيقةً، وقالوا إنه مركّب من لحم ودم، **كمقاتل بن سليمان** وغيره. وقالوا هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شِبْر نفسه. ومنهم من يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان، وإنه شاب أمرد جَعْد قَطَط. وقالوا بل هو شيخ أشْمَط الرأس واللحية، **والكرامية** قالوا هو جسم، أى موجود، وقال قوم منهم أى قائم بنفسه !! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقيل هؤلاء قالوا مقالة اليهود، فلقد نقل اليهود التجسيم عن الديانات القديمة. وقالوا القرآن به تجسيم ولكنه اقل من اليهود. وتجسيم القرآن ليس هو التجسيم ولكنه صور مجازية لتقريب المعنى وليس فيها من التجسيم شىء.

●●●

المجهولية

فرقة من **الخوارج العجاردة**، مذهبهم كمذهب **الخازمية**، إلا انهم قالوا : معرفة الله تكفى ببعض أسمائه، فمن عرفه كذلك فهو عارف به مؤمن، وفعْل العبْد مخلوقٌ لهُ. ووصفهم **بالمجهولية** لانهم تحدثوا فى الله تعالى باعتباره مجهولاً، ويكفى فيه تعالى أن نقول عنه

مقالة القرآن ولا اكثر ولا اقل.

●●●

المجوسية Magiers; Mages; Magi

فلسفة غنوصية تقوم على الثنية **dualisme**، وتثبت أصلين للعالم، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، أحدهما النور، والآخر الظلمة، وبالفارسية يزدان، وأهرمن. **والكيومرثية** من المجوس، يقولون إن النور يزدان فكّر فى نفسه وتراءى له لو كان له نقيض، فحدث الظلام وكان أهرمن، وكان يخالف النور طبيعةً وفعلاً، وجرى منه الشر والفتنة والفساد والفسق. وجرت المحاربة بينهما، وأخيراً تصالحا على ان يكون العالم السفلى خالصاً لاهرمن سبعة آلاف سنة، ثم يخلى العالم ويسلمه للنور. **والكيومرثية** من **كيومرث** وهو آدم الاصلى خرج منه **ميشا وميشانة**، وهما رجل وامرأة كانا أبوى البشرية، وكان لهما ثور خرجت منه الأنعام وسائر الحيوانات.. والنور خيّر الناس وهم ارواح بلا اجساد، ان يرفعهم عن مطال اهرمن، أو يلبسهم الاجساد فيحاربوا أهرمن، فاختاروا لبس الاجساد ومحاربة أهرمن. **والزروانية** من المجوس يقولون إن النور هو زروان، ولقد ساروه الشك يوماً فحدث أهرمن اى إبليس. وقالوا بل هو حَمْل الهَمّ، ومن الحمْلِ جاء أهرمن وهرمز، والأول هو إبليس ،والثانى هو مبدأ الخير والصلاح، ولقد رأى زروان .أى الربّ. أن إبليس وجنوده سيملأون العالم بالشر، وشَرَط عليه إبليس أن يتركه يفتن الناس وهم أحرار أن يقبلوا او يرفضوا. ولا يزال إبليس يفعل الشر حتى يوم القيامة والحساب.

والمجوس يعظّمون النار لمعانٍ فيها، منها أنها جوهر شريف علوى، ومنها أن التعظيم لها يُنجيهم فى المعاد من عذاب جهنم، وهى لذلك قِبْلةٌ لهم، ووسيلةٌ وإشارة، وكانوا يقيمون لها المعابد، ويُطلَق عليها **بيوت النار**. وقيل أول بيت نار كان بطوس من بلاد فارس، ثم ببخارى. وجدّد زرادشت بيوت النار وكان يعظّمها. واقيمت بيوت النار حيثما كان المجوس فى فارس او روما أو الهند أو الصين. ولربما يوجد فى العالم مجوس حتى اليوم فى آسيا، وخصوصاً فى الهند وإيران.

●●●

المحامون عن الدين

Apologenten; Apologistes; Apologists

جماعة من المعلّمين المسيحيين انبروا للدفاع عن الدين والاحتجاج على الاضطهاد الرومانى للمسيحيين، وتسمّوا بالمحامى عن الدين أو المحتجين، لانهم دوّنوا مرافعاتهم أو احتجاجاتهم فى شكل كتُب رفعوها إلى الاباطرة، أو فى هيئة

حوار مع وثنيين، استخدموا فيه الفلسفة لنقد المعتقدات الوثنية والفلسفات غير المسيحية، ولشرح الدين وإثباته بالعقل، وللإشادة بالأخلاق المسيحية. واشتهرت حركتهم ابتداءً من القرن الثاني حتى القرن الرابع. وكان **يوستين Justin** (نحو ١٠٠ إلى ١٦٥)، وتلميذه **تاتيان Tatian** (ولد نحو ١٢٠)، **وأثيناجوراس Athenagoras**، **وثيوفيلوس Theophilus**، **وترتوليان Tertullian**، **ومينوسيوس فيلكس Felix**، من أشهر المحتَّجين في القرن الثاني، وكتُبهم احتجاجات حقيقية **apologies** خلطوا فيها المسيحية بالأفلاطونية والرواقية، واستخدموا مصطلحات فلسفية لشرح مصطلحات الإنجيل. وفي القرن الثالث اشتهرت كتابات **كليمنت السكندري**، **وأوريجين**، وانبرى **يوسيبوس** للدفاع عن المسيحية ضد كتاب **فورفوريوس «ضد المسيحيين»**، وكتاب **هيروكليز** المشابه. وفي القرن الرابع كتب الإمبراطور **جوليان «ضد الجليليين»** يقصد المسيحيين، وتصدّى للردّ عليه **ثيودوريت** **وسيريل الإسكندرياني**. ولا يفوتنا أن نذكر **أرنوبيوس**، **ولاكتانيوس**، **وأوغسطين** في كتابه **«مدينة الله»** ونلاحظ أن معظم المحتَّجين اضطروا إلى القراءة في الفلسفة وإلى استخدام المنهج، وبذلك ادخلوا الفلسفة إلى اللاهوت، وكان معظمهم متأثراً بالأفلاطونية. ولكتاب **تيماوس** لأفلاطون مكانة خاصة لديهم، وكانوا يجدون فيه إرهاصات للمسيحية، وكانوا نقّابين، أي ينتقون من كل فلسفة ما يخدم دفاعهم عن الدين. ولو شئنا أن ندرج أحداً من المسلمين باعتباره محامٍ عن الدين **فالمتكلمون** هم أول من يخطر على بالنا من هؤلاء، والكثير من شروح **الشيخ الشعراوى** من المداخلات المدافعة عن الدين، **وللشيخ محمد عبده** كذلك دفاعات وأي دفاعات، وإنما مصطلح المحامين عن الدين يخصّ فلاسفة المسيحية دون سواهم. ولعل الدفاع عن الدين جاء أولاً من اليهود فقد اشتهر عنهم مدافعة حجج المسيحيين والمسلمين المسفِّهة لاعتقاداتهم ومزاعمهم. ولعل خير ما نتمثل به في زماننا مما هو متاح من ذلك كتاب **السموأل بن يحى «بذل المجهود في إفحام اليهود»**، ورد اليهودى **ابن كمّونة** عليه بكتاب **«تنقيح الأحاديث في الملل الثلاث»**.

●●●

مراجع

- Puech, Aimé : Les Apologistes.

●●●

محمد أسد

(١٩٠٠ - ١٩٩٢) ألماني مسلم، كان يُدعَى قبل إسلامه **ليوبولد فايس**، ينحدر من أصل يهودى، ولما استقلّت باكستان انضم لها وتولّى بها منصب مساعد وزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى، ثم عيّن مندوباً لباكستان في الأمم المتحدة. وكان صديقاً لإقبال، ومؤلفاته من

الكلاسيكيات فى الإسلام، وله «**الإسلام فى مفترق الطرق**» (١٩٣٤) يشرح فيه أصول الفلسفة الإسلامية ويقول: إن تنامى القلاقل الاجتماعية والاقتصادية فى العالم الغربى، وربما حدوث سلسلة من الحروب العالمية ذات أبعاد لا قبل للمرء بمعرفة حدودها مسبقاً، وما يخلقه العلم من ضروب الرعب، سوف يدفع بالحضارة الغربية المغرورة إلى الاستغراق فى الحماقة بشكل مروع، وعلى نحو يضطر شعوبها إلى أن تبحث لنفسها من جديد فى دأب عن الحقائق الروحية، وهنا يمكن للتبشير بالإسلام أن يجد قبولاً.

وفى سيرته الذاتية «**الطريق إلى مكة**» (١٩٥٤) تناول محمد أسد عملية اعتناقه الإسلام، وفى مؤلفه «**مبادىء الدولة والحكومة فى الإسلام**» (١٩٦١) يذكّر أنه: بعد أبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ، الخلفاء الأربعة الذين حكموا من المدينة، لم تقم حكومة إسلامية واحدة حقيقية، وأنه ليس فى القرآن، ولا السُّنّة، سوى مبادىء قليلة تصلح لقيام دولة ومجتمع إسلاميين. وينتقد الفقه الإسلامى حيث قد تطور خلال ثمانية قرون حتى غزر وصار أكبر حجماً من أصوله الملزمة، أى من الشريعة القرآنية. ويؤكد: أنه فى إطار هذا التشريع بمواصفاته الحالية فإن الدولة الإسلامية يمكن قيامها، ويمكن أن تكون لها المواصفات التى تشابهها بالديموقراطيات البرلمانية، ومن ثم فإنه مع الصحوة الإسلامية التى تشهدها الساحة الدولية لا حاجة بالضرورة لإعادة الحكم الدينى من جديد.

ولمحمد أسد إنجازان كبيران: الأول ترجمة وشرح على المتن للجزء الأول من **صحيح البخارى**، ونشر هذا الكتاب سنة ١٩٣٨ فى بداية اعتناقه للإسلام. وأما الإنجاز الآخر، وهو العمل الكبير الذى وهبه عمره فهو ترجمه **القرآن** كله ونشره لهذه الترجمه تحت اسم «**رسالة القرآن**» (١٩٨٠)، فقد كان يعتقد بأن عليه أن يبلّغ قومه ما تحقّق له من مفهوم القرآن، وأطلق على ذلك اسم «**رسالة القرآن**»، وهى ترجمة إنجليزية قيل فيها إنها تمثل حدثاً أدبياً وعلمياً وتاريخياً مهماً. ويدين محمد أسد فى حواشيه على القرآن بكل الفضل **للشيخ الإمام محمد عبده** فى كتابه «**رسالة التوحيد**» فقد قلّده على منهجه، وكان عقلانياً فى شروحه، والتزم الإيجاز فلم يُسهب، واستعان بثقافته الأوروبية فى العلوم والفلسفة والتاريخ والإنسانيات والآداب، ولم يستنكف أن ينبّه إلى الخرافات والإسرائيليات التى توجد فى الكثير من كتب التفسير، والتى احتجبت بها حقيقة الإسلام، وكانت مناقضة لرسالة التوحيد.

ومن رأى **محمد أسد**: أن العلوم الطبيعية وحدها لا تؤهل لمعرفة الحقيقة عن الوجود، وأن الله تعالى لكى يعيننا على الهداية الضرورية التى عجز العلم عن إرشادنا إليها، ألهمنا إياها فيما يسمى الوحى الذى أنزله على هذه الشخصيات

التي اصطفاها لتلقّي هذا الوحي وأطلق عليهم اسم الأنبياء.

ويقول محمد أسد بشأن الجبرية في الإسلام : إنها لا تنصرف إلى المستقبل، فالمسلم يقصر القضاء والقدر على الماضي دون المستقبل، ولذلك فالتسليم بالقدر ليس عذراً عن التقاعس، وإنما هو ببساطة الإيمان بأن إرادة الله كانت وراء كل ما حدث رضينا بذلك أو لم نرض.

ومن رأيه : أن النبي ﷺ استحدث ثورة في نظام القيم في المجتمع العربي، عندما أحل المفهوم السياسي الحديث جداً عن المجتمع محل الروابط القَبَلية التي كانت لها الأولوية، ومن ثم استطاع أن يوحّد أمته برابطة الأخوّة الدينية.

يقول : ليس ضرورياً أن تكون الدولة التي يشكّل فيها المسلمون أغلبية مطلقة من السكان، أو حتى التي يكون كل سكانها من المسلمين، دولة إسلامية، فهي لا يمكن أن تحظى بهذه الصفة إلّا إذا كيّفت حياتها تكييفاً واعياً مدرِكاً على أساس من مبادىء الإسلام السياسية والاجتماعية، وإلا إذا أدمجت هذه المبادىء في صُلب دستورها الأساسي. وأي إنسان لديه قسط من العلم عن تعاليم الإسلام حتى ولو كان سطحياً - يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حدّ تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدّد للسلوك الاجتماعي، يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقة وكنتيجة لها. والمفاهيم العلمانية تتغير بتغير العُرف الاجتماعي والبيئة، فلا يمكن لها أن ترشدنا كأدلة موثوق بها في طرائق الحياة. ويستحيل على أية أمة أن تعرف طعم السعادة ما لم تكن متحدة من الداخل بنوع من الاتفاق على تحديدٍ واضح لما هو عدل وظلم، ويستحيل أن تصل إلى ذلك ما لم تتعارف على التزامات خُلقية منبثقة من قانون أخلاقي دائم مطلق. والدين وحده هو القادر على أن يقدّم لنا هذا القانون المطلوب، وبهذا القانون يمكن أن يوجد أساس الاتفاق داخل الأمة أو المجتمع على الالتزامات الخلقية التي يخضع لها الكافة. ولقد أجمع العلماء على أن نص القرآن ونص السُّنَّة هو ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام. واستنبط الفقهاء أحكاماً هي انعكاسات لزمن معين أو لحالة اجتماعية معينة، وهذه الاستنباطات لا نعطيها صفة الصحة المطلقة والنفاذ الأبدي. ونصوص القرآن والسنة هي وحدها التي تشكل في مجموعها الشريعة الحقيقية الخالدة. والأمة الإسلامية في حاجة إلى أن تكتشف بسرعة من جديد منهاجها بسبب الدوامة من التيارات الثقافية التي تعيشها.

ويقول : وإذا قررنا طريق الإحياء والنهضة فلا يكفينا أن نقول بأننا مسلمون، وإنما يتحتّم أن نثبت لأنفسنا وللعالَم أن هذه الفكرة حيّة خالدة، وتستطيع الصمود في وجه الزحف العاتي من الأفكار الثقافية والاجتماعية المضادة.

ويقول : ومن أهم أسباب الاضطراب التي

تسود الأذهان عن الدولة الإسلامية الخطأ في استعمال المصطلحات السياسية الغربية للدلالة على الدولة الإسلامية، كان نقول مثلاً الإسلام يدعو إلى الديموقراطية، أو أن المجتمع الإسلامي مجتمع اشتراكي، أو أن الإسلام يعضد نظام الحزب الواحد، فمثل هذه المصطلحات صيغت في الغرب بناء على أحداث تخصه، وفي حدود تصورات تاريخية مخصوصة، واستخدامها مرتبطة بالدولة الإسلامية فيه خطورة وينطوي على خطأ، وقد نتناسى باستمرار استخدامها ارتباطها بمراحل تطور تاريخي ونحسب أن لها معان مطلقة. وكذلك استخدام مصطلحات من العصر العباسي أو غيره تخصّ هذا العصر.

ويقول : ولا ينصّ القرآن على شكل معين للدولة على الرغم من أن النظام الذي ينبثق عن القرآن والسُّنّة ليس وهماً أو خيالاً، والأحكام فيهما مبادىء عامة، والإنسان يحدّد حاجاته تبعاً للزمن وتغيراته، وقانون التغيّر والتطوّر حقيقة بدهية، والشريعة تقدّم للمؤمن عدداً من المبادىء وتترك له المجال لصياغة الدساتير وتنظيم الحكومة بحسب الاجتهاد.

ويقول: المجتمع الإسلامي ليس غاية ولكنه وسيلة إلى غاية هي إيجاد أمّة توقف نفسها على الخير والعدل، وشرط ذلك الأخوة القوية بين أفراد المجتمع، وهي أيديولوجية تسمو فوق اعتبارات الجنس والنشأة واللغة، أساسها اشتراك الناس في العقيدة الواحدة والنظرة الأخلاقية الواحدة.

ويقول : وأمّة الإسلام خير أمّة طالما تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ولا يمكن أن تُعتبر الدولة إسلامية إلا إذا تضمن دستورها نصّاً صريحاً على أن أحكام الشريعة ذات الطابع العام هي التي يجب أن تشكّل القاعدة لكافة إجراءات الدولة. وفرض أية سلطات على المسلمين من خارج جماعتهم لا يجعل لها عليهم حقّ الطاعة. وطاعة الحكومة واجبة ما لم تحلّل ما حرّمته الشريعة. وطاعة أولي الأمر مشروطة بشرط جوهري هو طاعة أولي الأمر لله ورسوله.

ويقول : ولكي تحظى الحكومة بالرضا لابد لها من أساس هو الاختيار الحر من الشعب، وأن تمثله تمثيلاً صحيحاً. والدولة الإسلامية ولو أنها تقوم على إرادة الشعب وتخضع لإشرافه إلا أنها تستمد سيادتها من قِبَل الله ومن أحكامه، ومن طاعة الله وطاعة رسوله، أي من داخل القرآن والسنة..

«والدولة الإسلامية دولة شورى، والمجلس الذي يمثل الأمة يقوم على الانتخاب الحر العام، وهو انتخاب لا يزكّي فيه المرشح نفسه، فالقاعدة الأصولية أن المسلمين لا يولون أمورهم من يسأل المنصب ويحرص عليه. ويرجّح في الشورى رأي الأغلبية، وكان الرسول يقول : اتبعوا السواد

الأعظم، وعليكم بالجماعة والعامة».

«ورئيس الدولة يمارس سلطاته باعتباره الممثل الأول للمجتمع. والسلطتان التشريعية والتنفيذية متعاونتان تعتمد كل منهما على الأخرى. ويعارض الإسلام الاستبداد والحكم المطلق، وقرارات الشورى ليست توصيات يقبلها أو يرفضها الحاكم.

«ولابد لجهاز الدولة أن يتمتع بسلطات تنفيذية حقيقية، وتجريده من السلطات والنزول به إلى المستوى الصورى كأن يكون رئيس الجمهورية أو الملك لا يحكم يعتبر لغواً، لأن تكليف طاعة أولي الأمر ينبني على طاعة هؤلاء لله ورسوله. وانتخاب رئيس الدولة من الأغلبية يفرض طاعته كذلك على الأقلية التى لم تنتخبه.

«والدولة هى المنوطة بالجهاد، والإسلام لا يأذن بحرب يبدأها المسلمون بالعدوان على الغير. وكل مسلم في حالة الحرب مطالبٌ بالجهاد، وأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، وهي من حقّ الأفراد، وإذا أصدرت الحكومة قانوناً فيه مخالفة للشرع فلا طاعة لها، والتحدّى الصريح من الحكومة لنصّ القرآن هو الكفر البواح، ويستوجب نزع السلطة من يدها، لا عن طريق الثورة المسلحة وإنما برفض طاعتها من المجتمع كله، أو من ممثلى المجتمع الشرعيين». سلامٌ على محمد أسد، ورحمة الله وبركاته. إنه كان من عباد الله المخلصين!

● ● ●

محمد إقبال «الشاعر الفيلسوف»

(٩ نوفمبر سنة ١٨٧٧ - ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨) صاحب التحفة الخالدة «جاويد نامه»، الإسلامي الكبير، المؤسّس لفكرة دولة الباكستان، وُلد في البنجاب، وحصل على دكتوراه الفلسفة من انجلترا، وتألق نجمه كشاعر وفيلسوف إسلامي، وكان يقول عن الحضارة الغربية إنها الحسناء الفاجرة، وينادى بالبعث الإسلامي، فالحضارة الغربية ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، والإسلام فيه الخلاص للبشرية، والمسلم له رسالة تاريخية هي أنه المخلّص: مخلّص الإنسانية من هذه الحضارة، ومن أجل هذا البعث أو الولادة الجديدة للإنسان كان على المسلمين أن يفيقوا من سباتهم، وأن ينتبهوا لدورهم الذى أوكلتهم به العناية الإلهية،ودعا إقبال إلى استنهاض الذات الإسلامية بأن يتفهّم المسلم القرآن، وأن يغوص في أعماقه، ويتلوه كأنه أُنزل عليه هو وحده، وأن يستوعب دروسه وحقائقه ويترجم عنها فكراً وتطبيقاً، وفي ذلك يقول مخاطباً المسلم : أنت كَنز الدُّر والياقوت في خِضَمِّ الدنيا وإن لم يعرفوك، ومحفل الأجيال محتاجٌ إلى صوتك العالي وإن لم يسمعوك». ويطلق إقبال على الحضارة الإسلامية التى بشّر بها العالم اسم الحضارة الربّانية، ويقول عنها إنها

حضارة قوامها العلم والإيمان، ومن شأنها إنقاذ البشرية من حضارة النظرة الواحدة، والقلب الميّت، والأنانية المفرطة. ورسالة إقبال لذلك للعالَم بأسره، وإلهه ليس هو إله خاص بقوم من الأقوام، ولكنه الله ربّ العالمين، وربّ الناس، والرحمن الرحيم، وهو يدعو إلى الأخوّة بين البشر، ويخاصم الطائفية التي تقسم العالم إلى شيَع متنافرة، وكانت منظومته «أسرار الذات الإنسانية» (١٩١٥) بمثابة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكان من المجدّدين والمطالبين بفتح باب الاجتهاد، ويدعو للتصوّف العملي، وإلى العمل والجهاد، ومَثلُه الأعلى محمد ﷺ، وعمر، وأبو بكر، واعتبرهم نماذج للمتصوّفة العاملين، وكان يقول العقل حَجْر، بمعنى أن حياة الإنسان لا تستقيم بالعقل وحده وإنما لابد لها من الدين، ولو خلا الوجود من فكرة الألوهية لأجدبت الحياة وتحوّلت إلى جحيم من المعاناة، ولكان التزام العقلانية بمثابة مهاجرة وخصام للحياة، ولتحوّلت كل المذاهب إلى جبريات، والمنقذ من كل ذلك هو الإيمان بالله وحده، وبدون هذا الإيمان لن يستقيم الوجود، ومن ثم كان يقول «الدين جَبْر». وإقبال عاشقٌ لله، والعشق بدايته المعرفة، فمن عرف عشق، ومن عشق اشتاق، ولا يشتاق العاشق إلا إذا هجره محبوبه، أو هجر هو المحبوب، وإذا غاب الإنسان عن الله، أو غاب عنه الله، عاش الإنسان الغُربة، وعانى لوعة الفراق. ويقول إقبال: منذ أن عشتُ قد عشت في فراق. فاكشفْ لي يا إلهي عمّا يكمن خلف تلك السموات». ويخاطب الله فيقول: أي ربّي لا تغضب عليّ إذا قلتُ إن هذه الأرض التي جعلْتنا نهبط إليها تمتلىء بالملح، ويكاد يكون من المستحيل أن تلائم بذرة العشق، وإنها لفرحة عظيمة أن ينبت من بين هذا الطين قلب عاشق صادق». والعشق أو محبة الله هو الذي يجعل الوجود ممكنًا، والكون محتملاً والعشق هو سرّ الحياة برمّتها. والإنسان مطالبٌ بالبحث عن هذا السرّ، وقد يتوه بحثاً عنه في الكون الواسع المترامي الأطراف، في حين أن السرّ أقرب إليه من حبل الوريد: إنه في قلب الإنسان. نَعَم الله في قلب كل إنسان. ومع ذلك فرحلة كل إنسان إلى قلبه دونها الصعاب والوهاد والهضاب والمشاق، وهي الشيء القريب النوال البعيد المنال.

ولإقبال من المؤلفات «في جامع قرطبة»، و«حديث الربيع»، و«في مدينة رسول الله»، واضطلع بترجمتها المفكر الإسلامي الكبير أبو الحسن الندوي. والكثير من شعره ترجمه دكتور عبد الوهاب عزام، والصاوي شعلان، ومحمد حسن الأعظمي وغيرهم. ومن ذلك قصيدته التي يقول فيها في ذكرى الحضارة الإسلامية في صقلية:

أعينيّ هذا أوان البكا

نشدتكما الله لا تبخلا

وما شئتما من دم فاسكبا

سحائبَ دمع كقطر الندى

فإن أرى يومًا من بعيد

ويا لوعة القلب مما أرى

وللعُرب كانت هُنا دولة

ومثوى حضارة أمّ القُرى

عمالقة البيد خاضوا البحار

فكانت لأسطولهم ملعبا

قصور الأباطرة المالكين

دانت لتوحيدهم سُجّدا

أعود إلى الهند مستعبراً

بأنبل ذكرى لمجدٍ خلا

ويقول في مجد الإسلام ومنجزات الإيمان بالله الواحد:

الصين لنا، والعرب لنا

والهند لنا، والكون لنا

أضحى الإسلامُ لنا ديناً

وجميع الكون لنا وطناً

توحيد الله لنا نور

أعددنا الروح له سكنا

ولإقبال تسعة دواوين من الشعر حافلة بالنظر الإنساني في الكون، وفي الإسلام، وفي الفلسفة، بالاوردية أو الفارسية، من أهمها «بيام مشرق» أو «رسالة المشرق»، و«ديوان مسافر»، و«أسرار خوري»، أو «الأسرار الذاتية»، و«جاويد نامه» أو «الكتب الخالدة»، وله كتاب «تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام».

●●●

محمد بن عبد الوهاب

(١٧٠٣ - ١٧٩٢م) النجدي التميمي، صاحب الدعوة التي اشتهرت عند خصومها باسم **الوهابية**، وقوامها العودة إلى ما كان عليه السلف من صلاح للدين والدنيا. وفلسفة ابن عبد الوهاب اجتماعية، ومنهجها سلفي علمي أساسه القرآن والسُنّة، فليس لأحد أبداً أن يحلّل أو يحرّم إلا من جهة العلم، وجهة العلم هي الخبر في الكتاب، أو في السُنّة، أو هي الإجماع، أو القياس. والاجتهاد والقياس لا يفترقان، فهما اسمان لمعنى واحد، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له بها القياس، فيكون عالماً بالأحكام بكتاب الله، وما يحتمل التأويل منها بسنن رسول الله، فإن لم يجد فبإجماع المسلمين، فإن لم يجد فبالقياس، وليس له أن يقيسْ حتى يكون عالماً بما مضى من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب. وليس له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، يفرّق بين المشتبه، ويُحسن التثبت، ويستمع لمن يخالفه ليضمّن ترك الغفلة ويزداد فيما اعتقد من الصواب.

وابن **عبد الوهاب** اجتمع له كل ذلك، فهو من بيت علم ودين. وكان ميلاده بعيينة من

اعمال نجد، وفيها ظهر نبوغه المبكر حتى قال أبوه عنه في شبابه: استفدت من ابني محمد فوائد شتى في الأحكام». وارتحل محمد إلى الحجاز والبصرة يتلقى العلم على شيوخهما، ورأى تدهور حال المسلمين، وما هم عليه من تأخر في الدين، وعدم الفهم، وتفشي الخرافة والبدع، ولم ير لإصلاح ذلك إلا أن يعاد تعليم الناس لأصول دينهم، ورأى أن جُماع الأمر في التوحيد، فالناس بما هم عليه من منكرات اشركوا، وكتاب محمد بن عبد الوهاب الذي تقوم عليه دعوته السلفية هو كتابه في التوحيد، ويعطيه عنوان «التوحيد الذي هو حق المولى»، وهو الكتاب الذي ذاعت تعاليمه واستنسخه الناس ليتداولوه، ووقع التحالف بسببه بينه وبين أمير الدرعية محمد بن سعود. ومحالفة الأمراء تمكّن للأفكار، وأفكاره طرحها في مصنّفات عديدة، منها «كشف الشبهات»، و«أصول الإيمان»، و«المسائل التي خالف فيها الرسول ﷺ أهل الجاهلية - أكثر من مائة مسالة»، و«فضل الإسلام»، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و«تفسير شهادة أن لا إله إلا الله»، و«كتاب الكبائر»، و«نصيحة المسلمين»، و«معنى الكلمة الطيبة»، و«مفيد المستفيد»، وله مجموعة رسائل، وخُطب.

وكما يقول هو عن نفسه : «فإنه لم يكن يدعو إلى طريقة جديدة، وإنما يحيى الدين، ويدافع عن السُنّة، ويبدّع الخارجين عليها، ويجتهد رأيه ولا يقلد أحداً».

ويقول : «إني لم آت بجهالة، بل أقولها ولله الحمد أن ربّي هداني إلى الصراط المستقيم، ديناً قيّماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. ولست ولله الحمد أدعو إلى مذهب صوفي أو غيره، بل أدعو لله وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنّة رسوله صلى الله عليه وسلم التي أوصى بها أمته».

ودعوته مع ذلك قيل فيها إنها دعوة خارجية أو دعوة خوارج، وأن الوهابيين هم روافض الحاضر، وأنه لم يأت بجديد، وإنما هي عبارات مزوّرة يستخدمها ويلبّس بها على العوام ليتّبعوه، وألّف لهم في ذلك رسائل ليعتقدوا كفر أهل الإسلام. وردّ أتباعُه بأنهم موحّدون، أو أهل توحيد، وأنهم إخوةً من يطيع الله، وأنهم حنابلة، وسلفيون.

ودعوة التوحيد التي قال محمد بن عبد الوهاب أنها ديانته وفلسفته في الحياة يميز فيها بين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية، والأول : هو توحيد القصد والطلب، وهو الذي خُلقت الموجودات له ودُعي إليه سائر البشر. والثاني : هو توحيد الأسماء والصفات والأفعال، فهو توحيد العلم والاعتقاد، وأكثر الأمم قد أقرّوا به لله، وأما توحيد الإلهية فأكثرهم جحدوه كما قال تعالى عن قوم هود لما قال لهم : «اعبدوا الله ما لكم من إله غيره»(الأعراف ٦٥). «قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده»(الأعراف ٧٠). والمراد بقوله

تعالى : «ولقد بعثنا فى كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت»(النحل ٣٦) أن العبادة التى خُلقوا لها هى العبادة الخالصة التى لم يلبسها شرك بعبادة شيء سوى الله كائناً ما كان، فلا تصح الأعمال إلا بالبراءة من عبادة كل ما يُعبَد من دون الله. والمراد بقوله تعالى لنبيّه ﷺ : «قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به، إليه أدعو وإليه مآب»(الرعد ٣٦) أنه يامره ان يعبده وحده، وأن يدعو الأمة إلى ذلك، والقرآن كله على هذا التوحيد، وفيه بيانه وجزاؤه، والردّ على من جحده. والآية التى تقول : «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً»(النساء ٣٦) تبيّن نوع العبادة التى خلق لها الله تعالى الناس، فقرَن الامر بالعبادة التى فرضها، بالنهى عن الشرك الذى حرّمه، وهو الشرْك فى العبادة، ودلت الآية على ان اجتناب الشرك شرط فى صحة العبادة، فالشرك أعظم الذنوب التى يُعصَى بها الله. والشرك الذى وقع فيه متاخرو هذه الامة هو اعظم المحرّمات، كالذى وقع فى الجاهلية قبل المبعث، فإنهم عبدوا القبور، والمشاهد، والأشجار، والطواغيت، كما عبدوا الأصنام والأوثان، واتخذوا هذا الشرك ديناً. وشهادة لا إله إلا الله تنفى الشرك، وكانوا يستكبرون ان يقولوها، ، واهل الجاهلية المشركون كانوا أعلم بمقتضياتها من متاخرى هذه الأمة الذين جهلوا توحيد العبادة فوقعوا فى الشرك المنافى له وزيّنوه، وجهلوا توحيد الأسماء والصفات وأنكروه، فوقعوا فى نفية ايضاً، صنفوا فيه الكتب، لاعتقادهم ان ذلك حق وهو باطل. وقد اشتدت غُربة الإسلام حتى عاد المعروف منكراً، ووقع ما أخبر به النبى ﷺ لما قال «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»، وقال «افترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة. قالوا ما هى يا رسول الله؟ قال : «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابى».

ومن الشرك لبْس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء، وانتحال الرُقى والتمائم، والتبرّك بشجرة أو حجر أو نحوهما، والذبح والنذر، والاستعاذة والاستغاثة بغير الله، والغلو فى الصالحين، والسحر، والتطيّر، والتنجيم، والرياء، والحلف بغير الله، وسبّ الدهر، وقول لو، وإنكار القدر إلخ.

والمسلم الرسالى مطالبٌ بالدعاء إلى شهادة لا إله إلا الله. «قل هذه سبيلى : ادعو إلى الله على بصيرة» (يوسف ١٠٨). ولما بعث الرسول ﷺ معاذاً إلى اليمن قال له : «إنك تأتى قوماً من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله» الحديث، فكانوا يقولونها لكنهم جهلوا معناها الذى دلّت عليه من إخلاص العبادة لله وحده وترك عبادة ما سواه، فكان قولهم «لا إله إلا الله» لا ينفعهم، لجهلهم بمعنى هذه الكلمة، كحال أكثر المتاخرين من هذه الامة، فإنهم كانوا يقولونها مع ما كانوا يفعلونه من الشرك، بعبادة الأموات والغائبين والطواغيت، فياتون بما ينافيها، فيثبتون ما نفته باعتقادهم وقولهم وفعلهم. والله تعالى يقول

«ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله»، فكل من صرف من العبادة شيئاً لغير الله، رغبةً إليه أو رهبةً منه، فقد اتخذوه نداً لله، لأنه أشرك مع الله فيما لا يستحقه غيره، فتوحيد المحبوب أن لا يتعدّد محبوبه، أى مع الله بعبادته له. وتوحيد الحب أن لا يبقى فى قلبه بقية حبٍّ حتى لا يبذلها له، فهذا الحب وإن سُمّى عشقاً فهو غاية صلاح العبد ونعيمه وقُرّة عينه، وليس لقلبه صلاح ولا نعيم إلا بأن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواه، وأن لا تكون محبته لغير الله، فلا يحبّ إلا الله، ومحبة رسوله هى من محبته. ويُصدق هذه المحبة بأن تكون كراهته لأبغض الأشياء إلى محبوبه وهو الكفر، بمنزلة كراهته لإلقائه فى النار أو أشد، وهذا أعظم المحبة، لأن الإنسان لا يقدّم على محبة نفسه شيئاً، فإذا قدّم محبة الإيمان بالله على نفسه، بحيث لو خُيّر بين الكفر وإلقائه فى النار لاختار أن يُلْقى فى النار ولا يكفر، لكان الله عندئذ أحبّ إليه من نفسه. وهذه المحبة هى فوق ما يجده العشاق من محبة محبوبهم، بل لا نظير لهذه المحبة، كما لا مثل لمن تعلّقت به. وهى محبة تقتضى تقديم المحبوب فيها على النفس والمال والولد، وتقتضى كمال الذل والخضوع والتعظيم والإجلال والطاعة والانقياد ظاهراً وباطناً، وهذا لا نظير له فى محبة مخلوق ولو كان المخلوق من كان، ولهذا من أشرك بين الله وبين غيره فى المحبة الخاصة كان شركاً لا يغفره الله. وفى الصحيح عن النبى ﷺ وسلم أنه قال: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يُعبَد من دون الله حَرُم ماله ودمه، وحسابه على الله عز وجل»، وهذا الحديث من أعظم ما يبين معنى لا إله إلا الله، فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصماً للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم دمه وماله حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه.

وهذه فلسفة ابن عبد الوهاب التى لم تعجب الكثيرين وقد أزعجتهم مطالبها، لأنهم كانوا غارقين فى الخرافات والمنكرات والبدع وظنوا أنها الإسلام، وعندما قام أتباعه بهدم القباب وإزالة ما كان على قبر الرسول ﷺ من زينات، اتهموهم بالزندقة. ويبدو أن مقابلة الدولة العثمانية للحركة الوهابية بالسيف لخشيتها من انتفاضة الحجاز عليها هو الذى ألبَ كراهية الناس للوهابيين بالنظر إلى مكانة الدولة العثمانية إسلامياً. وقد ندد عبد الوهاب بما أشيع عن حركته كالقول بتفسير القرآن برأيه، وعدم الأخذ بالحديث إلا بما يوافق فهمه، وعدم إنزال الرسول ﷺ من نفسه مكانته اللائقة، واستبعاده لآراء العلماء، وقال إنه وأصحابه يعتقدون أن رتبة النبى ﷺ هى أعلى مراتب المخلوقين إطلاقاً، وأنهم لاينكرون كرامات الأولياء بشرط السير على الطريقة الشرعية، ولا ينكرون الطريقة

الصوفية وتنزية الباطن من رذائل المعاصي المتعلّقة بالقلب والجوارح إذا كان صاحبها مستقيماً على القانون الشرعي والمنهج القويم المرعي.

غير أن علماء الإسلام الكبار لم يذهبوا مذهب الحكومات في إدانة الوهابيين، ويذكر الجبرتي مؤرخ مصر أن الذين قتلهم محمد على في حربه ضد الوهابيين ذهبوا مع الشهداء. ويكتب الشيخ الإمام محمد عبده: فليقل لنا أحد من الناس أي أعمال ظهرت فيه رائحة الدين الإسلامي الجليل؟ – لا يذكرون إلا مسألة الوهابية. وأهل الدين يعلمون أن الإغارة فيها كانت على الدين!».

وكان للوهابية صداها في العالم الإسلامي، وظهر لمحمد بن عبد الوهاب تلاميذ في غالب الأقطار، ومنهم محمد عبده نفسه، فقد اتهم بأنه وهابي، وأثمرت تعاليم ابن عبد الوهاب في دعوات ابن باديس، وعثمان بن فودي، ومحمد إقبال، والسنوسي. ورغم ما قد يكون هناك من مغايرات في دعواتهم بحسب الظروف التاريخية والمكانية فإن أصولهم أساسها هي نفس الأصول التي قال بها ابن عبد الوهاب.

●●●

مراجع

– الشيخ محمد بن عبد الوهاب : حسن خلف الشيخ خزعل.

– محمد بن عبد الوهاب : أحمد عبد الغفور عطار.

– محمد بن عبد الوهاب والدعوة الوهابية : عبد الكريم الخطيب.

– زعماء الإصلاح : أحمد أمين.

– المجددون في الإسلام : عبد المتعال الصعيدي.

– الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفي : عبد الحليم الجندي.

– لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب : جمال بن أحمد الريكي.

●●●

محمد بن كرام

إمام الكرامية، من المجسمة، من مواليد سجستان، قدم إلى نيسابور، وجاور بمكة خمس سنوات، وكان مجسّماً، فحبسه طاهر بن عبد الله، ثم انصرف إلى الشام، وعاد إلى نيسابور، فحبسه محمد بن طاهر، وخرج منها إلى القدس سنة ٢٥١ هـ فمات فيها سنة ٢٥٥هـ. يقول: الله موجود – أي أنه جسم – والعرش مستقره.

●●●

محمد البهي (الدكتور)

(١٩٠٥ – ١٩٨٢) المفكر الإسلامي الكبير، ولد في قرية أسمانية مركز شبراخيت، بحيرة، وتعلّم بالأزهر، واختير لدراسة الفلسفة في ألمانيا في بعثة لتخليد ذكرى الشيخ محمد عبده، وكان يتقن الإنجليزية واللاتينية واليونانية القديمة، واشتغل بتدريس الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين، ورئيساً لقسم الفلسفة، ووزيراً للأوقاف، ورئيساً لجامعة الأزهر، وله «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار

الغـــربى»، و«الفكر الإسلامى المعاصـر»، و«الجانب الإلهى من التفكيـر الإسلامى»، و«الفكر الإسلامى فى تطوره»، و«تهـافت الفكر المادى التاريخى»، و«الدين والحضـارة الإنســانيــة»، و«منهج القـرآن فى تطوير المجتمع»، و«المجتمع الحضارى وتحدياته». وفلسفته قوامها: أن جميع الفلسفات المعاصرة فى جانب العلم والتطور الصناعى، ولكن ليس لها قيمة فى جانب الضمير والدفع الذاتى للإنسان، وهناك فقدان لضمير الفرد وعدم توازن حقيقى للمجتمع، وهذا وذاك من مستلزمات الفلسفة المعاصرة. والإسـلام عكس ذلك، وفلسـفته لا تعادى العلم ولا التجربة الحسّيـة الآليـة ولا الصناعية. ويُعنى الضمير وهو القوة الخلقية فى الإنســان، بتكوين معنى الخشـيـة من الله، وبالتعويد على العمل الحسن فى حرية، وبتوازن قوى المجتمع. ومضمون فلسفة الإسلام التحرّر من الخرافة والاعتقادات الباطلة، والتبعية، والاعتقاد فى ثنائيـة الإنســان : الذكـر والانثى، والفـرد والمجتمع، وتوفيـر التعادل والتوازن بينهمـا، والمماثلة فى الحقـوق والواجبـات، وضمـان شخصية الأفراد والمجتمعات. ويصف البهى فلسفته بأنها روحيـة وليست مثالية، ويعنى بالروحية أنها فلسفة دينية.

● ● ●

محمد رشيد رضا

(١٨٦٥ - ١٩٣٥م) إســلامى من دعــاة الإصلاح، ولد ونشا بالقلمون من أعمال طرابلس لبنان، ورحل إلى مصـر وعـمـره ٣٧ سنة ليلحق بأستاذه **محمد عبده**، ولازمه، وأصدر مجلة المنار ليبث فيها آراءه العصرية التى يحاول فيها أن يؤلف بين المنقـول والمعقـول، والشـريعـة ومقتضيات العصر، وأنشأ مدرسة «الدعـوة والإرشـاد»، وتوفى بالقاهرة. ومن أبرز آثاره «مجلة المنار» أصدر منها ٣٤ مجلداً، و«تفسير القرآن الكريم» لم يكمله، و«تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، و«يسر الإسلام وأصول التشريع» و«الخلافة»، و«محاورات المصلح والمقلد»، و«شبهات النصارى وحُجَج الإسلام». وقال فى **الأفغانى**: إنه كان يبث أفكار الإصلاح والتجديد، ويجمع بين الطريف والتقليد، ويغذّى تلاميذه ومريديه بعشق الحرية ووسائلها من العلم والكتابة والخطابة، ويجمعهم على الدين والعلم العصرى. وقال فى **محمد عبده**: إنه كان يتطلع إلى تجديد أمر الدين الذى بشّر به المصلح الأعظم ﷺ، واقتبس من الأفغانى وكان خليفته على دعوة الإصلاح. وقال فى فلسفة الإسلام: أنها قائمة على السُّنَّة والجماعة والتوحيد والحركة. ولخّص فلسفته فى وجوب الجمع بين التجديدين الدينى والمدنى. وفى فلسفة الدين عموماً يقول رضا: للدين ثلاثة مقاصد: تصحيح العقائد التى بها كمال العقل، وتهذيب الأخلاق التى بها كمال النفس، وحُسن الأعمال التى تناط بها المصالح والمنافع وبها كمال

الجسد. وكل إيمان لا يكون الكمال غايته والتقوى ثمرته فهو إما إيمان كاذب بالإله الحقّ كإيمان النصارى واليهود بالاسم، أو إيمان صادق ولكنه بإله باطل خيالى قائم على الأوهام. ويقول رضا عن الإسلام: إنه دين العقل، وهو علم، ويُطلب فيه اليقين، ولا يُكتفى بالظن فى الإيمان بأصوله. وقد جاء فى القرآن «يعقلون، وتعقلون» بالياء والتاء نحو خمسين مرة، وفيه ذِكْر العقل، وجاء ذِكْر الألباب فى بضع عشرة آية، ولهذا كان العلم بالكون طريق الإيمان والإسلام. ثم إن الدليل القطعى إذا جاء فى ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل العقلى متعين وأمّا النص فعلينا تأويله.

وكل نَص أوْهَم التشبيها

أوّله أو فوِّض ورُمْ تنزيها

على أنه ليس من مقتضى الدين، ولا من مقتضى الفلسفة الوقوف على كنه الخالق وحقيقته، وكنه صفات البارى وحقيقتها. وإذا كان الحكماء والعلماء قد عجزوا عن معرفة كنه الأجسام المشاهَدة، فكيف يطمع الطامعون بمعرفة كنه خالق الأجسام بأدلة نظرية وتخيّلات شعرية؟ وفى الردّ على العلمانيين الذين يقولون بفصل الدين عن الدولة يقول رضا: إن الإسلام جاء للإصلاح فى الأرض، وكل ما يناقض الإصلاح فهو إفساد تجب إزالته، فالواجب أن يكون غرض الحكومة الإسلامية موافقاً لغرض الدين الإسلامى. وكل أحكام الشريعة الإسلامية تقوم على قاعدة «درء المفاسد وجلب المصالح»، فأى حاكم من حكامنا يقدر أن يأتينا بشرع أصلح من هذا الشرع إذا نحن تركناه عملاً بنصيحة العلمانيين وجعلنا الحاكم هو الشارع؟

● ● ●

محمد شاكر «الشيخ»

(١٨٦٦ - ١٩٣٩) إسلامى مصرى من مواليد جرجا بصعيد مصر، كان وكيلاً للأزهر، وبه تعلّم، وكان عضواً بهيئة كبار العلماء بجرجا، وصار من أعلام ثورة ١٩١٩، ونهج نهج أستاذه الشيخ الإمام محمد عبده، فتفرّغ للإصلاح السياسى والاجتماعى، وله المقالات الكثيرة فى إذكاء الروح الوطنية والدينية. ومن مؤلفاته «**الإيضاح فى المنطق**»، و«**الدروس الأولية فى العقائد الدينية**»، وفلسفته تدور فى مجال العقائد، وتتميز بالانفتاح على العالم المتحضّر، وانعكس ذلك على أسلوبه فى الكتابة.

● ● ●

محمد عبد الرحمن بيصار «الإمام»

(١٩١٠ - ١٩٨٢) شيخ الأزهر، ولد بقرية السالمية مركز فوه بمحافظة كفر الشيخ من مصر، وتعلم بالأزهر، وحصل على العالمية مع لقب أستاذ فى **العقيدة والفلسفة** سنة ١٩٤٥، وعلّم بكلية أصول الدين، وحصل على الدكتوراه من إدنبره بانجلترا. ومن أهم مؤلفاته «**الوجود والخلود فى فلسفة ابن رشد**»، و«**العقيدة**

والأخلاق في الفلسفة اليونانية»، وهما من المؤلفات الأكاديمية.

●●●

محمد عبده «الإمام»

(١٨٤٩ - ١٩٠٥) مصرى، تعلّم فى الأزهر ولهذا يلقب بالشيخ، وتقلّد منصب الإفتاء فاطلقوا عليه الإمام. من مواليد قرية محلة نصر مركز شبراخيت من اعمال محافظة البحيرة، وتتلمذ على جمال الدين الأفغانى، إلا أن الأفغانى كان ثورياً، وفى الفترة التى أخذ الشيخ عنه عانى النفى، وشاركه فى تحرير مجلة العروة الوثقى، ولم تكن الثورية من طبيعة الشيخ، فلقد كان يقول بالتدرّج، وقد دخل التنظيمات السرّية مع الافغانى، وانتسب إلى الماسونية !! إلا أنه انسلخ عن الأفغانى من بعد، واشتهرت كتاباته كمصلح، ومن اتباعه الشيخ محمد رشيد رضا، وكان يكتب محاضراته، وتوفر على نشر اعماله من بعده، وكان يصدر مجلة المنار ووقفها على الدعوة الإسلامية. والشيخ الإمام محمد عبده من رواد التنوير، ودعوته عقلانية، وكتاباته تواصل ما بداه المعتزلة، وله رسالات كثيرة، اطولها وأهمها «رسالة التوحيد»، وتوفر فى بداية حياته على تدريس المنطق والفلسفة والتاريخ، وله ردود مشهورة عنه على المنكرين على الإسلام، ودعوته يلخصها فى ثلاثة أهداف، الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. وهو من هذا الوجه يعدّ نفسه صديقاً للعلم، مشجعاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل. ودعوته هذه قد خالف فيها الفئتين اللتين انقسم إليهما مفكرو الأمة: فئة علماء الدين، وفئة العلمانيين. والهدف الثانى تقتضيه الدعوة السالفة، فكل دعوة لابد لها من لغة، واللغة التى اختار ان يكتب بها الشيخ هى لغة تانى عن إسفاف الدخلاء مما كان يستخدمه بعض كتّاب القبط فى دواوين الحكومة، وتبعد عن اللغة المسجوعة التى داب عليها الأزهريون. وأما الهدف الثالث فقد كان يدعو الأمة المصرية إلى أن تعرف حقها على حاكمها، وهو شىء لم يحدث أن فكر فيه ابناء هذه الأمة لمدة تزيد على العشرين قرناً، ودعوة الشيخ محورها أن الحاكم وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يردّه عن خطئه ويقف طغيان شهوته إلا نُصح الأمة له بالقول والفعل. ولقد جهر الشيخ بدعوته والاستبداد فى عنفوانه، ويده من حديد، والناس كلهم عبيد.

ويقول الشيخ فى سيرته الذاتية أنه من بيت التركمانى من بيوت محلة نصر، فاجداده من الاب تركمان هاجروا إلى مصر واستوطنوا هذه القرية، وأجداد أمه من العرب القرشيين، ولكن مصر - كما يقول - غلبت على كل الوافدين

إليها، وصهرتهم فيها، وامتزجوا بها وصاروا مصريين، وكانت لهم كل خواص المصريين، ونسوا أصولهم.

وللشيخ فلسفة خاصة في الشخصية المصرية وسيكولوچية الشعب المصري وتأثره بموقع مصر الجغرافي، ويشبه في ذلك رائداً آخر من رواد التنوير هو علي مبارك. وهو يقول: «إن أهل مصر فيهم احتمال، وقد ألفوا مقاومة القهر بالصبر، ولهذا كان المتغلّبون يفتنون فيهم وهم باقون، وبهم سرعة إلى التقليد، وأذهانهم ذكية، وبهم استعداد للمدنية، وأطفال المصريين أذكى من أطفال سائر الشعوب، والشبّان المصريون من أنشط الشباب، وأمضاهم عزماً وهمة وإقداماً. وموقعهم له منزلته من الأرض، وهو ممر أهل المشرق إلى المغرب، وأهل المغرب إلى المشرق، وهو نقطة التقاء الأمم ولذلك قلما توجد بلاد يكثر فيها اختلاط الأمم كما هو حادث في مصر».

ويقول: «والمصريون شديدو الانفعال بما يقال لهم، كثيرو التذكر لما ينطبق على أهوائهم، وربما قد لا يظهر ذلك عليهم إذا استشعروا العجز أحياناً، غير أن طباع المصريين كالكرة المرنة تتأثر بالضغط فينخفض بعض سطحها قليلاً من الزمن، ثم لايلبث أن يعود إلى حاله. وليس أهل مصر ضعفاء كما يقال عنهم، ومتى ما يوجد القائد الذي يتقدمهم ويكون لهم قدوة فإنهم يتحولون أشداء على الخصم ويظهرون الشجاعة الفائقة. وإذا التوى القائد معهم التووا عليه ولا يبالون به فلا يستطيع أن يثبت سلطته عليهم. ولم يحدث أن جاء حاكم لمصر يفهمهم هذا الفهم وتنفذ بصيرته إلى حقيقتهم، ولهذا تقلّبت بهم الدول. والمصريون لهم طبيعة لينة مع ذلك، وقابلون للتأثر، ونفوسهم منقادة للدين فهو طبعٌ فيهم، وكل من يحاول أن يسوسهم من غير طريق الدين يخسر. غير أن من دأب المصريين أن يخلدوا إلى الراحة في سن مبكرة، وتقعد بهم همتهم عن الجهاد والكدح في سبيل المصلحة العامة. والمصريون وطنيون إلاّ أن الوطنية ينبغي أن تُفهَم على وجهها الصحيح، والوطنية الصحيحة هي أن نحب الوطن ونخلص له، ونجهد الجهد كله لالتماس ما يعود على أبنائه بالتقدّم والنجاح. ولعله من عيوب المصريين تعدّد الزوجات، وتدنّي وضع النساء، وتعاطي الحشيش، وسيطرة الخرافة، وتفشي الأمية، وما يزال عقد الزواج عند المصريين ينص فيه على أنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة، وليس فيه ما يشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدية. وطالما أن الجهل يخيم على المرأة المصرية فسيظل الزواج شكلاً من الأشكال العديدة التي يستبد بها الرجل على المرأة. وما من شك أن تعدّد الزوجات له مثالبه، وأن روح الشريعة تنكر على الرجل التعدّد، وأنه ليجمل برجال مصر أن يقلعوا عن هذه العادة. ثم إن المرأة المصرية لتجد أشد العنت أن تنال الطلاق إذا أصبح الزواج فيه مضرة لها».

ويبدو أن رأي الشيخ في المخدرات يسبق رأي فرويد من أقطاب الطب النفسي، ففرويد تعاطى

الكوكايين، والشيخ نهى عن تعاطى المخدرات، وأرجع الإقبال عليها إلى تفشى الأمية وتغلّب الوساوس والهواجس والخرافات على الرجال المصريين. وانتشار الحشيش فى مصر تدهورت به صحة شبابها وقواهم العقلية. والمصريون لهم فى تعاطيه طرق اخترعوها وتفننوا فيها، فجعلوه مع الحلويات، ولفّوه فى السجائر، ودخّنوه فى الجوزة مع التنباك، حتى بات فقراء المصريين يقدّمون شراءه على قُوتهم وقوت عيالهم.

ويعرّف الشيخ الفقر الحقيقى فيقول: إنه أنْ تضل الآراء ويُساء استعمال العقل، ويُجهَل الدين، فهذا هو الفقر الذى يعسر علاجه. ولعل الخلاص من كل ذلك بالتعليم والإقبال عليه وتأسيس المدارس وتربية العقول والنفوس، وأن يكون الهدف من التعليم إخراج العقول من حيّز البساطة الصرفة، وإبعادها عن التصورات والاعتقادات الرديئة، إلى أن تتحلى بتصورات ومعلومات صحيحة تُحدث لها ملكة التمييز بين الخير والشر، والضار والنافع.

والناس بدون العلم فى ظلام، وكل من يطلب غاية فى حياته بدون علم لا يمكن أن يصل إليها. وبالعلم تُكتشف حقائق الأمور بحيث لو أرادوك على أن تميل عنه ما قدروا على ذلك. والشيخ يردّ على المنكرين على الإسلام أنه ضد العلم فيذكّر أن طبيعة الإسلام مع العلم بمقتضى أصوله، ومن أصول الإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبُعد عن التكفير والاعتبار بسنن الله فى خلقه، وأنه لا سلطة دينية فى الإسلام، ولا إمام إلا القرآن، ولا عداء للمخالفين فى العقيدة، والنهى عن الغلو فى الدين، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. ولقد أحدثت هذه الأصول آثارها فى المسلمين بسرعة، فانتشر الإسلام، واشتغل المسلمون بالحضارة، وعرفوا العلوم الأدبية ثم العقلية، والعلوم الكونية.

وقام الشيخ بالرد على ثلاثة هاجموا الإسلام هم: **هانوتو، ورينان، وفرح أنطون**، وفنّد المزاعم عن تفوّق التمدّن الآرى على التمدن السامى، وأن المسلمين قدريون وجبريون، وشرح التوحيد الإسلامى، وقارن بين الإسلام والمسيحية، ونفى أن يكون الجمود من طبيعة الإسلام، وأكد أن السياسة تضطهد الفكر والدين والعلم، والثلاثة إزاءها سواء، وليس الدين هو الذى يضطهد أهل العلم والفكر أو الديانات الأخرى. وليس الجمود مما يصح نسبته إلى الإسلام، وإنما هو علّة عرضت على المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم، وكان السبب فى تمكنها منهم هو السياسة. وقد جنى هذا الجمود على اللغة، وعلى النظام والاجتماع، وعلى الشريعة وأهلها، وعلى العقيدة، غير أن الجمود علّة تزول، ولم تكن حرية العلم فى أوروبا فى الماضى والحاضر إلا بتأثير الإسلام، وكان اقتباس

مدنية أوروبا من الإسلام، والعلم والفكر يتلازمان مع الدين في الإسلام. وكان من ردود الشيخ على فرح أنطون بإزاء تسامح الإسلام أو المسيحية مع العلم والفلسفة، أن الإسلام لم يحكم بإحراق أحد لمجرد الزيغ في عقيدته، وكم حكمت المسيحية بذلك، ولم يحدث أن اقتتل المسلمون فيما بينهم لأجل الاعتقاد، وإنما كانت الحروب التي جرت سياسية، منشؤها طمع الحكام وأصحاب الفرق، وفساد أهوائهم وحبّهم للاستئثار بالسلطة، ولم تقع حرب من المسلمين للحمل على عقيدة من العقائد. ويقر المؤرخون الأوروبيون أنفسهم بأن المسلمين الأولين لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى ومن اليهود على مجرد الاحترام بل فوّضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام، وزحف العرب بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدّبي أولادهم من المسيحيين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين. وممن اشتهر بالحظوة من هؤلاء عند الخلفاء ابن بختيشوع طبيب المنصور، وكان فيلسوفاً كبيراً، ونوبخت المنجّم وولده أبو سهل، والمهدي ثيوفيل بن توما النصراني المنجم، وجبريل بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه النصراني السرياني، ويوحنا البطريق، وسهل بن سابور، وسابور ابنه، وكانا نصرانيين، ومتّى بن يونس المنطقي النصراني، وقسطا البعلبكي الفيلسوف النصراني، ويحيى بن عديّ بن حميد بن زكريا المنطقي، وأبو الفرج بن الطيب الفيلسوف، وثابت بن قرة الحراني الصابيء، وابناه إبراهيم بن ثابت بن قرة، وسنان بن ثابت بن قرة، ومن حفدته أبو الحسن ثابت بن قرة. وكل هؤلاء وغيرهم ممن يصلح مقارنتهم بفولتير وروسو، اشتغلوا بالفلسفة والعلم وقد ماتوا على فراشهم وقبورهم تزار.

والإسلام على عكس المسيحية، له دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ولم يعوّل فيها إلا على تنبيه العقل وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود، عالماً حكيماً قادراً، وأنه واحد. والإسلام في هذه الدعوة المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي. وليس في الإسلام خوارق كالمسيحية إلا ذلك الخارق المعوَّل عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين وهو القرآن، وقد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم، ومعجزته جامعة من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم. ولو قارنا بين الإسلام الحربي والمسيحية السليمة سنجد أن الأول كان يكتفي من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين كما شاء لهم الاعتقاد، بينما المسيحية السليمة كانت ترى لها حق القيام على أي دين يدخل تحت سلطانها وتراقب أعمال أهله، وتخصّهم بمعاملات لا يحتملها الصبر، وقد تُجليهم عن ديارهم. وقد خالط المسلمون أهل

الأمصار وادخلوهم فى أعمالهم ولم يمنعهم الدين عن استعمالهم. وينقل الشيخ عن جوستاف لوبون مقولته : «أن العرب أول من علّم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين». ويشرح رأيه فى فلسفة ابن رشد ويبين قطعياً أن مذهبه ليس مذهباً مادياً، ولا هو قريب من المذهب المادى على عكس ما يذكر فرح أنطون، ولم يخرج ابن رشد فى فلسفته عن آراء المليّين (المتكلمون واللاهوتيون). ولا يصح أن يكون مذهبه مادياً وهو الذى قال فى النفس إنها جوهر آلته الجسم، فإذا استحال الجسم أن يكون آلة لها، لم يضر ذلك جوهرها. والنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء فى شىء سواها، وتسعد بكمالها العلمى والأدبى الذى حصّلته مُدة تعلّقها بالبدن. فالنفس عند ابن رشد باقية خالدة خلوداً لشخصها المتميز فى كل شىء، فهل بعد هذا يعد ابن رشد مادياً، ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟

وللشيخ رأى فى **التصوّف والصوفية**، فلم يوجد مثل صوفية المسلمين فى أمة من الأمم مَن يضاهيهم فى عِلْم الأخلاق وتربية النفوس. ولم يحدث ضعف التصوف فى الأمة الإسلامية إلا بضعف الإسلام، ويرجع الشيخ سبب تهافت التصوف إلى تحامل الفقهاء على الصوفية، واخذ الأمراء بقول الفقهاء فيهم، ويحكى الشيخ انه قُتل فى مصر فى يوم واحد خمسمائة صوفى فى إحدى المرات. وقد ألجأهم ذلك إلى الاختفاء، وأن يأتى كلامهم رمزاً، وظهر لهم مقلّدون ليسوا من التصوّف فى شىء. غير أن الصوفية وقد صدر عنهم كلام ما كان ينبغى أن يظهر، ولا أن يُكتب، ومنه ما يوهم الحلول، ولهم أذواق خاصة وعلم وجدانى، وذلك خاص بمن يحصل له ما لا يصح أن ينقله لغيره بالعبارة. ويفاخر الشيخ بانه كان من الصوفية وما يزال، وينسب ما هو فيه من نعمة إلى التصوف، وكان غرض الصوفية تربية المريدين بالعلم والعمل.

ويصف الشيخ طريقته فى **الإصلاح**، وهو ينكر أن يلجأ إلى الجماعات السرية، أو إلى العنف والاغتيال السياسى، ويقول إنه إذا يئس من الإصلاح فإنه ينتقى عشرة من طلبة العلم يربّيهم عنده تربية صوفية مع إكمال تعليمهم ليكونوا خلفاً له فى خدمة الإسلام، وهو لن ييأس من الإصلاح بل يترك الحكومة ثم يؤلف كتاباً فى بيان الحال، وينشره باللغة العربية ولغة إفرنجية، حتى يطلع الجميع على حقيقة الأوضاع.

هذا هو **المنهج الجهادى** للشيخ فى آخر أيامه.. وإننا لنلاحظ أنه لم يتعلم اللغة الفرنسية إلا وهو فى الرابعة والأربعين، وكانت وفاته فى السادسة والخمسين، **واللغة الأجنبية** كما يقول تلزم المسلم حتى يقرأ بها فى العلوم ويتمكن من خلالها من خدمة أمته، ويقتدر على الدفاع عن مصالحها. وقد استطاع الشيخ باللغة الأجنبية التى تعلّمها أن يراسل **ليو تولستوى** الكاتب الروسى الكبير، وأن يجلس إلى الفيلسوف الإنجليزى **هيربرت سبنسر** ويستمع له

ويحاجيه، ولنلاحظ أن أحدهما وهو تولستوى مصلح كبير، والآخر عقلانى لم ينكر الله، وقال بتربية تساعد على تطويع البيئة، وحل مشاكل الإنسان، وإثراء عقله إثراءً يفجّر فيه الوعى بقوانين الحياة والتطور. وذلك منتهى ما يأمله الشيخ فى الفيلسوف، وهو بتعريفه : أنه الذى له رأى ومذهب فى العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه. وعنده أن غاية الفلسفة هى معرفة الله. وليس من شك أن أهم كتابات الشيخ كانت «رسالة فى التوحيد»، لأنه إذا كانت الغاية من التفلسف هى معرفة الخالق، فعلم التوحيد هو علم تحصيل اليقين بمسائله، كثبوت وجود الله، وصفاته الكمالية، ودفع شُبَه الملحدين، وثبوت بعثة الرسُل، فهذه رسالة التوحيد، غير أن تعلّمه إن جرى على التقليد فى الدليل والنتيجة، فسدت الغاية من هذا العلم، وإنما هذه الغاية تتحقق بالاستدلال الصحيح، وإدراك العقل وجه الدلالة من نفسه بدون تقليد.

رحم الله شيخ التنويريين رحمةً واسعة، فسيظل أبداً نبراساً يضىء للأجيال، وعقلية من أكبر العقليات فى عالمنا العربى والإسلامى، وفى دنيا الفكر قاطبة.

●●●

مراجع

- الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده بتحقيق ودراسة دكتور محمد عمارة.

- زعماء الإصلاح فى العصر الحديث : أحمد أمين.

- محمد عبده : عباس محمود العقاد.



محمد عمارة «الدكتور»

الإسلامى اليسارى المجاهد، خريج الأزهر ودار العلوم، وله العديد من المؤلفات الثورية بمنهج إسلامى تقدُمى، منها «**الإسلام والعروبة والعلمانية**»، و«المرأة والإسلام»، و«**التراث فى ضوء العقل**»، و«**الاستقلال الحضارى**»، و«**الأمة العربية وقضية الوحدة**»، و«**المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد**»، وسلسلة الأعمال الكاملة لزعماء الأمة مثل **محمد عبده، وجمال الدين الأفغانى، وعلى مبارك** وغيرهم. وُلد بقرية صروة، مركز قلّين، محافظة كفر الشيخ سنة ١٩٣١، لأسرة من الفلاحين ليست بالفقيرة ولا بالغنية، وانخرط فى السياسة فى شبابه الباكر، وجرّب الكتابة وهو بعد طالب، وكان انتماؤه دائماً للكلمة أو الفكرة المقاتلة، وبسبب ذلك اعتقل لخمس سنوات، وفُصل من الجامعة لمدة سنة، وتأخرت المصادقة على الدكتوراة التى ناقشها سنة ١٩٧٤ لمدة سنة. والدكتور عمارة من الفلاسفة الملتزمين، والقضية التى تدور حولها كتاباته هى **العدل الاجتماعى**، واعتقاده الجازم أن أكبر مقاصد الشريعة الإسلامية هو تأمين هذا العدل، وكان انضمامه للنشاط اليسارى من هذا المنطق، إلا أنه لم يوافق على التفسير المادى لنشأة الخليقة، وللتطور التاريخى، ولم يكن ما شدّه إلى اليسار إلا الروح النضالية التى كانت تتحلّى بها

المنظمات اليسارية، وكذلك مشروعاتها الثورية المساندة لقضايا الفلاحين، ومع ذلك فقد اختار الدكتور بعد خروجه من المعتقل أن يتفرغ بشكل كامل لما يسمّيه **صناعة الفكر**، واتجه إلى التراث باعتباره تاريخ وضمير الأمة، يحققه ويفسره بروح عقلانية، فالتراث حافل بالمتناقضات، وفيه ما هو خرافي وما هو عقلاني، وما يثوّر الواقع، وما يجمّده، وما يحفز إلى العدل، وما يبرر الظلم، وما يدعو إلى التوحيد، وما يزكّي نعزات التشرذّم والطائفية والانشقاق. والدكتور في تحقيقاته يحاول أن يجلو **هوية الأمة**، ويدفع عن التراث السلفية الجامدة، وأن يفسّره في ضوء المعايير الغربية، واختار لذلك طريقاً ثالثاً، **العقلانية** سمته الأساسية، يتمثل في ذلك مقالة الجاحظ «**العقل وكيل الله في الإنسان**»، ومقالة الإمام عليّ «**إعقلوا الخبر إذا سمعتموه - عقلَ رعاية لا عقلَ رواية**». والدكتور عمارة من الفئة القليلة التي حاولت بلورة **المشروع الإسلامي الحضاري** في صياغته الحديثة، وأن يدافع عن المجتمعات الإسلامية ضد الغزو الفكري للروافد التغريبية كالماركسية والعلمانية والليبرالية التي أُقحمت عليه ضمن الغزو الاستعماري، واستطاع بمنهجه الإسلامي اليساري المتفرّد، وبمعالجته للتراث معالجة عقلانية، أن يستأثر لنفسه بطبقة جديدة من القراء، لا هي من اليسار التقليدي، ولا هي تنتمي إلى التيارات الإسلامية التقليدية، وإنما هي طبقة مستنيرة، لها مشاكلها الاجتماعية، وتنشد الحلول لها في إطار مرجعي إسلامي.

ومشروع الدكتور الفكري هو أن يصدر سلسلة من الكتُب للمكتبة العربية والإسلامية، تعالج قضايا يستطيع القارىء عندما يلم بها أن تكون له فكرة وعقلية معينة، وهدفه لذلك هو هذه العقلية المعينة التي يطمع إلى أن تتكون لدى قارئيه، عن طريق تحقيق النصوص التراثية تحقيقاً عصرياً، وبمفهوم يناسب ظروف المجتمعات الإسلامية حالياً، أو عن طريق تناول الهموم الحاضرة التي ينوء بها كاهل العقلية الإسلامية المعاصرة، وذلك ما يسمى لإنجازه منذ عام ١٩٦٤ كما يقول. وعن **المستقبل** يقول «فإنني أشعر أن الفكرة التي شغلتني منذ الصغر، والقضية التي كانت همّي الأكبر، سواء في العمل الفكري أو السياسي، هي قضية العدل الاجتماعي، وأشعر أني مطالب بإعطائها مساحة أكبر من الجهد والعمل». وفي مؤلفاته الأولى التي أعطاها عنوان «العرب يستيقظون» كان تكوينه الفكري إسلامياً، ومنهجه ماركسياً، إلا أن النتائج التي توصل إليها لم تكن ماركسية، فالماركسية مثلاً ضد القومية، ومؤلفاته الأولى تدعم القومية وترسخها. ومن رأيه أن **الإسلام** ليس ضد الوطنية ولا القومية، لأنه دين الفطرة، وما تقبله الفطرة طالما أنه لا يصادم محرّماً أو نصاً تحريمياً، فلابد أن يصنّف في إطار المقبول من وجهة النظر الشرعية. والوطنية والقومية من أوليات الفطرة التي يولد بها الإنسان. وكان الرسول يظهر الحنين لمكة بالرغم من أنها بلد شِرك ويقول والله إنك لأحب البلاد إليّ. وطالما أن الانتماء للوطن لا

يتحوّل إلى عصبية ولا يصنع إيديولوجية تتعارض مع إيديولوجية الإسلام فلا غبار عليه من الناحية الشرعية. وإذا كان حبُّ الإنسان لقومه، وعصبيته لهم، نوعاً من الولاء والانتماء والانتصار للقيم والحق بالنسبة لقومه، فليس في ذلك غبار ولا تناقض بين الولاء للوطن والولاء للإسلام. وحتى الولاء بين المسلمين وغير المسلمين على أساس المواطنة والوطنية تحدده وثيقة المدينة المنورة المشهورة باسم دستور المدينة، وعلى خلاف ما فَهِم البعض منها فإنها لا تنظّم العلاقة بين عرب المدينة واليهود إطلاقاً، وإنما تنظّم العلاقة بين العرب أنفسهم - المؤمنين والعرب المتهوّدين الذين يقال لهم أمّيون في الآية «ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أماني». ودستور المدينة يتحدث عن هذه القطاعات ويذكّرهم باعتبار أن الرابطة بين الجميع هي رابطة العروبة، وأما اليهود العبرانيون فلم يكونوا من سكان المدينة وينظمهم وعرب المدينة اتفاقات اخرى مختلفة، ودولة المدينة إذن كانت مؤسّسة على الرابطة القومية، اى انهم جميعاً كانوا عرباً مختلفين في الديانات، وتجمعهم رابطة المواطنة، ويدفعون عن ارض المدينة - أرض الوطن. وتستخدم الصحيفة مصطلح الامة بمعنى أمة القوم - أمة العروبة.

ومن راى الدكتور عمارة ان فلسفة ابن رشد توضح إمكان ان يكون الإنسان مادياً ومؤمناً في نفس الوقت، وذلك لان الفلسفة الإسلامية ليست كالفلسفة الاوروبية تقوم على ثنائية المادية والمثالية، فكل من يؤمن في أوروبا بوجود خالق لابد أن يقول إن المادة محدَثة وليست قديمة، وكذلك فإن كل من يقول فيها بقِدَم المادة لابد أن يكون مادياً وينكر وجود الخالق، وتلك خصوصية من خصوصيات تطور الفكر الفلسفي الغربي عند اليونان. وليس كذلك الأمر في التراث العربي الإسلامي حيث يجمع بين مقولة أن العالم قديم، والمادة قديمة، وبين وجود خالق لهذا العالم القديم والمادة القديمة. وذلك ما يقوله ابن رشد، فالتطور الفكري العربي لم يعرف تياراً مادياً متبلوراً ومستقلاً بجانب التيار المؤمن كما في الحضارة الغربية.

والمشروع الحضاري الذي يقول به الدكتور عمارة للمجتمع المسلم لا يعرف الحدود الجغرافية، وليس مشروعاً منغلقاً أو مكتفياً بذاته، وإنما يقع تحت الوسطية الإسلامية، وليست الوسطية نقطة رياضية تقع بين قطبين، وإنما هي موقف ثالث، لا هو مادي، ولاهو مثالي، وليس مكتفياً ذاتياً ولا تابعاً، وإنما هو يجمع ويؤلّف ما يمكن جمعه وتاليفه من الاقطاب المتناقضة في الظاهرة المدروسة. وفي إطار الامة الإسلامية بالمعنى القرآني توجد أمم وقوميات، العلاقة بينها وبين الامة الإسلامية علاقة العموم بالخصوص. وللامة العربية دور ريادي وقيادي في إطار المحيط الإسلامي الاوسع، ونقطة الانطلاق إذن للمشروع الحضاري الإسلامي تبدأ من الإطار العربي.

ويرى الدكتور عمارة أن مقولة الصراع بين الطبقات صحيحة في الإطار الإسلامي، لوجود

مصالح متعارضة ومتناقضة بين هذه الطبقات، وإنما الحضارة الغربية ذهبت بقضية الصراع إلى المدى الذى لابد وأن ينفي فيه طرفٌ الطرفَ الآخر، وليس كذلك الإسلام، فالوسطية الإسلامية تقدّم تصويراً متميزاً، يعترف بانقسام المجتمع إلى طبقات بينها صراعات وتناقضات، لكن هذا الصراع لا يقتضي بالضرورة أن تنفي طبقةٌ الطبقةَ الاخرى وتلغيها من الواقع الاجتماعي. والتوازن الطبقي يتحقق فى الإسلام عندما يقوم العدل الاجتماعي، والثورة والتطور الاجتماعي مطلوبٌ منهما أن يؤديا إلى التوازن بين الأطراف القائمة، وعلى ذلك فالمشروع الحضارى هو مشروع كل الطبقات، أى مشروع الامة. والقوى المؤهلة للاضطلاع بالثورة فى المجتمع - إذا زاد فيه التفاوت والفوارق الاجتماعية والسياسية - هى فى إطار المشروع الحضارى، قوى الاصالة فى هذا المجتمع، فهى المؤهلة والمرشحة لتبنى مفاهيم العدل والصراع فى التوازن الاجتماعي، وهذه القوى فى نظر الدكتور عمارة هى التيار العروبى القومى والتيار الإسلامى، فهذان هما التياران المؤهلان لتبنى هذا المشروع، ولتبنى تثوير المجتمع بهذا المفهوم.

●●●

مراجع

- مجدى رياض : رحلة فى عالم الدكتور محمد عمارة.

●●●

محمد قطب

محمد بن قطب بن إبراهيم، إسلامى، راديكالى، مصرى، شقيق الإمام الشهيد **سيد قطب**، من مواليد سنة ١٩١٩ بقرية موسا من قرى محافظة اسيوط. تخرّج من كلية الآداب القسم الإنجليزى بجامعة القاهرة سنة ١٩٤٠، وحصل على دبلوم التربية وعلم النفس سنة ١٩٤١، واشتغل بالتدريس لفترة، واعتقل مع الإخوان المسلمين، وله مؤلفات كثيرة فى **فلسفة الإسلام**، وتأثره واضح بأخيه، وهو يقول : «سيد قطب أخى ومعلمى وأستاذى، أشرف على تعليمى وتربيتى، وتعلّمت منه الصلابة فى الحقّ مع سماحة التعامل». ومعظم مؤلفاته شروحٌ على تعاليم أخيه، تجاوز عددها الستة عشر، ابرزها: «**منهج التربية الإسلامية**»، و«**منهج الفن الإسلامى**»، و«**شبهات حول الإسلام**»، و«**جاهلية القرن العشرين**»، و«**مفاهيم ينبغى أن تصحح**»، و«**المستشرقون فى الإسلام**». ولعل إسهامه فى الفلسفة الإسلامية المعاصره هو نظريته فى **الفن الإسلامى**، وفى **التربية الإسلامية**، فقد استفاد كثيراً من دراسته للآداب الغربية وعلم النفس الفرويدى، وتمنّى له أن يطّلع على الفلسفات الأوربية، وأن يحيط بأقوال المستشرقين فى الإسلام، وأن ينبّه إلى مزالقَ التمدّن غير الإسلامى ومساوىء الفكر الذى يصدر عنه، وفلسفته تعكس **الأزمة الحالية التى يعايشها المثقفون المسلمون**، ومعاناتهم إزاء ما يقال لهم عن الإسلام ويَرِد على مسامعهم ليل

نهار، ومع ذلك يظل اعتقادهم انه لا منجاة إلا بالتمسك بأهداب الدين، فالدين ليس حالة مزاجية شخصية، ولكنه حاجة بشرية. وهو ليس مجرد عقيدة وتهذيب للروح وتربية للفضائل، وإنما هو إلى جانب ذلك نظام اقتصادى عادل، ونظام اجتماعى متوازن، وتشريع مدنى وجنائى، وقانون دولى،، وتوجيه فكرى، وتربية بدنية. ويتعارض مع اعتقادهم هذا ان يسمعوا ان الإسلام دين يبيح الرق والإقطاع والرأسمالية، ويجعل المرأة نصف الرجل ويحبسها فى دارها، ويعاقب بالرجم والقطع والجلد، وان نظام الإسلام يترك أهله يعيشون على الإحسان، ويقسّمهم طبقات يستغل بعضهم بعضاً، ولا يملك الكادحون فيه ضمانات العيش الكريم إلخ. وقد ينتابهم مما يسمعون الشك فى ان يقوى الإسلام على الاستمرار الآن فضلاً عن المستقبل، وان يصمد فى الصراع الجبّار الذى يجرى بين النظم الاجتماعية والاقتصادية القائمة على أسس علمية، او حتى ان يكون بوسعه الوقوف على رجليه فضلاً عن المصارعة والكفاح. ومحمد قطب لذلك هو فيلسوف المثقفين الإسلاميين، وأنسب فلاسفة الإسلام لاستثارة الشباب، ورغم أنه قد قارب الثمانين من العمر إلا ان افكاره ما تزال متوقدة بالشبوبية، وكتاباته بحوث دعوية تقوّى الروح المعنوية للمسلمين بدينهم، نال عليها جائزة الملك فيصل للدراسات الإسلامية سنة ١٩٨٨. ومن رأيه ان **حركة البعث الإسلامى المعاصرة** تتمثل فيها خصائص الجيل الذى يعايشها. وبالرغم من وجوه الإحباط المختلفة إلا أنه جيل يرى نفسه فى المسلمين الأوائل ويتأسّى بهم، ومنه أفراد استطاعوا أن يتساموا إلى درجة الأوائل، وأن يتابعهم على الطريق آخرون، وهؤلاء وأولئك يحيون مع ذلك فى غُربة كغربة الأوائل، ومطالباتهم لذلك ان يرجعوا لمنهج الأوائل، وأن تكون دعوتهم هى نفس الدعوة «**لا إله إلا الله**»، وهى الركن الركين لأى فلسفة فى الإسلام، وأى بعث وأية نهضة وتنوير. ولا إله إلا الله هى التى ينتفح بها قلب البشرية للخير، وبها تكون تربية النشء ويتهيأون للحياة وللاجتماع، وهى لب الإيمان الذى تربّى عليه المسلمون الأوائل، واخذوا به، وُدرِّبوا عليه، ووجّههم هذا التوجيه المتسامى الذى كان به ميلادهم الجديد. والإيمان هو الذى فعل فعله فى نفوسهم فاصبحوا ما وصفهم به الله «كنتم خير أمة اخرجت للناس». وفلسفة محمد قطب فلسفة إيمانية، وبشارتها الإيمان. وإذا كان لكل الفلسفات الإيمانية الأوروبية الحالية سرّ، فسرّ فلسفة محمد قطب هو **لا إله إلا الله**. وإذا كانت اليهودية تقوم على التوحيد والتنزيه، فالإسلام كفلسفة إيمانية ينفرد بتوحيده الذى اختصّه به الله بشهادة لا إله إلا الله، لانها دعوة ومنهج حياة، فحين يكون المعبود هو الله يكون منهج الحياة هو المنهج الربّانى المبيَّن فيه الحلال والحرام، والحسن والقبيح، والمباح وغير المباح. وحين يكون المعبود شيئاً آخر يكون منهج الحياة هو الذى يمليه ذلك الشىء المعبود، سواء كان هو الهوَى صراحةً دون

مواربة، أم كان هو الهوى من وراء أستار وشعارات وعناوين، ومن ثم تتعدد الصور فى الجاهليات المختلفة وتلتقى فى أنها كلها هوى، إن يكن هوى فرد بعينه، أو مجموعة أفراد، او هوى كل الناس مجتمعين. والمنهج الربّانى هو الذى يُصلح الحياة البشرية والنفس البشرية. ولن يستقيم الإنسان للمنهج الربّانى حتى يعلم صدقاً ويقيناً انه لا إله إلا الله، وعندئذ يُسلم نفسه لله الواحد الاحد استيقاناً بانه الرزّاق، والضار والنافع، والمحى والمميت، والوهّاب والمانع. وإقامة المنهج الربّانى فى الارض لا يتم بمجرد رغبة الناس فى إقامته، ولكنه يحتاج إلى مجاهدة لمن ينكره وينكر لا إله إلا الله. ولا إله إلا الله هى التى تُمهدّ للجهاد فى الحرب وفى السلم. والحرب المعلنة على لا إله إلاّ الله لها صورتها الفريدة المعاصرة مما يسميه محمد قطب **الغزو الفكرى**، ووسائله غير عسكرية، وهى إعلامية وتربوية، والغزو الفكرى يستعين بالفن ويغيّر فى مناهج التربية، وهدفه إزالة مظاهر الحياة الإسلامية، وصرف المسلمين عن التمسّك بالعقيدة وما يتصل بها من افكار وتقاليد وانماط سلوك. وينقل محمد قطب عن لويس التاسع ملك فرنسا مقولته التى نصح بها قومه فى سجنه بالمنصورة من مصر : «إذا أردتم ان تهزموا المسلمين فلا تقاتلوهم بالسلاح وحده، ولكن حاربوهم فى عقيدتهم فهى مكمن القوة فيهم». وينقل عن جلادستون رئيس وزراء بريطانيا تحذيره للاوروبيين مشيراً إلى القرآن : طالما كان هذا الكتاب فى ايدى المسلمين فلن يقر للاوروبيين قرار فى بلاد المسلمين.

ويقول قطب فى **علاقة الدين بالفن** : إن الدين يلتقى فى حقيقة النفس بالفن، فكلاهما انطلاق من عالم الضرورة، وشوق مجّنح لعالم الكمال، وثورة على آلية الحياة. والفن عندما يرتبط بالعقيدة ولا يغلق نفسه دونها فإنه يربط الإنسان فى علاقة جدلية بالوجود. والفن الإسلامى ليس بالضرورة الذى يتحدث عن الإسلام، وليس الوعظ المباشر، ولا حقائق الدعوة المجرّدة، وإنما هو الفن الذى يرسم صورة الوجود من زاوية التصوّر الإسلامى لهذا الوجود، وهو التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان. وهو الذى يهيء اللقاء الكامل بين الجمال والحق. والجمال الاكبر المستمد من ناموس الكون هو الذى ينبغى أن تمارسه الفنون الإنسانية الرفيعة التى تتجاوب تجاوباً صحيحاً مع حقيقة الوجود. والإسلام دين ينبّه إلى الوجود ككل، والفن الإسلامى العالى هو الذى ينقل الحادث المفرد واللحظة العابرة إلى دلالاتهما الكونية الوجودية فيكون صادق التعبير عن حقائق الوجود والإنسان وحقائق الإسلام.



محمد كامل حسين «الدكتور»

(١٩٠١ - ١٩٧٧) ابن سينا القرن العشرين، فقد آثر فى بداية حياته الفكرية أن يوقع مقالاته باسم ابن سينا، ربما لانه كان يرى

طموحه وقتذاك فى رسالة هذا الفيلسوف العربى الجامع للمعارف، والذى كرّس حياته لشرح فلسفة اليونان، وكان عالماً طبيباً إلى جانب أنه فيلسوف. والدكتور حسين مصرى من قرية سُبك الضحّاك من أعمال محافظة المنوفية، تعلّم بالقاهرة وعلّم بها، وحصل على الدكتوراه من ليفربول بانجلترا، وكان مديراً لجامعة عين شمس، وحصل على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم، وجائزة الدولة فى الآداب عن رواية «**قرية ظالمة**»، وأصدر مصنفين فى الفلسفة هما «**التحليل البيولوجى للتاريخ**» (١٩٥٧) و «**وحدة المعرفة**» (١٩٥٨)، فأثار ضجة عظيمة شارك فيها فلاسفة كبار من أمثال عباس محمود العقاد، ودكتور زكى نجيب محمود، ودكتور حسين فوزى، ودكتور إبراهيم مدكور، واتّهمه **العقاد وزكى نجيب محمود** بأنه سطا على كتاب الفيلسوف البريطانى **صامويل ألكسندر** الذى عنوانه «**المكان والزمان والربوبية**» الصادر سنة ١٩٣٤، وأنكر الدكتور حسين أن يكون قد عرف حتى بوجود فيلسوف بهذا الاسم، وأنه كان الأولى بهما أن يذكرا أن مذهبه أشبه بمذهب **أوسبنسكى** فى كتابه **Tertium Organon**. ونقول إنه كان الأحرى بهما أن يتناولا مذهب الدكتور حسين بالنقد كما فعل **محمود أمين العالم** مثلاً بدلاً من كل هذا الضجيج حول ما إذا كان المذهب مسروقاً أو غير مسروق. وعلى أى الأحوال فإن الدكتور حسين له منهجه الفلسفى المتميز الذى طرحه فى كتابه «متنوعات» تقديماً لترجمته لبردية إدوين سميث عن بريستيد فى العلوم، وفى هذه المقدمة يميز بين المنهج العلمى المحدَث القائم على الفحص والمشاهدة والمقارنة والتجريب، ومنهج الإغريق القديم الذى أساسه الاستنتاج والمنطق فى فهم طبائع الأشياء وسُنَن الكون. والأصلح لدراستها طريقة العلم التجريبى، إلا أنها لم تكن قد اسكتشفت فى زمن الإغريق.

ويقول الدكتور حسين بأن العلم الحديث يحتاج لعقل يحلّل ويعلّل، ولا يمكن أن يكون المنهج فيه هو منهج العقل الاستسلامى الذى ساد قديماً ولم يكن يناقش ولا يعرف التجريب، وإنما طريقته المسايرة، ويسميه لذلك **عقلاً إقطاعياً**، بمعنى أنه استبدادى ينتهى إلى النتائج مقدماً ويحاول إثباتها من بعد بالبراهين.

وفى كتابه «**التحليل البيولوجى للتاريخ**» يقول إن التاريخ هو فعل الزمن فى الإنسان، والبحوث فى التاريخ هى بحوث فى طبيعة نشاطات الإنسان الفنية والاجتماعيية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية فى اتصالها بالزمن، ومن حيث نشأتها وتطورها. والتطور التاريخى كله مرجعه مطلق الزمن، فالزمن هو العامل المؤثر الفعّال فى تكييف الأحداث التاريخية، وتحديد أسلوبها ونظامها. والبحث فى نظام الأحداث التاريخية هو بحث فى الزمن باعتبار أثره فى الكائنات الحيّة والإنسان. وليس الزمن الذى يتحدّث عنه الدكتور حسين هو الزمن الكونى الرياضى الذى يقول به الطبيعيون

باعتباره البُعد الرابع، ولا هو الزمن الفيزيائى الذى يقيس به الرياضيون سرعة سقوط الاجسام، وإنما هو على التحديد الزمن التاريخى الذى نعرفه بتتابع الاحداث. وفى كتابه «وحدة المعرفة» يقول إن الإنسان يعجز عن إدراك حقيقة الزمن إدراكاً مباشراً، ولذلك مفهوم الزمن غامض على العقل، لان الإنسان ليست لديه الحاسة الخاصة التى يمكن بها ان يدرك الزمن، وليس من سبيل امامه لإدراكه إلا عن الطريق غير المباشر، اى بإدراك اثره فى الاشياء. وتاثير الزمن فى الاشياء يختلف بحسب طبيعتها، وبحسب المكان. والزمن مثلاً يؤثر فى غرائز الافراد والجماعات تاثيراً غير محسوس، ومعنى الغرائز انها الإنسان او الجماعة من الداخل: العواطف مثلاً كالحب والبُغض، والإيمان والكفر، والسُخط والرضا، ولذلك فليس لهذه الامور تاريخ لانها لم تختلف كثيراً فى الماضى عنها فى الحاضر ولا فى المستقبل. والإيمان مثلاً من غرائز الافراد والمجتمعات القوية الصامدة للزمن، وهو مظهر للنظام العقلى كله، ومن يضعف لديه الإيمان يتهافت عقلياً، ويتداعى اخلاقياً. والعدل والشرف من امثلة الغرائز الاجتماعية، والحضارات يغلب عليها غريزة معينة، فمثلاً كانت الغريزة الغالبة على الحضارة الصينية وطبعتها بطابعها هى الغريزة الاخلاقية. واما الحضارة الهندية فكانت الغريزة السائدة فيها الغريزة الميتافيزيقية، والحضارة الإغريقية غلبتها الغريزة المنطقية الجمالية، والرومانية الغريزة السياسية، وتميزت بالشرق الاوسط الغريزة الدينية، وكانت الغريزة فى الحضارة الغربية هى الطبيعية التجريبية.

والفنون من نتاج هذه الغرائز السائدة، وهى مجلى الحياة الداخلية للافراد والامم، وهى لذلك قليلة التغير تاريخياً، وليس فيها تطور مطرّد مع الزمن، ولها عبر التاريخ منهج واحد سارت عليه، وكانت موضوعاتها واحدة تقريباً، وما نراه فيها من متغيرات إنما يظهر من ناحية الاداء ويتناول الاسلوب، وذلك ليس تغييراً حقيقياً.

والتاريخ كمنتَج للزمن له دورات، وتشمل الدورات الفنون والاديان وغير ذلك من نشاطات الإنسان. والدورة تستمر زمنياً حتى يستنفد الناس مظاهرها الإبداعية ويصيبهم الملل فيطلبون التغيير. والتغيير يكون متناسباً مع حاجات الناس ومقتضيات العصر. والمَلل هو الذى يولِّد فى الناس الشعور بالنقص، ويدفعهم إلى طلب الكمال فينشدوا التغيير. وفى البداية كانت مرحلة الطفولة فى تاريخ الفن، وهى مرحلة التكوين، ثم كانت الدوَرة الكلاسيكية المتميزة بعمالقة الفنانين الذين طوروا فى القواعد وبلغوا بها ذروة الترقّى، ثم كانت مرحلة او دورة الصنعة والتقليد بعد استقرار قواعد الجمال، ثم كانت الثورة على الكلاسيكية وبزوغ الرومانسية التى قوامها الدعوة إلى الطبيعة، إلى ان كانت المرحلة الحديثة وفيها كثرت التقلبات فكانت الفنون فى صعود وهبوط، وما كانت ابداً تصل للذُرَى ولا تسفّل إلى الحضيض. وكلما كان هناك ارتقاء

علمى انحطت الفنون، وكذلك كلما ساء حُكم الجماعة، فالفنون أولاً وأخيراً من عمل الأفراد، بينما العلوم تَرْقَى بالجماعات.

وفلسفة الدورات هى فلسفة بيولوجية أساساً، والحياة النباتية دورية، وكذلك الحياة الحيوانية، والنشاط البيولوجى فى إناث الحيوان بصفة خاصة دورى.

والدورية صفة كائنة فى المادة الحية ومتغلغلة فى الكون. والمادة الحية من شأنها أن تقبل التأثر وكذلك تقاومه وتنشد التوازن. والدورية فى التاريخ هى ما اصطلحنا أنه النبض التاريخى، وهى فيه فى شكل ذبذبات أو موجات، قد تبطىء أو تسرع، وقد تعلو أو تنخفض، وقد يعلو بعضها على بعض فتبرز فيها دورة كبرى تشمل الجزء الأكبر من العهد التاريخى، وتتضمن داخلها دورات أقل فأقل. وتنشأ الدورات التاريخية كلما استنفدت الدورة نفسها وذلك ما نسميه المَلَل، فالمادة الحيّة التى يتكون منها الكون كلما طالت استجابتها لمؤثرات من خارجها أصابها التعب والملل فتصبح المؤثرات أقل تأثيراً فيها. والثورات من تأثير الملل، وكذلك الحروب.

ولعل كتاب «وحدة المعرفة» هو أبرز وأهم وأخطر مؤلفات الدكتور حسين، لأنه فيه يؤصّل لنظرية جديدة فى المعرفة باللغة العربية وبالمنهج العلمى لأول مرة. ومن رأيه أن نظام المعرفة ينبغى أن يعكس نظام الكون، والنظامان معاً تضمهما وحدة واحدة، وما نلاحظه الآن ان هرم المعرفة فى وضع مقلوب يتناقض مع الترتيب الطبيعى للقوانين الكونية، فالأصل فى الكون أن الأساس فيه للقوانين المادية، وتعلوها قوانين الحياة لأنها أكثر تعقيداً ورقياً، ثم قوانين الإنسان باعتبارها الأكثر تعقيداً ورقياً. والمعرفة لا تتراتب هذا التراتب الكونى، فهى تبدأ بالإنسانيات، وتتلوها علوم الحياة، ثم الماديات. وعلى ذلك فالنظام الكونى يبدأ من أسفل لأعلى، ونظام المعرفة يبدأ من أعلى لأسفل، ومن هنا كان الاختلاف. والمطلوب إذن إصلاح منهجى لتغيير وضع الهرم المعرفى المقلوب، فتكون المعرفة أساسها الطبيعيات، وهو أساس ثابت يقوم على البرهان والتجريب، وتكون فيه القضايا عامة لا استثناء فيها، ويكون الواقع مدركاً بالتمام وليس فى معرفته أى شك، وليست الآراء متضاربة إزاءه، ولا فرق بينه كواقع وبين المعقول، فما هو معقول هو الواقع، والواقع هو المعقول، ثم نقيم على هذا الأساس علوم الحياة، ونقيم على هذا كله علوم الإنسانيات.

وفلسفة الدكتور حسين أساسها أن فى الكون نظاماً، وفى العقل نظاماً، والمعرفة هى مطابقة النظامين، وذلك هدف ممكن لأنهما من معدن واحد ومتشابهان، ولو لم يكن ذلك ممكناً لاستحالت المعرفة.

وكتاب «الوادى المقدس» (١٩٦٨) هو جُهد الدكتور حسين للكشف عن الأسس الطبيعية التى يتوافق بها الإنسان مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الكون، فتتوافق الطبيعة مع الجسم

والعقل والنفس، توافق الأنغام فى الموسيقى فتكتمل سعادة الإنسان. والوادى المقدس إشارة إلى طوى فى قصة سيدنا موسى، وفيه كان تساميه فوق طبيعته، وفوق طبيعة الأشياء والضروريات، بل وفوق حدود العقل، وكان إحساسه بالرسالة، وتشوّقه لأن يبذل نفسه فى سبيل الخير، فهى البقعة المقدسة، والمكان والزمان الذى يتحقق فيهما الإيمان بقوة عليا نطمئن إليها، وقد يكون إيماناً بالطبيعة، أو بالعقل، أو بالعلم، وكان إيمان اليهود بأنهم شعب الله المختار، وإيمان المسيحيين بالمخلّص لأن الخلاص بالمجهود الفردى محال، وإيمان المسلمين بالرحمن الرحيم. والإنسان فى كل ذلك يفر من القلق المعذّب والشك إلى دين خالٍ من الطقوس، برىء من الجزئيات والعناصر التى لا يقبلها عقله ولا يسلّم بها. وربما كان ذلك هو السبب الذى جعل البعض من النقاد يعتقد أن كتاب الوادى المقدس من أكثر الأعمال الفلسفية خطورة.

ورواية «قرية ظالمة» (١٩٥٤) للدكتور حسين تصور المعاناة التى يخبرها الإنسان المعاصر عندما يواجَه بطلب الحكومات أن يقتل ويعتدى باسم الوطنية أو القومية أو الدين، وتستحيل هذه الشعارات أوثاناً يتعبّدها الجميع، ويصحو إزاءها الضمير، ويدرك الإنسان أن الانصياع لها كفر وزيغ وضلال. وأحداث القصة قوامها حادثة الصلب التى تعرض لها المسيح، وتحفل بالتعقيد الشديد، وتصطخب بالإيحاءات الكثيرة الدينية والأخلاقية والفلسفية.

مراجع

- جريدة الأخبار ونقد عباس محمود العقاد وزكى نجيب محمود أيام ١٤ و ٢٢ و ٢٦ و ٢٧ / ١١ / ١٩٦٢.
- معارك فكرية : محمود أمين العالم.
- الدكتور محمد كامل حسين : دكتور إبراهيم مدكور
- مجلة المجمع - الكلمة التى ألقاها فى الترحيب بانضمام الدكتور حسين عضواً بالمجمع. ومقاله بالهلال مارس ١٩٧٣.
- ابن سينا القرن العشرين : نسيم مجلى : أعلام العرب.
- الدكتور محمد كامل حسين نموذج إنسان النهضة. كلمة بحفل التأبين بالاتحاد العلمى المصرى.



محمد لطفى جمعة

(١٨٨٦ - ١٩٥٣) من أعضاء المجمع العلمى العربى، ولد بالإسكندرية ونشأ بها، وتعلّم بفرنسا، وسكن القاهرة وتوفى بها، وكتب فى صحف «المؤيد»، و«البلاغ»، وترجم إلى العربية فى الفلسفة «الأمير» لمكيافللى، و«مائدة أفلاطون»، و«الحكمة المشرقية»، وله «تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب»، و«الحلاج»، يقصد بها جميعاً شرح مبادىء الفلسفة وخاصة الإسلامية، لعل فى ذلك تحريكاً وإيقاظاً وإنعاشاً لأمة الإسلام بعد الرقاد الطويل الذى غشى عقول المفكرين من عهد ابن رشد إلى وقتنا هذا.

محمد متولى الشعراوى «الشيخ»

الداعية الإسلامى المصرى، صاحب الخواطر حول معانى القرآن»، والتى تذاع حلقاتها بكل البلاد العربية. ولد فى ١٥ أبريل سنة ١٩١١ بقرية دقادوس من أعمال ميت غمر بمحافظة الدقهلية، وتلقى تعليماً أزهرياً، وتخصص فى اللغة العربية، ونال إجازة التدريس، واشتغل بالمعاهد الأزهرية، ثم بجامعة أم القرى وجامعة الملك عبد العزيز، واختير وزيراً للأوقاف فى وزارة ممدوح سالم إلى أن استقال سنة ١٩٧٨، وعضواً بمجمع البحوث الإسلامية، ومجمع اللغة العربية، وعضواً بالهيئة التأسيسية لمؤتمر الإعجاز العلمى للقرآن.

والشيخ الشعراوى اشتهر كمحاضر، وكل المؤلفات المطروحه باسمه فى السوق من تجميع دور النشر وتلاميذه ومحبيه، عن مواعظه وشروحه التى يلقيها فى المجالس والمساجد والمؤتمرات، وأحاديثه فى لقاءاته مع الزوار. ولا يبدو أن للشيخ كتابات قصد أن تظهر فى شكل هذه الكتيبات، ومعظم ما تطرّق إليه فيها من موضوعات يتناوله الشيخ بمنهج ورؤية فلسفيين، وهو بهما أقرب إلى أهل الفلسفة منه إلى علماء الكلام أو الفقهاء. وأدواته فى الإقناع هى المنطق على طريقة الفلاسفة، وله دراية بأقوال المستشرقين وخلافات الفِرَق والمذاهب الإسلامية، ويشبه سقراط الإغريق وهو يستغرق فى الحديث إلى الناس بالعامية فى باحات المساجد والفنادق وحيثما استوقفه مريدوه، ويُعنَى كثيراً بالردّ على خصوم الإسلام من المستشرقين خاصة، ومن الملحدين والعلمانيين وتلاميذ المبشرين.

يقول الشيخ الشعراوى: الإسلام هو انقياد المخلوق لمنهج الخالق. وما دام الخالق هو الذى وضع المنهج، فلابد أن يكون لمنهجه مطلق القدرة والحكمة والعلم. ولا هوى للخالق فيما يقنّن، ولا مصلحة له فى أن يؤمن به البشر جميعاً، وما دام الحق سبحانه وتعالى هو الخالق، فهو أدرى بمن خلق، والقرآن يقول «ألا يعلم مَن خلق». والخالق هو الذى يعلم المنهج الذى يحقق للمخلوق غايته. والإسلام يتطلب خضوعاً وانقياداً ممن أسلم لمن أسلم له. وحينئذ يتميز الإسلام أولاً بسمو مصدره، لأن الذى وضع منهجه هو الخالق الأعلى. وإيمان المسلمين بالله، واتّباعهم منهجه، لا يزيد فى ملكه، وكُفر الكافرين به لا يُنقص من مُلكه. والله مشرّع لا يهمه إلا أن يُسعد مخلوقه الإنسان. وهو المشرّع الحقّ الذى يجب أن نتقبل تشريعه بالثقة والاطمئنان. والإسلام منهج قيم، ومنهج مادى محروس بالقيم، يتمثل فى حركة الإنسان وتفاعله مع الوجود ليستنبط أسرار الله، ليُسعد خلق الله. والمنهج القيمى - منهج المعانى - هو الذى يعصم الإنسان عن الطغيان ومفاسد الأخلاق ومضار العادات. والخالق قد رتّب الرزق فى الكون على قُدرة الإنسان على الحركة، وطلب من الإنسان أن يعمل ويتحرك. فإذا جاءت الرأسمالية لتستغل الإنسان بالربا فالإسلام قد حرّم الربا، وحرّم الاستغلال. وإذا ادّعت

الشـيـوعـيـة أنها قامت لتمنع الاستغلال فتلك دعواهم، وإنما هم لا يمنعون الاستغلال، ولكنهم يردّون على الظلم بظلم آخـر. والنـظـريـة الشيوعية تقوم على الجدل الثلاثي : الدعوى، ونقيضها، ثم الجامع بين الدعوى والنقيض. والدعـوى أن أصـحـاب رءوس الأمـوال قـد اضطهدوا العـمـال وظلموهم وأخذوا خيرهم، واغتنى هؤلاء وجاع هؤلاء، والنقيض هو أن يعود الأمر إلى سيطرة العمال، فإذا عاد الحق لأصحابه أذل العمال أصحاب رءوس الأموال. وهكذا يتم توجيـه الظلم من فـئـة لأخـرى. والجامع بين الدعوى والنقيض هو الحزب الشيوعي الـذي يتـحـكم في كل شيء. فـالعـدل لم يشع في الشيوعية وإنما انتقل الظلم، ونتيجة ذلك أن كل شيء تدهور وتدهورت الأخلاق. وأمـا الإسلام فيعالج قُبح الرأسمالية: بأن يجعل الأجر متناسباً مع العمل، وأن يصل الأجر للعامل قبل أن يجف عرقه، والربا محرّم لأنه يزرع الحقد في قلوب من يتم استغلالهم، فتتفشى في المجتمع الضغينة. وقبح الشيوعية يعالجه الإسلام: بتحريم الظلم وتأكيد معنى أن المسلمين مستخلَفين في مال الله، وأن الفقر والغنى كلاهما اختبار من الله، ومن لم يُفـرِد حقّ الله في المال عـذّبه به. والمسلم الحق لا يخاف الحاكم وإنما يخاف الله، والضمير الإيماني هو الوازع الأول للمؤمن، ولذلك يعمل المؤمن لينتج ما يكفي حاجته وحاجة من يعول، وليدفع الزكـاة وبعض المال للصـدقـة. والمؤمن باتّباعه منهج الله يكون مسئولاً بالمنهج الإيماني عن بقية أفراد المجتمع. والناس تخطيء حين تظن أن الإسلام قد قنّن الطبقية، ويدّعون أن الشيوعية ألغت الطبقية، ويحتجّون بالفهم الناقص لقول الحق: «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات». ومعنى النص تشرحه الآية: «أهم يقسـمـون رحمة ربك. نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، ورحمة ربك خير مما يجمعون» (الزخـرف ٣٢)، والمعنى أن كـلاً منا مُميَّز بعمله، ومرفوع على الآخرين بقيمة هذا العمل، والآخرون مرفوعون عليه بقيمة أعمالهم. ولم يقل الله رفعت الأغنياء فوق الفقراء. وإنما كل إنسان مرفوع بما يُحسن، والناس محتاجون لبعضهم البعض، كلٌّ فيما يُحسنه، وبذلك يتكافل ويتكامل المجتمع، وهو معنى أن الناس مسخّرون لبعضهم البعض، وأنهم درجات أي فئات وطوائف في حاجة لبعضهم البعض. ولو أن المجتمعات أدركت ذلك وأخذت بهذه النظرة الإيمانية للأمور لزادت قدرة المجتمع على الإنتاج، ولما تجرّأ أعداء الله على دين الله، فإن عيوب المسلمين هي التي ينفذ منها أعداء الإسلام رغبة منهم في هدم أركان الإسلام.

وكذلك كان الشأن مع الديانتين العظميين : اليهودية والمسيحية، فالإسلام لا يحكم بنقيصة في الإنسان اليهودي أو المسيحي، وإنما نقدُ الإسلام لتحريف منهج الله، فاليهود طبعوا كل أنظمتهم بالمادية، ولما جاء المسيح جاء ليسد

النقص فى اليهودية، وليعطى الشحنة الإيمانية التى يفتقدها اليهود. غير أن بعض الأحبار حرّفوا دعوة المسيح وقالوا إنه ابن الله، والقرآن جاء ليصحّح ما فسد. والخلاف ليس بين الإسلام والديانتين وإنما ضد المفهوم الخاطىء فى الديانتين، وتحريف منهج الله.

وأما المستشرقون فإنهم ينسبون إلى القرآن أنه متناقض، فمرة هو يسأل الناس أن يهتدوا لدين الله، ومرة يقول إن الله هو الذى يهدى من يشاء، ومرة يقول إن الرسول يهدى إلى الصراط المستقيم. ولو تأملنا آيات الهداية نجد أن معناها أن الله أنزل القرآن على محمد ليهدى به إلى الصراط المستقيم، غير أن توصيل الهداية إلى قلب المؤمن هو من عمل الله وليس من عمل الرسول، لأن القرآن كلام الله يهدى به الرسول، والرسول هو الهادى بمعنى أنه حامل للرسالة، ولكن إنارة القلوب ذاتها بالهداية من شأن الله. والهداية فى هذه الآيات مرتبتان، الأولى هداية الدلالة، والثانية هداية المعونة، فالله يدل الناس على ما فيه صلاحهم، فمن يهتدى فإنه يعينه على ما استشرفه من الهدى. فعلينا أن نطلب دلالة الهداية من هُدى القرآن، ومن مطلوبنا من القرآن المزيد من الإيمان - أى هداية المعونة، وقول الله «قل إن هدى الله هو الهدى» (البقرة ١٢٠) يعنى أن هدى آخر لا يمكن أن يعطى الإنسان انسجاماً فى الدنيا وجنّة فى الآخرة.

ويقول الشيخ الشعراوى بعدد من **الأدلة على** وجود الله لم يسبقه إليها الفلاسفة الذين كانت لهم مساجلات فى ذلك، ومن هذه الأدلة **الدليل الغيبى**، فالإنسان وحده هو القادر على التقدّم فى حياته وتطوير منجزاته العلمية، وبذلك يعرف كل جيل شيئاً كان غيباً عن الجيل الذى قبله، ويتيح الله لكل جيل أن يكتشف من أسرار قوانينه ما لم يتح للجيل الذى قبله، وهكذا ترتقى الحضارات، فكل إضافة تفتح لإضافة جديدة أكبر. واختص الله الإنسان دون سائر مخلوقاته بهذه القدرة على الترقّى، لنعرف جميعاً - ونحن الذى أُعطينا الاختيار فى أن نؤمن أو لا نؤمن - أن من الخطأ البيّن أن نقول على ما لا نعرف - أى الغيب - أنه خرافة، فليس كل ما لا نعرف غير موجود، ونحن بما نكتشف دوماً مما كان غيباً لابد أن يستقر فى وعينا أن الغيب ممكن، لأن ما كان غيباً فى الماضى تحقق وصار واقعاً الآن نحس به فى حياتنا، ونرى المعجزة تحدث أمامنا، ونشهدها برؤية اليقين علناً، وبذلك نعلم أن الله بحكمته ورحمته قد أعطانا الدليل المادى على أن ما هو غيب عنا موجود. والكون ملىء بآيات العلم الدالة على وجود الله، وما هو موجود فى القرآن من آيات تصف ذلك وصفا دقيقاً بالغ الدقة حتى ليستحيل نقضه أو الاعتراض عليه أو نقده، ومن ذلك الآيات فى خلق الأجنة، وفى الوراثة، وأصل الكون. وتترى آيات القرآن عن معجزته الباقية إلى يوم القيامة، ولذلك وضع الله فيه الدليل تلو الدليل على ما يتحدّى به غير المؤمنين ليردّ على ادعاءاتهم. ولا تنتهى معجزات القرآن حتى قيام الساعة. وفى كل عصر نصل إلى معنى من معانيه

لم نكن قد وصلنا إليه، ولو أنه توقف على مجرد معجزة النزول لجمد القرآن فلم يعد يعطي شيئاً جديداً، ولكن لأنه معجزة باقية متجدّدة فهو يعطي لكل جيل عطاءً جديداً، ولنجد في كل عصر عطاءً للقرآن لم يكن موجوداً في العصر الذي قبله. ويقول الشيخ الشعراوي كذلك **بالدليل الإحصائي**، فالله تعالى يقول مثلاً «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**» (الحجرات) فيخبرنا أن الخلق بدأ من ذكر وأنثى وهما آدم وحواء، ثم جاء منهما الخلق الذي نراه. **والدليل الإيماني** أن الله هو الذي قال ذلك. **والدليل المادي** على ذلك هو أن علم الإحصاء يقول ذلك، فإذا تتبعنا البشر في الكون، فكلما تقدمنا في الزمن يزيد العدد، وكلما عدنا بالزمن إلى الوراء يتناقص، ويظل العدد يتناقص حتى نصل إلى نقطة البداية التي بدأت عندها البشرية فتكون هذه النقطة من ذكر واحد وأنثى واحدة. وإذن فالتناقص في عدد البشرية الذي سجلناه بالإحصاءات لابد ان ينتهي إلى البداية التي بدأ منها تكاثر الخلق وهي الذكر والأنثى.

وهذا قليل من بحر زاخر يفيض به علم الشيخ الشعراوي، ولا احسبنا قادرين على استيفاء موضوعاته في هذه العجالة.

●●●

محمد بن النعمان «شيطان الطاق»

أبو جعفر الأحول، صاحب دعوى، واتباعه يقال لهم **النعمانية**، وكان من غلاة الشيعة، ويشتهر عندهم باسم **شيطان الطاق**، وكثيراً ما يُطلَق عليهم **الشيطانية** ايضاً، والشيعة تسميه **مؤمن الطاق** وليس شيطان الطاق. قال: «إن الله على صورة إنسان ربّاني»، وهو إذن من المشبِّهة. وقال: «إن الله لا يعلم شيئاً حتى يكون» سبحانه وتعالى عما يصفون! (أنظر شيطان الطاق)

●●●

محيي الدين بن عربي «الشيخ الأكبر»

(نحو ١١٦٤م - ١٢٤٠م) ليس في تاريخ الفكر العربي قديمه وحديثه من يضاهيه في إنتاجه الفكري - كمّاً وكيفاً، فقد ألف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة كما يقول هو عن نفسه سنة ٦٣٢ هـ أو خمسمائة كتاب ورسالة كما يقول **عبد الرحمن جامي** صاحب كتاب «**نفحات الأنس**»، أو أربعمائة كتاب كما يقول **الشعراني** في كتابه «**اليواقيت والجواهر**». وقال عنه **بروكلمان** إنه أخصب المؤلفين عقلاً وخيالاً، وأن له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع. وقال عنه **نيكلسون** إنه عبقري الإسلام في الأندلس بدراساته الجريئة في الإلهيات، فقد عبّد السبيل امام اللاهوت المسيحي لكي يقتدى به، وأثّر في النهضة الاوروبية وبعث الادب الأوروبي، ولقد تتلمذ **دانتي** عليه في المنهج والاسلوب، وفي الصور والامثال والمصطلحات. وقال عنه **آسين بلاثيوس** إنه الأستاذ الحقيقي للنهضة الصوفية في أوروبا.

وابن عربي ولد بمرسية الأندلس، ونشأ في إشبيلية، ودرس الفلسفة والتصوف، وارتحل إلى عدد من البلاد الإسلامية، واستقر في دمشق، وانقطع للزهد فيها إلى أن توفي بها. واشهر مؤلفاته «الفتوحات المكية»، و «فصوص الحِكَم»، و الكتاب الأول في عشرين مجلداً، شرح فيه تعاليم الصوفية. والكتاب الثاني ضمّنه نظريته في الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية.

وابن عربي يقول في الفلاسفة إنهم يتناولون نفس ما يتناوله أصحاب الكشف والتلقي، إلا أن الفيلسوف في الغالب قد قال ما قال ولا دين له، وليس كل ما يقوله الفيلسوف باطلاً، فلربما يكون ما يقوله فيه الحق، فإذا كانت مقالته تتفق مع ما يقوله رسولنا قلنا بها نحن أيضاً، وأما أن نستشهد بما يقوله الفلاسفة وكفى فإننا عندئذ قد نقع في الجهل إذ الجهل هو أن لا نفرّق بين الحق والباطل.

وابن عربي ينكر إمكان أن ينال الفلاسفة أمراً من أمور العلم عن طريق ولا يمكن أن يحققه المتحققون من طريق الكشف والوجود. ومن رأيه : أن الاشتغال بالفكر وحده حجاب عن الحقيقة الكاملة. والفيلسوف معناه باللسان اليوناني محب الحكمة، لأن السوفيا هي الحكمة، والفيلو هي المحبة، فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفلسفة خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم، سواء كان الواحد منهم فيلسوفاً خالصاً، أو متكلماً معتزلياً أو أشعرياً، أو كان من أصناف أهل النظر. ولم يكن الذمّ للفلاسفة لمجرد اسمهم، وإنما ذُمّوا لما أخطأوا في العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسُل عليهم السلام. ولو طلبوا الحكمة – حين أحبوها – من الله، لا من طريق الفكر، لأصابوا في كل شيء. وأما غير الفلاسفة من المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، فقد سبق للإسلام أن بيّن لهم، وتكلموا على ذلك على أساسه بفهمهم، فهم مصيبون بالأصالة، مخطئون في بعض الفروع بما يتأوّلونه بما يتفق مع العقل، بدعوى أنهم لو أخذوا بعض ألفاظ الشارع على ظاهرها في حقّ الله مما قضت به عقولهم، كان كفراً عندهم، فيتأوّلونه، وما علموا أن لله قوة في بعض عباده تعطي حُكماً خلاف ما تعطي قوة العقل في بعض الأمور، وتوافق في بعض، وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل، فلا يستقل العقل بإدراكه، ولا يؤمن به إلا إذا كانت معه هذه القوة في الشخص، فحينئذ يعلم قصوره، ويعلم أن ذلك حق.

ويقول ابن عربي : إن علوم المتكلمين في ذات الله والخائضين فيه ليست أنواراً، وما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به، وهم فيه مختلفون – أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة، والفلاسفة – ولا يزالون مختلفين، مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد، واسم واحد، بينما على العكس كان الرسل والأنبياء قديماً وحديثاً، ومن آدم إلى محمد وما بينهما، وما رأيناهم قد اختلفوا في الأصول.

ويقول ابن عربي : إن النبوة لا خلاف بين

أهل الكشف أنها مكتسبة، بينما يختلف إزاءها الفلاسفة من أهل الفكر المعوّلين على العقل، وهذا أقوى دليل على أن العاقل يصيب بالفكر ويخطىء، ولكن خطاه أكثر من إصابته، لأن له حداً يقف عنده، فمتى وقف عند حدّه أصاب ولابد، ومتى جاوز حدّه إلى ما هو من اختصاص قوة أخرى يُعطاها بعض الناس فقد يخطىء ويصيب، فالنبوة اختصاصٌ من الله تعالى.

ويقول ابن عربى : لقد اجتمع فى النتيجة صاحب العلم عن العقل، والآخذ للعلم بالمجاهدة والإعمال، غير أن صاحب العلم زاد أنه على بصيرة فيما علم، لا يدخله شبهة، وصاحب النظر العقلى ما يخلو من شبهة تدخل عليه فى دليله. وما من الطوائف أعلى ممن حصّل العلم بالله عن التقوى، فهذا المأخذ أعلى المراتب فى الأخذ، فإن له الحكم الأعم، يحكم على كل حكم، وعلى كل حاكم بحكم، فهو خير الحاكمين، ولذلك فلا يختص بهذا العلم إلا المؤمنون العالمون، الذين علموا أن ثم واحداً يُرجَع إليه، ويُوصَل إلى شهوده. وأما الفلاسفة والمتكلمون فهؤلاء ينكرون ذلك لأنه لا يوافق عقولهم.

ويقول ابن عربى : الفلاسفة نفوا عن الله تعالى العلم بمفردات العالم الواقعة فى الحس عندهم، فلا يعلم الله أن زيداً بن عمرو حرّك إصبعه عند الزوال مثلاً، ولا أن عليه فى هذا الوقت ثوباً معيناً، لكن يعلم أن فى العالم من هو بهذه الصفة مطلقاً من غير تعيين، لأن حصول هذا العالَم على التعيين إنما هو للحسّ، والله منزّه عن الحواس، فقد اندرج عندهم هذا العلم بهذا الجزء من العلم بالكل الذى هو أن فى العالم من هو بهذه المثابة، وقد حصل المقصود عندهم وفاتهم بذلك علم كبير، فإن صاحب هذه الحركة المعينة من الشخص المعين يجوز أن تقوم بغيره، فبأى شىء تقوم الحجّة لله على تعيين هذا العبد حتى قرره عليها فى الآخرة أو حرَمه ما ينبغى له فى الدنيا؟ أو لم يتحرك بهذه الحركة؟ وإن كان من أصل صاحب هذا النظر إنكار الآخرة المحسوسة، وإنكار الوهب فى الدنيا والجزاء لصاحب هذه الحركة على التعيين، وأن من مذهبه أن تلك الحركة هى المانعة لذاتها أن يحصل لهذا المتحرك بها ما تمنعه حقيقة تلك الحركة، فهو بانٍ على أصل فاسد وهو أن الله ما صدر عنه إلاّ ذلك الواحد الأول لأحديته، ثم انفعل العالم بعضه عن بعض عن غير تعلّق علم من الله تفصيلى بذلك، بل بالعلم الكلى الذى هو عليه.

ويقول : تخيَّل القدماء من الفلاسفة أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض، وأنه يتنزل الخلق إلى أن ينتهى إلى الأرض فأخطأوا فى ذلك غاية الخطأ، لأن ذلك صنعة حكيم وتقدير عزيز عليم، يفتقر العلم بذلك إلى إخباره باللسان الصادق والعلم الضرورى، أو إقامة المَثَل بكيفية الأمر. وليس للقدماء فى هذه الطريقة كلها مدخل، فأجالوا الفكر فى علم لا يتحصّل بالفكر فأخطأوا من كل وجه.

ويقول : والنور والكشف نتيجة الأعمال المشروعة التى نصبها الحق، ما هى مِثْل حكم الفلاسفة التى هى نتائج أوضاعهم.

ويقول : إن لله على قلوب بعض عباده فيضاً إلهياً يُعلمهم فيه من لدنّه علم ما هو وراء طور العقل، فكان أصل الشريعة فى العالَم وسببها طلب صلاح العالم، ومعرفة ما جُهل من الله مما لا يقبله العقل ولا يستقل به العقل من حيث نظره، فنزلت بهذه المعرفة الكتب المنزلة، ونطقت بها السنة الرسُل والأنبياء عليهم السلام، فعلمت العقلاء عند ذلك أن ما نقصها من العلم بالله أمور تممتها لهم الرسل، وقد خصّ الله عباده من النبيين واتباعهم من الأولياء من العلم بالله من جهة الفيض الإلهى الاختصاص الخارجى عن العلم المعتاد عن الدرس والاجتهاد ما لا يقدر العقل من حيث فكره أن يصل إليه.

ويقول : إن التابع صاحب الشريعة يقف من علم آدم على الوجه الإلهى الخاص الذى لكل موجود سوى الله، الذى يحجبه عن الوقوف مع سببه وعلّته، والفيلسوف لا علم له بذلك الوجه اصلاً. فكل ما حَصُل للفيلسوف حصُل للتابع، وما كل ما حصل للتابع حصل للفيلسوف. وزاد التابع على الفيلسوف بما اعطاه الوجه الخاص من العلم الإلهى، فارتحلا، فالمهدى على رفرف العناية، والفيلسوف على بُراق الفكر، ففتح لهما السماء السابعة، فيقال للتابع : أيها التابع ميّز المراتب واعرفْ المذاهب، وكن على بيّنه من رأيك فى أمرك، ولا تهمل حديثك، فإنك غير مهمَل ولا متروك سُدَى. واجعل قلبك مثل هذا البيت المعمور، بحضورك مع الحق فى كل حال. واعلم أنه ما وسع الحق شيء مما رايت سوى قلب المؤمن وهو أنت. فعندما يسمع الفيلسوف هذا الخطاب يقول : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الساخرين! وعَلِمَ ما فاته من الإيمان بذلك الرسول واتّباع سنّته، ويقول : يا ليتنى لم أتخذ عقلى دليلاً ولا سلكتُ معه إلى الفكر سبيلاً! ويزيد التابع على الفيلسوف بأمور لم تُنقَش فى العالَم جملةً واحدة من حيث ذلك الوجه الخاص الذى لله فى كل ممكن محدَث مما لا ينحصر ولا ينضبط ولا يُتصوَّر، يمتاز به هذا التابع عن الفيلسوف. ثم يرتحل التابع بطلب العروج، ويُمسَك صاحبه الفيلسوف هناك ويقال له : قف حتى يرجع صاحبك فإنه لا قَدَم لك هناك! فيبقى هناك ويمشى التابع، فيعاين منازل السائرين إلى الله تعالى بالأعمال المشروعة.

ويقول : الاسم الباعث هو الذى بعث إلى بواطن الفلاسفة رسُل الافكار بما نطقوا به واعتقدوا فى الله، كما انه بعث إلى ظواهرهم الرسُل المعروفين بالانبياء والنبوة والرسالة، فالعاقل مَن ترك ما عنده فى الله تعالى لما جاءوا به من عند الله فى الله، فإن وافقوا ما جاءت به رسُل الافكار إلى بواطنهم كان، وشكروا لله على الموافقة، وإن ظهر الخلاف فعليك باتباع رسول الظاهر. وإياك وغائلة رسل الباطن تسعد إن شاء الله، وهذه نصيحة منى إلى كل قابل ذى عقل سليم.

ويقول عن لقائه بابن رشد الفيلسوف: دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبى الوليد بن رشد، وكان يرغب فى لقائى لما سمعه وبلغه بما فتح الله علىّ فى خلوتى، وكان يُظهر التعجب مما سمع، فبعثنى والدى إليه فى حاجة قصداً منه حتى يجتمع بى فإنه كان من أصدقائه، وانا صبى ما بقل وجهى ولا طرّ شاربى. فلما دخلتُ عليه قام من مكانه إلىّ محبة وإعظاماً، فعانقنى وقال لى: نعم؟ فقلت له: نعم!- فزاد فرحه بى لفهمى عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا! فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عدّه وقال: كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا. وبين نعم ولا تطير الأرواح! فاصفر له وقعد يحوقل وعرف ما أشرتُ به إليه.

اللقاء غريب فعلاً، فهذا ابن عربى شيخ العلوم الباطنة، وذاك ابن رشد شيخ الفلاسفة والعلوم النظرية !! وكان ابن رشد فى فلسفته يحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة، وان يتحقق من ابن عربى أن ذلك فى الإمكان، فما تبلغه الفلسفة هو نفسه ما يبلغه الكشف. ولذلك قال ابن عربى فى البداية نعم، ثم استدرك فقال لا، فلما سأله ابن رشد هل وجدتم الأمر فى الكشف والفيض هو نفسه ما يعطيه النظر؟ أجاب ابن عربى نعم ولا. فالنعم لان العقل قد يبلغ بالفيلسوف إلى الله، إلا انه اتبعها بلا، أو بنعم ولا، لانه ايضاً قد يضل صاحبه.

ولما طلب ابن رشد لقاءً ثانياً يقول ابن عربى فى ذلك: ولكن قبل ان التقى به أراه الله تعالى لى فى منظر قد ضرب بينه وبينى حجاب رقيق، فكنت أنظر إليه منه ولا يبصرنى، فعلمت أنه غير مراد لما نحن عليه.

ويقول: **العلم الذى عندى استمده من كلمات الله التى لا تنفد** .. ولو كان علمى نتيجة بحث ونظر لُحصِر، ولكنها موارد الحقّ على قلب العبد، وأرواح البررة تتنزل عليه من عالَم غيبه برحمته التى من عنده، وعلمه الذى من لدنّه، والحق تعالى وهّاب فيّاض على الاستمرار، والقلب قابل على الدوام للتلقّى والترقّى.

وطريق ابن عربى طريق الجذب والفناء فى الله إلى وحدة الشهود، ثم لا يزال يرتقى حتى يقف على وحدة الوجود حيث تتوقف الكثرة وتتحقق وحدة الإنسان والعالَم والإله. وليس الله هو المعبود المخيف، ولكنه الغفور الرحيم الذى يخصّ محبيه العارفين بالمزيد من الرحمة والحب فيُسقط عنهم التكالف، كاهل بدر الذين غَفر لهم ذنوبهم وأوصلهم إلى مقام الخلّة، وأباح لهم ما حرّم على غيرهم. وحبُّ الله يقتضى حبّ كل ما هو جميل لانه المظهر النسبى للجمال الإلهى المطلق. وفسّر ابن عربى العالَم بنظرية الفيض، وبالحقائق السبع وهى: الله، والقلم، واللوح المحفوظ، والروح العامة، والطبيعة العامة، والهيولى، والجسم العام أو الشكل العام، ومن تجليها تتكون المخلوقات وتتحوّل من الوجود الكامن إلى الوجود الظاهر. وغاية الله من العالم أن يرى فيه ذاته، وكما يرى الإنسان صورته فى المرآة

فإن الله يرى ذاته في الإنسان، والإنسان بالنسبة لله كالبؤبؤ من العين، وبظهور آدم ظهر الوعي في الوجود، ومن بدء الخليقة كانت الحقيقة المحمدية أو روح النبوة المتنقلة في الأنبياء والأولياء. وابن عربي من القائلين بالجبرية، والإنسان يولد عاصياً أو مطيعاً.

ومن أشهر شعره الذي يطرح فيه فلسفته:

ومن أعجب الأشياء ظبيٌ مُبرقع

يشير بعناب ويُومي بأجفان

ومرعاه ما بين الترائب والحشا

ويا عجباً من روضة وسط نيران

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبَ أنّى توجّهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

لنا أسوةٌ في بِشْر هندِ وأختها

وقيس وليلَى ثم مَيّ وغيلان

ومنه أيضاً:

يا مَن يراني ولا أراه

كم ذا أراه ولا يراني

وعاتبه أحد مريديه فقال له: كيف تقول: إنك تراه ولا يراك؟ فقال:

يا مَن يراني مجرماً

ولا أراه آخذاً

كم ذا أراه مُنعِماً

ولا يراني لائذاً!

●●●

مراجع

- آسين بلاثيوس: ابن عربي: حياته ومذهبه. ترجمة الدكتور بدوي.

●●●

المختار الثقفي

المختار بن أبي عبيد، من المبتدعة، وأصحابه يقال لهم **المختارية**، قال: يجوز البداء على الله. والبداء له معان: البداء في العلم، وهو أنه يظهر له خلاف ما علم. والبداء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك!

●●●

المدرسة الأثينية
L'École d'Athènes; The Athenian School

الاسم الذي عرفت به **أكاديمية أفلاطون** في الفترة التي تلت وفاة أفلوطين، وفلسفتها مزيج من فلسفات أفلاطون نفسه وفورفوريوس

وپامبليخوس، وكان بلوتارخ الأثينى (المتوفى ٤٣١) أول ممثليها، عارض الإسكندر الأفروديسى، وفسّر العقل الفعّال عند أرسطو بأنه الجزء الإلهى فى الروح الإنسانية وليس الله نفسه. وخلفه سيريانوس Syrianus الذى نصح بدراسة أرسطو قبل أفلاطون، ثم دومينوس Dominus اليهودي الذى غلبت عليه الاتجاهات الرياضية، وأبروقلس Proclus الذى طوّر نظرية الفيض عند أفلوطين، ولكنه لم يضع الشر فى المادة ونسبها إلى الروح. وكان تأثيره كبيراً على الفلسفات الاسكولائية والباطنية فى العصور الوسطى، مع أن فلسفته وكل فلسفة المدرسة الأثينية كانت وثنية وتقول بتعدّد الآلهة وتعادى المسيحية، إلا أن من يُدعى ديونيسيوس الأريوباغى، وكان تلميذاً لبولس الرسول، فسّر المسيحية على طريقة أبروقلوس، أو أنه دعا إلى الأفلاطونية المحدثة فى ثياب مسيحية. وخلف أبروقلوس مارينوس اليهودى. وكان آخر فلاسفة هذه المدرسة دمسقيوس، ولد سنة ٤٨٥، وعاصره بريسيانوس، وسمبليقوس، والأخير كان حلقة الاتصال بين مدرسة أثينا ومدرسة الإسكندرية. ولما حرّم جستنيان كل النشاط الفكرى الوثنى أغلقت مدرسة أثينا، وهاجر فلاسفتها إلى فارس فى عهد الملك قورش، ولكنهم سرعان ما عادوا بعد نحو سنتين.

●●●

المدرسة الاسكتلندية

The Scottish School

أسسها توماس ريد Reid في النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ويشتق اسمها من المنطقة الجغرافية التى ظهرت فيها «اسكتلنده»، ويطلق عليها كذلك اسم مدرسة الإدراك الفطرى Common Sense School، بحكم ما كانت تدعو إليه ، وبتأثير معارضتها لمدرسة الفكر التجريبى التى كان يمثلها باركلى وهيوم. وهى أول مدرسة حقيقية للتعليم الفلسفى فى التاريخ البريطانى، باستثناء مدرسة كيمبردج الأفلاطونية، واشتهر من أتباعها دوجالد ستيوارت، ويعدّ أقدر تلاميذ ريد الأوائل، وتوماس براون خليفته فى إدنبره، والسير چيمس ماكنتوش: صاحب كتاب «بحث فى تقدّم الفلسفة الأخلاقية»، ووليام هاملتون: الذى جدّد شعار الفلسفة الاسكتلندية، وچيمس ماكوش: الذى نقلها إلى أمريكا، وهنرى كالدروود، وچون فيتش، وكانا آخر ممثليها. وحلّت الكنطية والهيجلية المحدثتان محلها، على أنه من الممكن العثور على بعض آثارها فى الواقعية المحدثة عند ولسون، وستاوت، ومور، وليرد، وچود Joad، وغيرهم. (أنظر كذلك الفطرة).

●●●

مراجع

- Grave, S.A.: The Scottish Philosophy of Common Sense.

●●●

مدرسة الإسكندرية
L'École d'Alexandrie;
The Alexandrian School

تميزت بهذا الإسم الدراسات **الأفلاطونية** التى كانت تروج لها مجموعة الفلاسفة الذين عاشوا فى الإسكندرية فى الفترة من منتصف القرن الرابع حتى سقوط المدينة فى أيدى العرب سنة ٦٤٢م، وهى دراسات **لغتها اليونانية واللاتينية**، وترتبط بتعاليم مدرسة اثينا، فكان معلموها إما يتلقون العلم فى اثينا اولاً، او قد يصبحون معلمين مباشرة من غير ان يوفَدوا إلى اثينا. ومن الأولين **هيروكليس، وهيرمياس، وأمونيوس هيرميون**. ومن الآخرين **أمونيوس**. ومع ذلك فقد فهمتْ كلٌ من مدرستى اثينا والإسكندرية الافلاطونية بطريقة تختلف عن الاخرى، فبينما شاع الجو الدينى فى أثينا، وانتشرت بها الصوفية، وذاع التامل والنُسك، كانت الإسكندرية معقل الاتجاهات الوثنية، ولّما ارتفعت بها النغمة الدينية لم تكن سوى العبرانية عى يد **فيلون اليهودى** فى القرن الاول قبل الميلادى. وامتزجت فيها الافلاطوية بالرواقية فى تاويل التوراة. وأفادت المسيحية من هذه الافلاطوية الرواقية، وتأثر بها **أوريجنيس**، **وكليمنت**، وفسّر فلاسفتها الأفلاطونية تفسيراً اعجب المسيحيين.

●●●

مراجع

- Saffrey, H.D.: L'École d'Alexandrie au VIe siècle. Revue des études greques, vol.67.on Johannes Philoponus.



المدرسة الإيلية L'École D'Éleé;
The Eleatics

نسبةً إلى **إيليا Elea** إحدى مدن ايونية بجونبى إيطاليا، وهى المدرسة التى تزعّمها **بارمنيدس الإيلى، وزينون الإيلى** من مدارس الفكر اليونانى، وتعلّم بها **ميليسوس الساموسى** واعتنق مبادئها.

ويعتقد الإيليون: ان العالم موجود، واحد، له طبيعة واحدة لا تتغير، ولذلك فهو ثابت، وساكن. وهو وإن كان كذلك فى العقل إلا إنه كثيرٌ فى الحسّ. ولذلك اعتبر افلاطون إكسانوفان إيليّاً للتشابه بين إلهه الواحد والوجود الإيلى الواحد.

وعرف الإسلاميون **إكسانوفان** تحت اسم إكسنوفانس، **وميليسوس** باسم مالسس. وذكر الشهرستانى اسم زينون الإيلى باسم **زينون الأكبر**، وكان زينون يُدعَى كذلك. ومع ان

الشهرستانى نسب إلى زينون أقوالاً ليست له، إلا أنه والمقدسى والشهرزورى والمبشّر بن فاتك ويحى بن عدى تناولوا فلسفة المدرسة الإيلية بالشرح والنقد، ولكنهم فى كثير من الأحوال خلطوها بالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثتين.

●●●

مراجع

- Raven, J.E.: Pythagoreans and Eleatics.

●●●

المدرسة الأيونية L'École Ionienne; Ionic School

هى نفسها مدرسة ملَطْية (أنظر مدرسة ملطية)، وتعرف بهذا الاسم بالنظر إلى أن كل فلاسفتها كانوا أيونيين وليسوا إغريقاً. وليس العرق وحده هو الذى يجمعهم، ولكنهم اجتمعوا على نزعة مادية بعكس المدرسة الفيثاغورية الإغريقية التى كانت تجريدية. وأما تسمية المدرسة بمدرسة ملطية فذلك لأنهم عاشوا بملطية، واختلط فكرهم من ثم بالفكر الآسيوى، بالنظر إلى تواجد ملطية فى آسيا الصغرى. وكان ازدهار الفكر الأيونى فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. واشتهر من فلاسفتهم : طاليس، وهيراقليطس، وأنكسمانس، وأنكسمندر، وأنكساغوراس وديوجينيس الأبولونى، وأرخلاوس، وهيبو. وطاليس هو أول فيلسوف أوروبى على الإطلاق، ولقد ردّ الموجودات إلى أصل الماء، فمن الماء كان كل شىء حىّ، ولذلك فهو يجعل للماء نَفْساً. وأنكسمانس جعل الهواء هو العنصر الأول، ونبّه إلى ما يعتور الأشياء من تغيرات بتأثير الحرارة والبرودة. وهيراقليطس هو قمة الفكر الأيونى، وهو القائل بالصيرورة. ورغم أن المدرسة الأيونية كانت أقدم مدرسة فلسفة يونانية، إلا أن فلاسفتها قالوا بالتطوّر وكانوا تجريبيين، ووجّهوا التفلسف إلى العالم المحسوس، وجعلوا المبدأ فى الوجود المادى الجسمى، ويقابل اللاوجود، ولهذا السبب يطلق على هيراقليطس اسم : صاحب التأمل الميتافيزيقى، والأب الشرعى للتفكير العلمى. (أنظر مدرسة ملطية).



مدرسة سان ڤكتور

L'École de Saint-Victor; School of Saint Victor

مدرسة أوغسطينية أنشئت عام ١١١٨م، فى سان ڤكتور بباريس، وأقامها وليام شامبو اللاهوتى والمنطيق، واشتهرت فى القرن الثانى عشر وأوائل الثالث عشر بتعليمها اللاهوتى المحافظ، واشتهر من فلاسفتها هيو Hugh (توفى ١١٤١م)، وريشارد (توفى ١١٧٣)، وكان اهتمامها كذلك بتعاليم المدارس البارسية الأخرى، وجمعت بين الفلسفة المدرسية

والتصوف، وكان لها أبعد الأثر في تطور الفلسفة واللاهوت في القرن الثاني عشر.



مراجع

- Dictionnaire de théologie catholique. vol. v11.



مدرسة شارتر

L'École de Chartres; School of Chartres

مدرسة كاتدرائية وجدت في شارتر بفرنسا في بواكير القرن السادس، ولكنها لم تشتهر إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وبلغت أوج شهرتها بتعاليم الأخوين **برنارد وثيودوريك التييري** الشارتريين. وكان شارتريو تلك الأيام محبين للإنسانيات وللأدب والفلسفة القديمة. وكانت المدرسة مركزاً **للأفلاطونية اللاتينية** في أوائل القرن الحادي عشر. وعرفوا أفلاطون من ترجمة خلقيديوس لتيماوس وشرحه، ومن خلال ماكروبيوس وسنيكا وبويس. وحاولوا مزاوجة أرسطو وأفلاطون، والجمع بين الإيمان والتفلسف. ويتابع برنار أفلاطون في القول بالنفس الكلية، ويرجع الموجودات إلى الله، والمادة خلقها الله، والمُثل الأزلية على مثالها خلق الله صوراً المحدث بالمادة. وشرح **التييري** سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة : الصانع، والمُثل، والنفس الكلية، والعناصر، ويُرجع كلاً من هذه المعاني إلى علّة من العلل الأربع عند أرسطو. ولم يكن لمدرسة شارتر مثال في المعرفة الكلاسيكية والهيومانية والأفلاطونية، ولم تنافسها إلا باريس. وعندما بدأ نجمها بأفل في منتصف القرن الثاني عشر، كانت ما تزال لها آثار امتدت حتى القرن الثالث عشر في كتابات الفلسفة الطبيعية ومصنفات **نيقولا الكوسي**.



مراجع

- Clerval, A.: Les Écoles de Chartres au moyen âge.



المدرسة القورينائية

L'École de Cyrène; I Cirenaici; Cyrenaics

نسبة إلى بلدة **قورينا Cyrene** من أعمال ليبيا حيث أسس **أرستبوس** تلميذ **سقراط** مدرسةً تعلّم اللذة، وخلفته عليها ابنته، ثم ولدها **أرستبوس الصغير**، وكنيته « **تعليم أمه mother - taught** ». وكان رواجها في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد. ومن أبرز فلاسفتها **هيجيسياس**، **وأنيكيريس**، **وثيودورس**. وكان القورينائيون دعاة أخلاق، ولذلك لم يبحثوا في الطبيعة والرياضيات، وقالوا إن **اللذة** وراء سلوك كل الكائنات، وان الإنسان

ليس استثناءً، وأن المعرفة مصدرها الحواس، وأن المذاق الحلو أو المر، والإحساس البارد أو الحار، حقيقة، ولكن تستحيل معرفة ما إذا كان العسل نفسه حلواً أو أن الثلج بارد، ومن ثم كان الحكم على الأشياء وتحصيل العلم بها وهماً. والإحساسات كلها إما مؤلمة ومنفرة، وإما لذيذة وجذّابة. واللذة إحساس موجب وليست مجرد غياب الألم، وإحساس حاضر وليست ذكرى ماضية ولا توقعاً فى المستقبل. والقوريناني يعيش للذة اللحظة، واللذة البدنية عنده أفضل من العقلية لأنها أقوى، والإنسان الكيِّس هو الذى يختار الأفضل، ولكن الثروة والترف ليسا غاية فى ذاتهما، وربما كان من الأفضل النوم على حصير والبال مرتاح، على الجاه والسلطان والهموم تأكلك. والعبرة فى الأفعال بنتائجها. والإنسان سيد الملذات وليس العكس. ومن الواضح أن القوريناثيين كانوا عكس **الكلبيين** الزاهدين، وأن أرستبوس، على عكس أنتستانس، فسّر ضبط النفس الذى قال به المعلم سقراط، على أنه التحكم فى الأفعال وتوجيهها وفق ما يخدم الفرد وليس أن تزهد فى كل شيء. ومع ذلك فقد قال **هيجيسياس** إن آلام الحياة تفوق لذاتها، وأن السعادة لذلك مستحيلة، وطلب اللذة تناقُض طالما أنها لا تُخلف إلا الألم، والحكمة اتقاء الألم، ولا سبيل لذلك إلا بالامتناع عن اللذة، وحياة بلا لذة هى الموت، وهو ينصح بالموت تخلصاً من آلام الحياة، وبالانتحار كسبيل إلى الموت. وكان كلامه مقنعاً للبعض حتى كثر عدد المنتحرين! واضطر الملك بطليموس الأول إلى إغلاق المدرسة.

●●●

مراجع

- G. Giannantori: I Cirenaici.

●●●

المدرسة الكلبية ;Zynismus
L'École de Cyniques; The Cynics

نسبة إلى **ديوجين السينوبى Diogenes of Sinope**، وكنيته «**الكلب**»، ربما لأنه كان كثيراً ما يضرب الأمثال بالحيوانات واخصّها الكلب، وربما لأنه كان حاضر البديهة، لاذع النكتة، حاد اللسان. وكان لا يخشى أحداً، ولا يعرف الذوق، ولا الأصول المرعية، فشبّهوه بالكلب، لأن أقواله كانت كالنباح. ورغم أن **ديوجين** هو **كبير الكلبيين arch - cynic**، إلا أن الكلبية، فيما يقال، ترجع إلى تعاليم **أنتستانس Anti-sthenes** تلميذ سقراط، ربما لأن ديوجين تأثر **بأنتستانس**، وربما لأن الكلبيين ينسبون أنفسهم إليه. وتتشابه على أى حال تعاليم أنتستانس وديوجين وسقراط، وتجتمع كلها حول فكرة أن السعادة تقوم على **الفضيلة الخلقية**، وأن الفضيلة الخلقية محورها **ضبط النفس**، وأن ضبط النفس يقتضى الزهد **والاكتفاء الذاتى autar-keia**. وكان الكلبيون يحتقرون المال، وكثيراً ما لجأ ديوجين إلى تزييف العُملة كى ينخفض قدرها، ويزهد الناس فى اقتنائها واكتناز المال، حتى أن الكلبى ليعيش على الفتات ويكاد يسير عرياناً.

وهو مطالب دائماً بتدريب جسمه باستمرار على المشاق **askesis**، ومغالبة الهوى ومجاهدة النفس **ponos**، وبذلك يحرر نفسه ويسودها ويؤهلها لوعظ الناس، فهو « الباحث عن الله، وهو رسوله »، ويضرب المَثل للناس كي يقتفوا أثره، ويفعلوا فعله، وهو « الكلب الحارس » على الفضيلة. وهو النبّاح الذى يطرد الأوهام، والجرّاح الذى يزيل بمبضعه الزيغ من عقول الناس. ولباس الكلبى عباءة فوق الجسد، وجراب فوق الظهر، وعصا فى اليد. واشتهرت الكلبية فى القرن الثالث قبل الميلادى، وراجت فى القرن الثانى قبل الميلاد. وكان لها أكبر الأثر على تطور الرواقية، وخاصة عند زينون وإبكتيتيس.

●●●

مراجع

- D.R. Dudley : A History of Cynicism.

●●●

مدرسة ملَطية

L'École de Milet; The Milesian School

من المدارس قبل السقراطية، وبها يبدأ التفلسف اليونانى تاريخياً، وقبل فلاسفة ملَطية لم يكن يوجد تراث فلسفى ولا فلاسفة يُرجَع إليهم، وبهم دخلت الفلسفة اليونانية دور النشوء، وقبلهم كان الفكر اليونانى خليطاً من المعتقدات والأساطير والمعارف التى يمتزج فيها الفكر اليونانى بالفكر الشرقى وخاصةً المصرى والبابلى. وتُنسَب المدرسة إلى **ملطية**، وكانت مركزاً للإغريق الايونيين على الساحل الآسيوى. وازدهرت فى القرن السادس قبل الميلادى، وفلاسفتها ثلاثة هم **طاليس Thales**، **وأنكسمندريس Aneximander**، **وأنكسمانس Anaximenes**. وتبدأ الفلسفة اليونانية بطاليس، وبفضل الثلاثة توجه التفلسف إلى العالَم المحسوس يحاول التعرّف عليه بالملاحظة والاستدلال، ويصنع نظرية لأصل الكون تردّ صور الوجود إلى مبدأ واحد مادى، وتقول بالتطور. (أنظر طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس).



مراجع

- Guthrie, W.K.C.: A History of Greek Philosophy. Vol. 1.



المدرسة الميغارية

Megariker; L'École de Mégar; The Megarians

أسّسها **إقليدس الميغارى**، وهو من صغار السقراطيين، ببلدة ميغارا **Megara**، على مسيرة يوم من أثينا، وراجت تعاليمها فى أواخر القرن الخامس حتى أوائل الثالث قبل الميلادى، وتأثرت بسقراط والإيليين، وأنجبت نقاداً لأفلاطون وأرسطو، وكان لها تأثيرها على الرواقية فى

أوائلها، واشتهرت بأغاليطها المنطقية، وخاصةً عند **أبوليدس Eublides** الذى خلف إقليدس، وأشهر دعاباته «إذا قلت إنى أكذب، فهل أقول الحقيقة؟»، بقصد معارضة منطق أرسطو، وخاصة مبدأ عدم التناقض، الذى يقضى بأن المسألة الواحدة تحتمل الإيجاب والسلب فى نفس الوقت.

ومن فلاسفتها **بريسون، وستلبون، وديودوروس كرونس، وكليناخوس، وبانشويدس**. ولم يبق من مؤلفات الميغاريين شيء، وما نعرفه عنهم مبعثر فى كتب الأولين.



مراجع

- K. von Fritz : Megariker.

●●●

مدرسة ألينْ يانغ

L'École de Yin Yang; Yin Yang School

مدرسة صينية قديمة، تقوم على مبدأين كونيين، الأول : **ألين** سالب، سلبى، مستكين، والثانى : **اليانغ**، إيجابى فعّال، قوى، ومن تفاعل المبدأين تتولد الأشياء. ويقوم إلى جوار المبدأين خمسة **عناصر wu-hsing** هى : المعادن، والخشب، والماء، والنار، والتراب، وهى التى تتحول إلى بعضها البعض. ولا نعرف متى

ظهرت هذه المدرسة، ولا ممثليها الأوائل، وكان الين واليانغ منفصلين، والمظنون أن تسو بن (٣٠٥ - ٢٤٠ ق.م) هو الذى طرح فكرة تفاعلهما تفاعلاً تركيبياً يحدث الانسجام الذى مضمونه التوتر، وينشد الاتحاد القائم على التباين، بحيث يستحيل الوجود إلى عملية دينامية من الصيرورة، وفق قوانين وأنماط محددة. وقامت تعاليم مدرسة ألين يانغ الاخلاقية والاجتماعية على هذا الاساس الكونى، وكانت لها ردود فعل بارزة على أخص خصائص الحياة الصينية.



مراجع

- Waley, Arthur : The Ways of Thought in Ancient China.



مذهب الإرادة

Voluntarismus; Volontarismo; Volontarisme; Voluntarism

النظرية التى تغلّب الإرادة، أو ما تسميه الفلسفات القديمة الهوى، أو العاطفة، أو الرغبة، أو النزوع الطبيعى، على العقل. ومذهب الإرادة قد يكون سيكولوجياً **psychological voluntarism**، أو أخلاقياً **ethical voluntarism**، أو لاهوتياً **theological voluntarism**، أو ميتافيزيقياً **mrtaphysical voluntarism**. وتصور الإرادة السيكولوجية الناس بوصفهم

كائنات تريد غايات وأهدافاً معينة، وتوظّف العقل فى خدمة الإرادة لتحقيقها. ولعل أبرز ممثلى هذا الاتجاه هما: هوبز وهيوم، فهوبز مثلاً يعتقد أن كل السلوك البشرى الإرادى ما هو إلا استجابة لرغباتنا سواء بالإقبال أو بالنفور، بعكس المذهب العقلانى الذى يقول بأن الناس ترسم الغايات بعقولها ثم تُوجِد إراداتها للعمل على تحقيقها، كما هو عند أفلاطون. ولكن النظريات الإرادية لا ترى هذا الرأى، وتذهب إلى أن الغايات لا تصبح كذلك إلا لأننا أردناها، ويعبر عن ذلك فشته بقوله المشهور «إن الكائن الحر يريد لأنه يريد، وإن إرادة الشىء هى نفسها المبرر الأخير لنفسها». ويترتب على ذلك أن الشىء يكون خيّراً إذا كان مَعقِد رغباتنا كما يقول هوبز، وأنه يكون شراً بمقدار ما ننفر منه، وبذلك يكون الخير والشر تابعين لرغباتنا التى تختلف بطبيعة الحال باختلاف الناس، ومن ثم يكون السلوك الحكيم هو السلوك العملى المتأنّى الذى يُحسن اختيار الوسائل المؤدية لتحقيق الرغبات، وفى ذلك يقول بروتاجوراس قولته المشهورة: «الإنسان مقياس كل شىء»، ويقول وليام جيمس: «إن الأشياء خيّرة طالما هى مطلوبة، والفعل الخلقى هو الذى يحقق أكبر قدر من المطالب مهما كانت طبيعتها بأقل التكلفة».

ومثلما قامت نظريات تغلّب الإرادة البشرية على العقل، قامت كذلك نظريات تغلّب الإرادة الإلهية على العقل الإلهى والعقل البشرى، ولعل أكثرها تطرفاً مذهب الإرادة الإلهية عند بطرس دميان (١٠٠٧ - ١٠٧٢)، وهو يقول بعدم جدوى العقل والجدل فى مسائل الدين، لسبب بسيط هو: «أن قوانين المنطق نفسها ليست صحيحة إلا لأن الله قد أرادها كذلك». ورفض كيركجارد أن يجعل للعقل أى مكان فى الحياة الدينية. وبرّر وليام جيمس ذلك بقوله: «إن الإنسان يريد الاعتقاد عندما يعوزه الدليل العقلى». وعبّر أنسلم عن هذه الفكرة بقوله: «credo ut intelligam»، أى: إنى أعتقد حتى أفهم». وقال وليام الأوكامى إن الله قد حرّم بعض الأشياء وحلّل البعض، لا لأنه رآها خيراً أو شراً، بل لأنه قد حرّم هذه وحلّل تلك فصارت هذه حراماً وتلك حلالاً. أى أن المسألة مسألة إرادة لا غير: هكذا يريد الله.

ويذهب فلاسفة مثل فشته، وبرجسون، وشوبنهاور، إلى القول بأن الإرادة هى العلّة الأولى، وأن عالم الظواهر تعبير عنها. ويصف شوبنهاور الإرادة بأنها قوة عمياء لا حدود لها، وأنها الخالق الذى لا ينضب معينه. وقال عن الشهوة الجنسية أنها مظهر لإرادة الحياة بدون هدف. وقال عن الوازع الدينى فى كل الثقافات بأنه مظهر لإرادة الحياة وللتواجد للأبد. وعند شوبنهاور تتكشف الإرادة فى الطبيعة باستيلاد مخلوقات وتحولها بطريقة لا تحيد عنها عبر أطوار، وبرغم كل العقبات، طبقاً لما أريد لها بالمعنى الميتافيزيقى، دون هدف أو غاية عاقلة سوى أن تريد الحياة، وفسّر قوله أن الناس أحرار، بمعنى أن كل إنسان هو التعبير الحر للإرادة تعبير

غير مقيّد ، ومن ثم فهو يمارس شخصيته، ويسلك في الحياة، ويسير إلى مصيره بملء حريته، داخل الإطار الذى أريد له.

وعُرف أصحاب مذهب الإرادة في الإسلام باسم القدريين، أو أن الأصح إن نقول القُدريين، من القُدرة، بمعنى أن أفعال الإنسان منسوبة إليه وليس إلى الله، بحيث يصير خالقاً لأفعاله بالاستقلال، ونقيضهم الجبرية. وكان الحسن البصرى ينادى بأن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالى «ليس بظلّام للعبيد». وتُجمع كل كتب العقائد على أن معبد الجهنى كان أول من تكلّم في القدر، بمعنى حرية الإرادة، عند المسلمين. وكان معبد تلميذ أبي ذرّ الغفارى، ونادى بنظريتى العدل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واشتهر غيلان بن مسلم الدمشقى برسالته إلى عمر بن عبد العزيز، وكان غيلان فيها ينادى بأن الإرادة الإنسانية حرة، ومن ثم فالإنسان مسئولٌ عن أعماله، ولذلك أنكر على ملوك بنى أمية ظلمهم للناس باسم العدل الإلهى. وقد استشهد معبد الجهنى وغيلان بن مسلم، كما استشهد عمرو بن المقصوص وكان معلماً لمعاوية وداعيةً إلى مذهب القُدرية، وعاقبه بنو أمية على قوله بالقدر بدفنه حياً.

●●●

مراجع

- Hobbes: Leviathan.
- Hume, David : Treatise of Human Nature.
- Schopenhauer: The Will to Live.
- Fichte: The Vocation of Man.

●●●

المذهب الإلحادى (الزندقة) Ateismo; Atheismus; Athéisme; Atheism

وجهة النظر التى تنكر وجود الله والبعث والحساب والخلود، وتقول بإمكان وجود أخلاق بدون أساس دينى. والملحد **atheist** هو الشخص الذى لا يرى فى عبارة «اللاموجود» أى معنى، ويقول إن لفظة الله بلا مدلول. وهو غير اللاأدرى **agnostic** الذى يزعم بأن إثبات وجود الله أو إنكاره شيء مستحيل. وكان توماس هنرى هكسلى، وليزلى ستيفن، وكلارنس دارو، لا ادريين، بينما كان هولباخ، وبوخنر، وفيورباخ، وماركس، وشوبنهاور، ونيتشه، وسارتر، ملحدين، بعكس أوغسطين، والأكوينى، ولوك، وباركلى، ووليام بيلى، ومانسل، وجون ستيوارت مل، ووليام جيمس، الذين كانوا من المؤمنين. والملحدون فى الإسلام كُثُر، مثل: أبو على سعيد، وأبو على رجاء، وأبو يحى. وكان يقال للملحد زنديق. ويذهب طه حسين وعبد الرحمن بدوى إلى الربط بين الزندقة والشعوبية، فالزنادقة فى الإسلام لم يكونوا عرباً، مثل: صالح بن عبد القدوس، وأبان بن عبد الحميد اللاحقى، وابن المقفّع، والراوندى أشهر الملاحدة فى الإسلام.

ولما انتشر الإلحاد فى خلافة المهدى العباسى أمر عامله عبد الجبار المحتسب - ويلقبه الأصفهانى بلقب «صاحب الزنادقة» - بملاحقة هؤلاء الضالين سنة ١٦٣هـ، وكان يخيّرهم بين الرجوع إلى الإسلام أو القتل. ويحتج الملاحدة على إنكارهم لوجود الله، بأن فكرة الله الخالق الكامل تتناقض مع ما أثبته العلم من أن المادة التى خُلق منها العالَم قديمة، وأنه لم يحدث أن كان هناك عدم فى يوم من الأيام ليخلق الله منه المادة، وأن المادة كما يقضى بذلك العلم لا تفنَى، ولا تنقص، ولا تزيد. ويصفون العالم بالنقص، ويقولون إن الطبيعة تقوم على الإسراف فى الخلق، وأن تطورها يقوم على مبدأ المحاولة والخطأ، وهو ما لا يتفق مع الزعم بأن العالم من فعل الله، حيث ان الله كامل وأفعاله لذلك لابد أن تأتى كاملة. وفى ذلك يقول رسل : «لو أنى مُنحت قوة مطلقة وملايين السنين لأجّرب، لما كان لى أن أفاخر بأن هذا الإنسان هو النتيجة النهائية لجهودى» («الدين والعلم ص ٢٢٢»). ويتساءل غيره: «أفما كان أحرى بالله لو كان موجوداً أن يزودنا بدليل أوضح على وجوده؟». ويعجب نيتشه أن يكون الله خيراً مطلقاً، وأن يملك الحقيقة، ومع ذلك ضن بها على خلْقه ويتركهم يقاسون ويتعذبون من أجل بلوغها!! وإذن كما يقول برادلو : «لو كان الله موجوداً، فما كان أيسر عليه أن يقنعنا بوجوده؟ وإذن لَمَا اختلف الناس بشأنه وكفْروا به؟». غير أن أقوى الدفوع التى يقدمها الملاحدة هو احتجاجهم بمسألة الشر، فطالما أن كل شيء ممكن مع الله، فلماذا لم يخلق العالم خالٍ من الشرور والآفات والآلام والمظالم والجنون؟ وعلى العموم فإن الملاحدة أو الزنادقة يعيبهم مزاعمهم المريضة وقطعيتهم واتجاههم السلبى. ولم يوجد الإلحاد بشكل نسقى، ويربطه الملاحدة بقضية التطوير الاجتماعى والتحرر السياسى كما فى الماركسية مثلاً. وتزعم الماركسية أن الإلحاد كمذهب لعب دوراً تاريخياً ضد الإقطاع، وسهّل عملية القضاء عليه، غير أنه كان بورجوازياً وذا طابع تنويرى ولم يخاطب الشعب، ولكنه مع الماركسية يكتسب صورة أكثر تماسكاً، ويتخذ أساساً له المادية الجدلية والتاريخية، وبذلك تصبح له صورة نضالية ويتوجه بالنقد الشامل للدين، ومع ذلك يستحايل القضاء على الدين إلا فى ظل التربية الشيوعية التى تزود الأفراد بنظرات علمية وإلحادية عن العالم. ويرى علماء النفس أن الإلحاد مع ذلك له أسبابه النفسية فى شخصية الملحد، وأن الإيمان صنو التكامل فى الشخصية، على عكس الإلحاد الذى يقوم على السلب أو النقص فى الشخصية، أو فى التكوين التربوى والذهنى للملحد، ويرتبط بالتمرد الاجتماعى والعائلى للشخصية. وقانا الله شر ذلك جميعا!



مراجع

- Holbach : The System of Nature.
- Shelley : The Necessity of Atheism and

a Refutation of Deism.

- William James : The Will to Believe .



مذهب التطور الفجائى

Emergent Evolutionism

قال به لأول مرة لويد مورجان، ويفسّر التطور: ١ - بالنشوء الفجائى أو الانبثاقى emergence لتعديلات تطرأ على الكائنات الحية من شأنها أن تلائمها لظروفها؛ ٢ - وبأن الحياة مراتب مرحلية، أو أطباق، تخرج الواحدة من الأخرى وتعقبها، فالكائنات الحية مرتبةٌ نشأت من آلاف الملايين من السنين من مرتبةٍ أخرى فسيوكيميائية غير حيّة. وكل مرتبة سابقة تحتوى فى داخلها على إمكانيات المرتبة اللاحقة عليها. وتعلو المراتب على بعضها البعض، وتعتمد الأعلى على الأدنى. ويختلف فلاسفة هذا المذهب حول عدد هذه المراتب، فلويد مورجان يجعلها أربع مراتب من الأحداث النفسفيزيائية يصفها بأنهم مقولات ميتافيزيقية، هى : الحياة، والعقل، والروح، أو الله؛ وصاموييل الكسندر يجعلها خمساً هى : المكان، والزمان، والمادة، والحياة، والعقل أو الله؛ وبول أوبنهايم وهيلارى بونتام يجعلانها ستاً، يصفانها بأنها مقولات لاميتافيزيقية، وهى : العناصر، والذرات، والجزيئات، والخلايا، والكائنات متعددة الخلايا، والمجموعات الاجتماعية؛ ٣ - وكل نشوء أصيل هو إضافة جديدة للعالم، بمعنى أنه ليس مجرد إعادة لتنظيم ما كان موجوداً من عناصر، رغم أن مثل هذه الإعادة قد تكون أحد العناصر الحاسمة فى إحداث التجديد، وأن هذه السمة الجديدة سمة كيفية وليست كمية، بمعنى أنها من الممكن التنبؤ بها. واستخدم بيرس وبرجسون وشيللر «الجديد» بمعنى أن حدوثه غير مفهوم ولا سبيل إلى تقبّله إلا بنوع من التسليم الدينى كما يقول لويد مورجان وصامويل ألكسندر .

●●●

مراجع

- Morgan, lloyd: Emergent Evolution.

●●●

المذهب التكاملى

Integrazionismo; Intégrationisme; Integrationism

نظرية الدكتور يوسف مراد، حيث يرى أن الوظائف الحيوية فى الكائن تعمل فى تعاون وتعارض فيما بينها وفق صورة كلية واحدة، بمعنى أنها وظائف متكاملة رغم تعارضها، وأن هذا التكامل ليس فقط فى الكائن الحى الواحد، ولكنه قانون المجتمعات، وأنه تكامل يطور الكائن ويرتقى به نحو صورته المثلى، ولذلك فالبحث فى الحياة يكون من خلال تطورها وحركتها، وليس هذا التطور مطرداً فى خط مستقيم كالحركة الميكانيكية، ولا هو حركة دائرية تعود بالمتحرك إلى نقطة البداية، ولكنه حركة دائرية لولبية، تتقدم وترتقى خلال فترات من التراجع والكمون، مع الأزدياد فى

العقد في التعقّد والثراء. وسر الوجود كفاح متواصل بين المتناقضات، وبين الحياة والموت، وبين الوجود والعدم، وبين الوحدة والكثيرة، وبين الإيجاب والسلب، في حركة لولبية.



المذهب الحسّي

Sensualismo; Sensualismus; Senstionalisme; Sensationalism

المذهب الذي يجعل الإحساس مصدراً وحيداً للمعرفة، وكانت نشأته في القرن التاسع عشر كنتيجة للتطورات الفلسفية التي استحدثها التجريبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإن كان من الممكن دراسته ابتداءً من الفلاسفة قبل سقراط، إلا أن أبطاله الحقيقيين كانوا **هارتلي وجيمس مل وكوندياك**. وقد تناول هارتلي المذهب من ناحيته الفسيولوجية فردّ الأفكار إلى الأحاسيس، ووصف الأحاسيس بأنها ذبذبات تستحدثها المثيرات الخارجية في المخ. وقال عن الأفكار البسيطة أنها نسخ من الأحاسيس، وأنها تترابط معاً طبقاً لمبادىء معينة فتكون الأفكار المركّبة. ويذكرنا تفسيره الميكانيكي **بهوبز ونيوتن**، كما يذكرنا قوله بالترابط بين الأفكار **بلوك**، ويذكرنا قوله بأن الأفكار البسيطة نسخ من الأحاسيس **بهيوم**. وكان تناول مل للمذهب من ناحيته النفسية، فقال عن الأشياء في العالم الخارجي أنها حزم أو مجموعات من الأحاسيس، وأن معظم ما نعتقده فيها يتوقف على المشاهدة وأحاسيس اللون التي تترابط بالصفات الأخرى التي ننسبها إليها. وقال **كوندياك** إن الإنسان تجارب، وأنه لا يدرك إلا ما يجري في نفسه من أفكار عن هذه التجارب. وفي القرن العشرين وجّه ماخ الاهتمام إلى الناحية الفيزيقية للمذهب، فقال إن العالم هو أحاسيسنا التي نستشعرها ونحن نتفاعل به ونتحرك فيه، وأن المعرفة العلمية مصدرها الأول الأحاسيس التي يمكن الاستيثاق منها مباشرة بالتجربة الحسية، وبذلك جعل مهمة العلم الوصف وليس التفسير.



مراجع

- Boring. E.G.: Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology.



مذهب الحلول

Immanentismo; Immanentismus; Immanentisme; Immanentism

أقدم المذاهب الفلسفية، فهو مضمون **الأرواحية، والطموطمية**، والديانات الباطنية، والغنوصية، والديانات المصرية، والهندية، وهو المذهب القائل بأن الله حالّ في الكون أو في الإنسان. وكان **طاليس** أقدم من قال من الفلاسفة بالحلول، وأن العالم حافل بالآلهة، ويقصد أن الله منبثٌ في العالم، وأنه في المادة

الحية. واطلق أنكسيمندريس على هذه المادة اسم اللامتناهي، ووصفها هرقليطس بانها المبدأ الاول واصل كل المخلوقات. وجعل أكسانوفان الاشياء عالماً واحداً دعاه الله. وقال الرواقيون إن المبدأ الاول أو الله ينفذ في كل العالم. ولم يكن اللامتناهي عند سبينوزا إلهاً متشخصاً، لكنه الطبيعة الطابعة والمطبوعة، فهو والوجود واحد.

وانتشرت الحلولية لدى المسلمين، ووفدت من اليهودية، والمسيحية، والحشوية، والديانات الباطنية وخاصةً ديانات الهند. وكان داعية الحلول الاول الحلاّج (المقتول سنة ٣٠٩هـ)، وهو القائل:

أنا من أهوى، ومَن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

معتبراً الناسوت صورة اللاهوت، وهو قول يقرب من قول المسيح «من رآني فقد رأى الربّ». ويفترق الحلاّج عن ابن عربي (المتوفى ٦٣٨هـ)، لان ابن عربي قال بوحدة الوجود، بمعنى أن الوجود كله واحد، وأن ذات الله هي كل ما هو موجود، والله هو عين مخلوقاته وموجود فيها بذاته. اما الحلاّج فوحدته بالله وحدة شهود لا وحدة وجود، يعني أن الله تعالى يشهده في نفسه ويحل فيه على المجاز وليس على الحقيقة.

وكانت نظريته مثاراً لنظرية الصوفية في النور المحمدي، وفيها يظهر التأثير المسيحي الحلولي واضحاً، حيث تزعم النظرية أن الرسول قد اجتمع فيه روحان، روح إلهية قديمة لا يجرى عليها احكام الفناء والتغيير، وروح بشرية حادثة تجرى عليها أحكام الكون والفساد. وكانت الحلمانية (نسبة إلى أبي حلمان الدمشقي) تقول بحلول الله في كل إنسان حسن السمت. وكان اتباعها إذا رأوا شخصاً حسناً سجدوا له متوهمين أن الله حلّ فيه. وكانوا يستدلون على جواز حلول الله في الاجساد بقوله تعالى للملائكة في آدم «**فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**»(الحجرات ٢٩). وعَذَر السالمية (نسبةً إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى سنة ٢٩٧هـ) الحلاّج لانه قال بالحلول. وقالت الكرامية (نسبةً إلى محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥هـ) أن الوجود جسمٌ واحد هو الله، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض. ومن الطوائف الإسلامي المعاصرة التي تقول بالحلول العلويون، ويدّعون الوهية عليّ بن أبي طالب، والدروز ويعتقدون أن الحاكم بأمر الله الفاطمي (المقتول سنة ٤١١هـ) هو الصورة الناسوتية للالوهية! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!!

●●●

المذهب الحيوى

Vitalismo; Vitalismus; Vitalisme; Vitalism

اتجاه مثالى فى علم الحياة يُرجع العمليات الحيوية فى الكائنات الحية إلى عوامل لامادية يطلق عليها البعض اسم **قوى الحياة life forces**، أو **الدوافع الفعّالة فى التكوين formulative impulses**، أو **السَّورة الحيوية élan vital**، أو **السوائل المولِّدة generative fluids**، او **الحرارة الحيوانية animal heat**، او **الكهرباء الحيوانية animal electricity**. ويرجع المذهب الحيوى إلى **أرسطو** حيث يعرّف فى كتابيه «عن الروح» و «عن توالد الحيوانات» القوة الحيوية التى تميز الكائنات الحية عن الأجسام غير الحية بأنها **النفس psyche**، أو **الروح soul**، ويطلق عليها اسم **الكمال** أو **الإنتلخيا entelechy**، ويصفها بأنها وحدة عضوية غرضية النشاط. وينعقد الإجماع بين القائلين بالمذهب الحيوى منذ ارسطو حتى الآن على وجود **«حياة life»**، أو **موجود حيوى vital entity** بكل كائن حى، يقول العامة عنها فى أحاديثهم اليومية أنها **مادة substance**، يتحدثون عنها باعتبارها مادة الحياة، مثلما يقولون إن فلاناً مات وصار جثة «بلا حياة» أو انه فَقَد «الحياة»، باعتبار أن الحياة سائل أو نفس أو دم نفقده فنموت. ولو طلبنا وصفاً لهذه الحياة فلن يكون اكثر من انها خاصة الأجسام الحية. ومذهب العامة والكثيرين من الفلاسفة هو **المذهب الحيوى البسيط naive vitalism**، غير أن التيار العلمى السائد بين علماء الحياة، والذى يسميه البعض باسم **المذهب الحيوى النقدى critical vitalism**، قد حاول عزل هذه «الحياة» والتجريب عليها. واشتهر من هؤلاء العلماء **وليام هارفى، وجورج شتال، وبوفون، وكاسبر فولف، وبلومينباخ، ولورينز أوكين، وفون باير**. وكان أبرزهم **هانز دريش**، وعرّف دريش المذهب الحيوى بأنه النظرية التى تقول باستقلال عمليات الحياة، وميّزه عن **مذهب شمول الحياة animism** (الاعتقاد بأن كل ما فى الكون له روح أو نفس)، ووصف هذه «الحياة» بأنها **موجود مادى substantial entity** أو **إنتلخيا entelechy**، واستخدم تعبير انتلخيا الأرسطى احتراماً لأستاذه ولكن ليس بنفس المعنى، فالإنتلخيا عنده قوة مستقلة، تشبه العقل ولكن لا مكان لها معين، وتتحكم فى مجرى العمليات العضوية، ويشبّهها بالفنان الذى يضفى الشكل على المادة مع تقيّده بإمكانيات هذه المادة وحدود الشكل الذى يترسمه. ولقد انتهت بحوث كل هؤلاء بالفشل فى توليد كائنات حية من أشكال غير حية، كما تأدّت بحوثهم، وخاصة بحوث دريش على الأجنة إلى إمكان تقسيم الخلايا البلاستولية وعزل نصفها، ومع ذلك فقد نما الجنين نمواً كاملاً برغم أنه كان من المفروض أن ينمو نصفه فقط، وكذلك البحوث فى الاستنساخ، الأمر الذى يؤكد لدى أصحاب المذهب الحيوى وجود قوة فى الجنين

تندفع إلى تحقيق هدف محدد قد وضع لها من قبل، الأمر الذى لا نملك حياله إلا أن نعزو هذه القوة إلى علل إلهية ! سبحانه !



مراجع

- Driesch, Hans : The History and Theory of Vitalism.

مذهب حيوية المادة

Ilozoismo; Hylozoismus; Hylozisme; Hylozoism

وجهة النظر التى تقول بأن الحياة من خصائص المادة، أنها لا توجد إلا فى المادة، وأنها تستمد منها، على عكس ما كان يقول به أفلاطون وباركلى من أن المادة عاطلة ولا تفعل بنفسها. ويردّ رالف كدويرث (١٦١٧ – ١٦٨٨) مذهب حيوية المادة إلى ستراتو رئيس مدرسة المشّائين (٢٨٧ – ٢٦٩ ق.م)، وكدويرث هو الذى أعطى الاسم للمذهب. ويختلف مذهب حيوية المادة عن مذهب شمول النفس **pan psychism; Panpsychismus; panpsychisme**، حيث أن الأخير لا يقتصر على القول بأن المادة حية، بل يزعم أن لكل كائن عضوى وغير عضوى نفساً أو نشاطاً نفسياً أو نشاطاً واعياً.

مراجع

- Ralf Cudworth : The True Intellectual System of the Universe.



مذهب الخلود

Immortalismus; Immortalita; Immortalité; Immortality

يذهب القائلون بالخلود ثلاثة مذاهب أساسية، فمذهب الخلود بالروح **immortal - soul doctrine** يقول : إن الإنسان مخلوق مركب من عنصرين، مادى هو الجسد، ولا مادى هو الروح، وأن الروح توجد فى الجسد فيما يشبه التقمّص أو الحلول، ومع أنها لامادية إلا أنها جوهر له كيانه المستقل، وكل شخص بما هو كذلك ليس جسماً ولكنه الروح التى هى حقيقته وجوهره؛ ومذهب المعاد **reconstitution doctrine** : يقول بالبعث بالجسد، وأن الصورة الإنسية لا تتم إلا بالجسد، وأن الإنسان وهذه حقيقته سيكون بعثه ومقامه فى الآخرة بالروح والجسد معاً كما كان فى الدنيا؛ ومذهب الإنسان الطيْف : يقول بطبيعتين للإنسان، واحدة مادية هى الجسد أو الإنسان كجسد، والأخرى أثيرية أو الإنسان كطيف، والأولى يصيبها الفساد فيموت الإنسان الجسد وينسلخ عنه الإنسان الطيف إنسلاخ الأفعى من جلدها.

ويسوق القائلون بالروح والخلود براهين على ما يذهبون إليه، فنحن حين نتكلم نستخدم

الكلمات، والمستخدِم خلاف الشيء الذى يستخدمه. ونحن نستخدم أيدينا وعيوننا وبالاختصار الجسم كله، ومن ثم فلا يمكن أن أكون أنا ما استخدمه، أى لا يمكن أن أكون جسمى، ومِ ثم فأنا روحيّ. ويقول برهان ثان: إن الإنسان له دراية ومعرفة فطرية، مثل فكرته المثالية عن المساواة، وهما معرفة ودراية ليس لهما عضو يختص بهما فى الجسم، وحيث أنه لابد أن يختص بهما عضو فى الإنسان فإن هذا العضو لا يمكن إلا أن يكون عضواً غير مرئى هو الروح. ولابد أن هذه المعرفة وتلك الدراية قد اكتسبتها الروح من ممارسة الحياة فى عالَم قبل إنه عالم لا يمت لعالمنا المادى بصلة هو عالم المُثُل، وان الروح تعود بعد وفاة صاحبها إلى عالم المثل أو عالم الخلود. ويقوم برهان ثالث على فكرة ان العقلانية التى يتسم بها الإنسان جانب قد حار فى أمره العلم واستعصى على التفسير العلمى، الأمر الذى يجعلها شيئاً خارقاً للطبيعة ويؤكد نسبتها إلى هذا الجزء الخفى فى الإنسان، والذى تنسب إليه كل الفعالية فيه، والذى يسمى الروح. ولكل هذه الأسباب استخدم **أفلاطون** الروح بمعنى الحياة، فان يكون الكائن به روح يعنى أن يكون حياً، أو بمعنى آخر أن الروح هى مبدأ الحياة، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يأتيها الموت. وقال ديكارت إن كل ما لا يمكن ان يُنسب فى الإنسان إلى عضو من أعضائه لا سبيل إلى نسبته إلاّ للروح. وقال إن كل جوهر الإنسان هو التفكير، وأنه بما هو مفكر متميزٌ تماماً عن جسده، وأنه حتى لو لم يوجد كجسد فإنه كجوهر مفكر لن يتوقف عن التفكير. وأطلق **ديكارت** على هذا الجوهر المفكر اسم الروح. وربط كنط بين ضرورة العمل بمقتضى القانون الخُلُقى وبين الإيمان بالله والاعتقاد فى الخلود. وقال دوجالد ستيوارت إن مجرد الرغبة فى الخلود التى تبرز فى الإنسان بشكل جليّ لدليلٌ على حنين متأصل فيه إلى حياة كانت له قبل هذه الحياة وهى الخلود. ولقد قامت ردود كثيرة على هذه البراهين تُدحضها وتسخّف من فكرة الخلود، أخصها براهين الماديين، وكانت هناك براهين أخرى لم يكن أصحابها من الماديين، وادّعوا أن لها أسساً من العلم والتجربة، وكان أشهرها البرهان الذى يشرط وجود العقل بوجود البدن، واستمرار البدن باستمرار العقل **body - mind dependence argument**؛ ومن ثم يكون من المعقول أن نفترض أن الحياة العقلية تتوقف بتوقف الحياة البدنية.

●●●

مراجع

رسل: لماذا أنا لست مسيحياً؟ سنة ١٩٥٧ ص ٥١).

- W. H. Myers : Human Personality and its Survival of Bodily Death.
- Gilbert Ryle : The Concept of Mind.
- W.R. Alger : A Critical History of the Doctrine of the Future Life.

●●●

المذهب الدينامي

Dinamismo; Dynamismus; Dynamisme; Dynamism

وجهة النظر التي تقول بأن الكون كله عبارة عن مجالات لقوى طاردة وجاذبة تتفاعل مع بعضها، في مقابل المذهب الآلي أو الميكانيكي الذي يردّ المادة إلى ذرّات ولكنه لا يجعلها تأتلف وتفترق إلا بفعل حركة تمر بها ولكنها لا تمسها، فهي عارضة وليست من خواصها. ويعتبر **رودچر بوسكوفتش** (١٧١١ - ١٧٨٧) مؤسس المذهب وإن كانت أفكار **نيوتن** و **لايبنتس** العلمية والفلسفية بمثابة إرهاصات له، فقد نبّه نيوتن إلى دور الجاذبية في البناء الكوني، ومهّد تعريفه للقصور الذاتي بوصفه قوة كامنة - إلى اكتشاف أهم خصائص المادة. ولكن تفسير نيوتن للتفاعل الكوني ظل ميكانيكياً كتفسير **جاسندي** والذرّيين الذين قالوا بأن الكون عبارة عن جزيئات لا تنقسم ولها حجم برغم صغرها. ولم يستبعد نيوتن أن يكون سبب الجاذبية ضغط الأثير. ورغم أن **مونادات** لايبنتس تشبه ذرات بوسكوفتش إلا أنه كان ميكانيكياً على طريقة ديكارت، وكان بوسكوفتش على حق حينما وصف التشابه بينه وبين كل من نيوتن ولايبنتس بأنه سطحي، فذرّاته ليست ممتدة، وليس لها حجم، وليست أكثر من نقاط أو مراكز قوى طاردة وجاذبة لها مجالها الدينامي داخل المجال الدينامي الكوني. وكان تأثير لايبنتس وبوسكوفتش على التطور اللاحق للدينامية كبيراً، غير أن تأثير لايبنتس كان أكبر في ألمانيا، بينما اتجه تأثير بوسكوفتش إلى فرنسا وانجلترا. وأخذ كنط من لايبنتس وبوسكوفتش معاً، وأثّر بدوره على **هيربارت**، و**فيشنر**، و**فيبر**، و**لوتسه**. وقال **شوبنهاور** بذرية دينامية، وأخذها عنه نيتشه، غير أن نيتشه قال بمراكز إرادية للأفراد وأحلها محل الإرادة الكونية الكلية عند شوبنهاور. وقال **هاميرلنج** إن مجال الذرّة، وليس الذرة نفسها، هو الذي يتمدد. وفي فرنسا كانت الدينامية علمية أكثر منها ميتافيزيقية، وأيدها **أمبير**، و**كوشي**، و**بواسون**، و**فينانت**، وقال بها فلاسفة مثل **رينوفييه**. واهتم بها علماء الفيزياء وفلاسفة العلم في انجلترا، مثل **ستيوارت**، و**بريستلي**، و**فاراداي**.



مذهب الربوبية

Deismo; Deismus; Déisme; Deism

deism من **deus** اللاتينية بمعنى الربّ، وهو وجهة النظر التي تؤكد على الاعتقاد بوجود إله غير شخصي كسبب أوّلي للعالم وليس كإله الديانات الكتابية. وهو عند الغزالي الإيمان بالله مع جحد اليوم الآخر. ويعتقد **الربوبي deist** أن الله خَلَق العالم وتركه يعمل وفق قوانينه ودون تدخل منه، ومن ثم ينفي القدرة المطلقة والعلم المطلق عن الله، ويفسّر بذلك وجود الشر، إذ لو كان الله قادراً قدرة مطلقة لاستطاع أن يمنع

الشر، وهو عكس موقف المؤله **theist** الذى يرى أن الله قادر قدرة مطلقة، وأنه يتدخل فى كل صغيرة وكبيرة فى العالم، وأنه إله شخصى متميز عن العالم الذى خلقه. ويقال إن أول من قال بالربوبية بطرس فيريه تلميذ **كالفن** فى كتابه «**التعليم المسيحى**» (المجلد الثانى ص ١٥٦٤)، ووصف مذهبه بأنه تعبير جديد لمطلب الذين يعتقدون في وجود إله ويرفضون مع ذلك ما تقول به المسيحية. وكان **ڤولتير**، **وروسو**، **ولوك**، **ونيوتن**، **وتولاند**، **وچيفرسون**، **وبنيامين فرانكلين**، **وتوماس بين**، من دعاة الربوبية، وكان **كنط** ربوبياً مسيحياً عندما دعا إلى ديانة فى حدود العقل وحده.

●●●

المذهب الشكّى

Scetticismo; Skeptizismus; Scepticisme; Scepticism

من **skeptikos** اليونانية وتعنى **الشكاكين** أو **الباحثين**، وهم جماعة الفلاسفة الإغريق الذين شكّوا فى كفاية الحواس وكفاءة العقل لبلوغ اليقين حول طبيعة الأشياء، ومن ثم نصحوا بوجوب تعليق الحكم والإمساك عن الإثبات، ويسميهم الإسلاميون اللاأدرية.

ويضرب مذهب الشك بجذوره إلى الفلاسفة قبل سقراط. ونعثر على إرهاصات الشك عند **هرقليطس**، **وأقراطيلوس**، **وإكسانوفان**، **وبروتاجوراس**، إلا أن الشكية كمنهج لم تبدأ إلا فى أكاديمية أفلاطون، ابتداءً من **أرقاسيلاوس وقرنيادس**. ورفع فلاسفة الأكاديمية شعار سقراط «**كل ما أعرفه هو أنى لا أعرف شيئاً**». وانتقلت الشكية من الأكاديمية إلى المدرسية الفيرونية فى العصر الرومانى، وبدأها **فيرون** وتلميذه **تيمون**، وواصلها **إنيسيديموس** السكندرى الذى ميز بين الشك الأكاديمى والشك الفيرونى، فقال إن الأول يؤكد أنه ليس ثمة ما هو يقينى، لكنه يفرق بين الخير والشر، والمحتمل وغير المحتمل، فيقع في التناقض، بينما الثاني لا يوجب ولا يسلب أصلاً.

ولقد سيطرت المدرستان على الفكر الشكى الفلسفى حتى العصر الحديث. وإنا لنقرأ سلسلة طويلة من الفلاسفة، **فأبو حامد الغزالى**، مثلاً فى الإسلام، رفض الأقيسة العقلية وشكّ فى صلاحيتها كأداة لتحصيل المعرفة الحقّة، وتُشبه دفوعه دفوع المدرستين معاً. واستحالت **الفيرونية** عند **إرازم** فى عصر النهضة إلى شكية مسيحية. واشتهر فى القرن السادس عشر **ميرانديللو**، **وفون نيتشهايم**، **ومونتانى**، **وسانشيز**. وفى القرن السابع عشر كان هناك **بيير جاسندى**، **ومارين مارسين**. وفى القرن الثامن عشر **بايل**، **وهيوم**، **وتوماس ريد**، **وكنط**، **وستورلين** (صاحب أول كتاب فى تاريخ الشكية من فيرون إلى كنط)، **ومايمون**. وفى القرنين التاسع عشر والعشرين **إرنست ماخ**، **ورسل**، **وكارناب**، وهؤلاء أحيوا الشك الأكاديمى بفلسفاتهم التى تنتهى إلى القول

بالعجز عن تحصيل أى معرفة تتجاوز حدود الظواهر. وتقصر الفلسفة الوضعية مصطلح «المعرفة» على العبارات التى يمكن وصفها بأنها تحصيلات حاصل منطقية، وأنها الوحيدة التى يمكن التحقق من صدقها. وكذلك تُقصر البراجماتية المعرفة على الفروض التى تأكد صدقها تجريبياً. ولقد ادّعت التجريبية منذ ستيوارت مِل وما بعده أنها لم تعثر على أى وسيلة لتحصيل أى نوع من المعرفة اليقينية يمكن أن تتجاوز عالم التجربة والظواهر إلا فى المصطلحات المنطقية وتحصيلات الحاصل الرياضية. واستخدم رسل الطبيعة الاحتمالية للعلم ليحذّر من الآراء الدوجماطيقية. وقدّم وليام جيمس، وسيجموند فرويد، وكارل مانهايم، وتشارلز بيرد أشكالاً جديدة من الشكية النسبية، حيث أكدوا على أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية فى صياغة معتقداتنا عن الحقائق، وبذلك صارت هذه الحقائق فى ضوء هذه العوامل حقائق نسبية. ولقد حاول هيجل أن يبين أن الشكية نقيض الفلسفة، وأنها مرحلة عابرة فى تاريخ الوعى، واشتهر من بين الشكاك المحدثين فريتز موثنر، وجورج سانتايانا، وألبير كامى، وهانز فايهنجر، وربما كارل بوبر. ويجمع بين كل هؤلاء هجومهم الإبستمولوجى على الفلسفات الدوجماطيقية التى تزعم لنفسها الكشف عن الحقيقة. وهم جميعاً يبنون شكوكهم على دعاوى أن الناس تخطىء فى الحكم، وأن مصدر الخطأ قد يكون الإحساس أو الوجدان أو التذكر أو الاستدلال. وربما تمثّل الخطأ فى هذيان محموم أو تخيّل مجنون، وأن الناس لا تُجمع على شيء واحد فيما يذهبون إليه من معتقدات أو ما يصدرون عنه من إحساسات، وأن معتقداتهم وآراءهم تتعارض ويهدم بعضها بعضاً، وأن البرهان التام ممتنع حيث يستند كل برهان على آخر إلى ما لا نهاية بحيث يستحيل إرساء العلم على أساس، وأن الوثوق بالعقل عملية تستلزم استخدام العقل، أى يكون العقل حكماً على صدقه أو كذبه وهو ما لا يجوز.



مراجع

- Brochard, U.: Les Sceptiques grecs.
- Russell. B.: Sceptical Essays.



مذهب الطاقة

Energetismo; Energrtismus; Énergétisme; Energetism

(أنظر أوستفالد).

●●●

المذهب العقلى

Razionalismo; Rationalismus; Rationalisme; Rationalism

rationalism من ratio اللاتينية بمعنى العقل، فهو المذهب الذى يقوم على الإيمان

بالعقل وقدرته، عن طريق الاستدلال العقلى الخالص على تحصيل الحقائق عن العالم بدون مقدمات تجريبية. ومع ان الأفكار الفلسفية التى يمكن إدراجها ضمن المذهب العقلى قد ظهرت فى كل مكان وزمان إلا ان التوجه العقلى بهذا المعنى السابق لم يكن اظهر فى أى وقت وأى مكان منه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى فرنسا والمانيا. وكان اهم فلاسفة هذا المذهب **ديكارت واسبينوزا ولايبنتس**. ويوصف مفكرو التنوير بفرنسا خصوصاً بانهم عقلانيون بشكل عام. ولعل ابرز ما كان يوصف به هؤلاء ويفسر تسميتهم تلك أنهم كانوا من محبى البحث العلمى والمطالبين بنشر التعليم اعتقاداً منهم بأن فى العلم والتعليم سعادة وخلاص للبشرية والمجتمعات إذا اريد لها أن تقوم على الحرية وأن يشيع فيها السلام. وكان دالمبير، وفولتير، **وكوندورسيه** أبرز هؤلاء المفكرين الذى ذهبوا إلى إعلاء العقل كنقيض للخرافة والإيمان الساذج والتعصّب. غير ان اهم ما يتصف به المذهب العقلى حقيقةً أنه النقيض للمذهب التجريبى، بمعنى أنه لا يستمد المعرفة بالعالم من الخبرة الحسية، ولكنه يذهب إلى القول بان وراء الخبرة الحسية معرفة أسبق من ذلك يسميها **أفلاطون** معرفة قبلية، ويقول ديكارت عنها إنها افكار فطرية موجودة بالعقل. ويبنى لايبنتس على وجود هذه الأفكار الفطرية ضروره ان توجد كذلك مبادىء فطرية تربط بين هذه الافكار وتُستنبط منها كل القضايا استنباطاً منطقياً، ومن ثم يصف العقلانيون قضايا الرياضيات بأنها من ذلك النوع من القضايا، وعلّلوا لهذا صدقها، ومن ثم زعموا بأن الفيلسوف العقلانى هو الذى يقول بان المعرفة صورية، أو أنها تركيبية قبلية، وإن كان لايبنتس وهو فيلسوف عقلى يذهب إلى أن القضايا العقلية هى قضايا تحليلية بحكم كونها صادقة بناءً على قانون استحالة التناقض الذاتى. ومن ناحية اخرى نجد أن **كنط**، وهو فيلسوف لم يزعم أنه عقلانى، يقول بأن من المعرفة ما هو قبلى، ولكنه لا يجعل هذه المعرفة القبلية قطعية بناءً على قبليتها، فهى معرفة بالظواهر. وعلى أى حال فقد تغلغل المذهب العقلى إلى أبعد من نظرية المعرفة وتطرّق إلى الاهوت. وصار الاتجاه العقلى فى اللاهوت يعنى تفسير قضايا الدين تفسيرات تتفق مع العقل ولا تقول بالخرافة وبالتأويلات الخارقة للطبيعة، وتجعل من الاخلاق العقلانية أساساً للاعتقاد الدينى. وذهب القائلون بالعقلانية فى علم النفس إلى ردّ الوظائف النفسية كالإرادة إلى العقل. وفى علم الجمال اهتموا بالطابع العقلى للإبداع، وأولوا فى الأخلاق عنايتهم بالدوافع والمبادىء العقلية.



مراجع

- Ernst Cassirer : The Philosophy of the Enlightenment.



مذهب الفيض

Emanatismo; Emanatismus; Émanationnsime; Emanationism

من **emanatio** اللاتينية بمعنى **الصدور والفيض**، وهو المذهب الذى قال به **أفلوطين**، واقتنع به الفلاسفة المسيحيون والمسلمون فى العصور الوسطى مثل **يوحنا سكوتس والفارابى وابن سينا وابن رشد**، ويفسّر نشأة الكون بردّه إلى مبدأ أعلى يصدر عنه الخلق كالإشعاع أو الدفْق، بشكل سرمدى، ولا يقلل هذا التدفق الدائم من الأصل، ولذلك يقال إنها عملية من باب المجاز وليس الحقيقة. والكائنات الأقرب للمبدأ هى الأكمل، ومنها تفيض كائنات أدنى، وعلى ذلك فمذهب الفيض نقيض **مذهب الخلق creationism، والتطور evolutionism**، والاول يفترض مبدأ علوياً يخلق الكائنات من العدم أو من مادة كانت موجودة من قبل، والثانى يفترض صدور الكائنات من بعضها البعض فى سلسلة متطورة للأحسن. والعمليتان، سواء الخلق أو التطور، حقيقتان تقومان فى الزمان.



مراجع

- Heinze, M.: Emanation. (Schaff - Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge).
- Ratzinger, J.: Emanation. (Reallexikon für Antike und Christentum).



مذهب المساواة Egalitarianismus; Égalitarianisme; Egalitarianism

وجهة النظر التى تحمل من مقولة **المساواة** بين الناس مبدأ، حيث تزعم أن الناس ولدوا بالطبيعة متساوين، وترد **اللاتساوى** بينهم إلى الظروف الاجتماعية، ومن ثم فلكي يعود الناس إلى الحالة الطبيعية يتوجب أن تعاد صياغة النظم الاجتماعية بما يكفل أن يُعامَل الناس سواسية لضمانْ حرياتهم، وأن يعيشوا عيشة تحقق لهم ممارسة ملكاتهم دون ضغوط أو معوقات. غير أن المنظّرين للمساواة قد اتجهوا دائماً وجهات متباينة بحسب المراحل التاريخية التى تمر بها مجتمعاتهم، **فأفلاطون** ينشد المساواة للرجال والنساء معاً رغم أنه كان يعتبر أن الناس يختلفون فيما بينهم بحسب قدراتهم البدنية والعقلية والنفسية، وأن المعاملة التى ينبغى أن يلقوها ينبغى أن تقوم على هذا الأساس. وكان أرسطو يفرّق بين العبيد والاحرار فى الحقوق والواجبات. وطلب الرواقيون المساواة كحق طبيعى للجميع، لكنهم عرّفوا هذا الحق بانه حق نشدان الفضيلة التى لا ينبغى أن تُمنَع عن احد. وأقرّ الإسلام المساواة فى العصور الوسطى للكافة بصرف النظر عن اللون والعرق والمكانة، فالكل سواء كأسنان المشط، والناس لا يتباينون إلا باعمالهم، ووسّع من إعتاق العبيد وأثاب عليه حتى جعله كفّارة لذنوب بسيطة. وفاقت نظرة **الإسلام** فى المساواة ما قبلها وما بعدها حتى لقد أصبحت المساواة بعد الإسلام من المقولات العالمية بعد أن كان

يُختلف عليها بين الشعوب، بالنظر إلى النظرة العكسية التي للمساواة في التوراة والأناجيل. وكانت المساواة مطلباً إصلاحياً في كل الحركات الوطنية ابتداءً من القرن السابع عشر وخاصةً عند **المساواتية levelers** في انجلترا، وهؤلاء يردّون اللامساواة إلى الظروف الاجتماعية، وتبلورت آراؤهم في إعلانات حقوق الإنسان التي كان آخرها إعلان الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨، غير أنهم جعلوا لها مضامين مختلفة بحسب المطالبين بها، فالمساواة التي سعت إليها البورجوازية توجهت إلى احترام الملكية، والمساواة عند الشعوب المستعمرة تعني الحكم الذاتي، وعند الماركسيين تعني المساواة الاقتصادية.

●●●

مذهب المشَبِّهة Antropomorphismo; Anthropomorphismus; Anthropomorphisme; Anthropomorphism

هو **التشبيه**، ومنه التمثيل، ويقابله **التعطيل** أو مذهب المعطِّلة، وهما من المذاهب التي كثر الجدل حولها ورُمي أصحابها بالزندقة. وقد يقال إن المشَبِّهة تجعل لله وجوداً مشخَّصاً، بينما المعطلة تجعله ذاتاً روحانية خالصة، ولذلك فإن المسلمين ظلوا في حيرة بين المذهبين، ورأى بعضهم طريقاً ثالثاً بخلاف الطريقين السابقين، فقال **الماتريدية** بالسلوب، وهو أن الله لا محدود، ولا معدود، ولا متبعّض، ولا متجزّئ، ولا متركّب.

ويُنسَب التشبيه إلى **الحشوية** من أهل الشيعة والسُّنَّة على السواء، وكان موطنهم البصرة والكوفة وحرّان، وهؤلاء قالوا بأن الله على صورة ذات أعضاء وأبعاض، روحانية أو جسمانية، وأنه يجوز عليه الانتقال، والنزول، والصعود، والاستقرار ،والتمكّن، والمصافحة، والملامسة، والمزاورة، مستندين إلى أحاديث وضعوها، مثل **«خَلَق الله آدم على صورة الرحمن»**، و**«قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»**، و**«وضعَ يده أو كفّه على كتفي حتى وجدتُ بردَ أنامله على كتفي»**. ويقول **الشهرستاني** إن مصدر هذه الأحاديث هم **اليهود** فإن التشبيه فيهم طباع، والتوراة مليئة بالتشبيهات. ويقول **الكوثري** إن حشو الحديث مصدره **أحبار اليهود، ورهبان النصارى، وموابذة المجوس** الذين أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، ثم أخذوا في بثّ ما لديهم من أساطير روّجوا لها بين بسطاء مواليهم، فرواها هؤلاء معتقدين فيما في أخبارها في جانب الله من التجسيم والتشبيه. والفرق بين **المشبِّهة والمجسّمة** أن الأوائل يشبّهون الله بالإنسان، بينما الأواخر لا يكتفون بذلك بل يجعلون له جسماً. وقد ورد التشبيه بصيغته المضعّفة في القرآن في الآية ١٥٦ من سورة النساء «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتّباع الظن وما قتلوه يقيناً». كما ورد التمثيل في الآية العاشرة من سورة الشورى

«فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». وكان من أوائل مشبّهة الحديث مضر بن محمد بن خالد بن الوليد، وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، و كهمس بن الحسن، وأبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقبة بن مصقلة. واشتهرت من فرق المشبهة مدرسة المقاتلية، نسبةً إلى مقاتل بن سليمان (المتوفى ١٥٠هـ). وكان إعلان جهم بن صفوان لمذهبه المنزّه رداً على مقاتل ومذهبه المجسّم. وكان مقاتل يقول إن الله اعضاء وجوارح ولكن لا يشبه غيره، وفسّر الصمد بانه المُصمَت الذي ليس باجوف. وكان على راس المقاتلية أبو عاصم خشيش بن أصرم. وعرف القرن الرابع مدرسة البربهارية نسبةً إلى بحر محمد بن الحسن بن كوثر بن على البربهاري، وفرقة الحلمانية نسبةً إلى أبي حلمان الدمشقي، والسلمية نسبةً إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصري وابنه أحمد، وهؤلاء قالوا بجواز حلول الله في الاجساد وتجلّيه في صورة إنسية للاولياء، ومن ثم عذروا الحسين بن منصور الحلاّج لانه قال بالحلول. وتُنسَب الكرامية إلى محمد بن كرام (المتوفى ٢٥٥هـ)، وتقول بان الله كيفوفية او كيفاً هو الجسمية او الجسم، وله حيثوثية او حيثاً او مكاناً، وان الوجود هو الجسم الواحد وهو الله، وان ما عداه ليس سوى أعراض، وبذلك انتهت إلى وحدة الوجود وحلول الله في العالم.

وفي الفلسفة اليونانية كان أكسانوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م) يقول بان الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصورتهم وهيئتهم، فالاحباش يقولون عن آلهتهم انهم سود فُطس الانوف، ويقول اهل تراقية ان آلهتهم زُرق العيون حُمر الشعر، فكان اكسانوفان يريد ان يقول بان التشبيه أصيل في طبع الإنسان. وفي الفلسفة الألمانية ذهب فيورباخ إلى اعتبار الله تحقّقاً موضوعياً للسمات الإنسانية، وان الإنسان يزدوج ويتامل جوهره في فكرته عن الله. وعموماً فإن التشبيه قديم جداً ويرتبط بالارواحية والطوطمية من حيث قولهما بان الله يحلّ في كائناته.

●●●

مذهب اللّذة

Edonismo; Hedonismus; Hédonisme; Hedonism

من الكلمة الإغريقية **hedone** بمعنى اللذة او المتعة، وتتميز فيه نظرتان هما مذهب اللذة الأخلاقي **ethical hedonism**، ومذهب اللذة النفسي **psychological hedonism**. ويستند القائلون بالمذهب الاول على دعاوى المذهب الثاني، والاول هو وجهة نظر عدد كبير من الفلاسفة، من أرستبوس القوريناني وأبيقور في الفلسفة الاغريقية، إلى لوك، وهوبز، وهيوم، وبنتام، ومِل، وسدجويك في الفلسفة

الحديثة، ويقول إن اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب لذاته، وان الألم هو الشيء الوحيد غير المرغوب لذاته. ومن الفلاسفة من يحلّ السعادة محل اللذة، ويختلف الفلاسفة في معنى كل منهما. ومعنى الشيء المرغوب لذاته أنه الشيء المطلوب والخيِّر الذى يستحق أن تختاره لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج. ويميّز القائلون بمذهب اللذة بين الشيء المرغوب فيه كوسيلة لغاية اللذة، والشيء المرغوب فيه كغاية أو كلذّة في حدّ ذاته، والشيء الذى قد تجتمع فيه الوسيلة والغاية معاً. وقد يختلط الأمر على البعض فيظن اللذة هي فقط الإستمتاع الحسّي بمُتع الحياة كالطعام والشراب والجنس، ولكن اللذة بالمعنى الذى يقصد إليه القائلون بها هي حالة من الاستمتاع الشعورى، سواء كان استمتاعاً سلبياً بمتع الطعام والشراب والجنس، أو استمتاعاً إيجابياً بمتعة الخلق مثلاً. ويختلف الفلاسفة وعلماء النفس حول تفسير معنى **اللذة pleasure**، أو المتعة **enjoyment**، ولكن الإجماع يكاد ينعقد على أن الاستمتاع بالشيء لا يكون إلّا لذاته بصرف النظر عن النتائج التي تترتب عليه. وتتعدد صياغات مذهب اللذة النفسي الذى يستند إليه كثير من أصحاب مذهب اللذة الأخلاقي، ولكنها جميعاً تُجمع على أن اللذة وتحاشي الألم هما الدافع إلى السلوك، سواء كانت لذة حاضرة أو ماضية أو متوقعة. ولا يكتسب مذهب اللذة النفسي أهميته من مجرد ارتباطه بمذهب اللذة الأخلاقي، ولكنه يكتسب أهميته كذلك من ثبوت صحة بعض تفسيراته التي يقدّمها لدوافع السلوك الإنساني. ولعل أهم صياغاته ثلاث، هي: **نظرية الهدف هو اللذة goal is the pleasure theory**، **ونظرية الدافعية بالأفكار السارة motivation by pleasant thoughts**، **ونظرية الإشراط بالخبرات السارة conditioning by pleasant experiences theory**.

والنظرية الأولى هي أهمها والسابقة من الناحية التاريخية، وتقول إن الدافع إلى اختيار شيء أو فعل دون شيء أو فعل آخر إمّا لأن صاحب الاختيار يظن أو يعتقد أن اختيار هذا الشيء أو الفعل من شأنه أكثر من غيره أن يزيد من اللذة أو يقلل من الألم، ومع ذلك فالنظرية تفشل في دعم مزاعم أصحاب مذهب اللذة لأنها تتعارض أحياناً مع بعض حقائق الحياة، حيث نجد السياسيين مثلاً مدفوعين في سلوكهم إلى تخليد أسمائهم في ذاكرة شعوبهم، وهو ما لا يمكن أن نفسّره بأنه توقع للذة مستقبَلة. وهنا يتقدم أصحاب نظرية «**الدافعية بالخواطر السارة**» ليقولوا إن تفضيل اختيار على اختيار إما لأن اختيار الشيء أو الفعل يدفع إليه ما التصق بهذا الشيء من خواطر سارة أكثر استمالة أو أقل تنفيراً من أية خواطر أخرى تلتصق بما عداه، ولكن هذه النظرية إن صلحت للمفاضلة بين الأشياء والمواقف المتمايزة فهي لا تصلح لتفسير أسباب الاختيار بين الأشياء والمواقف المتماثلة عندما يُفرض على الشخص أن يختار بينهما، ثم إنها لا تصلح لتبرير اختيار اللذة دون غيرها من

الأسباب كأساس لتفسير السلوك الإنساني. وعلى أى حال فإن النظرية الثالثة تقوم بمحاولة ردّ أسباب الاختيار إلى التجارب الماضية وإلى ما ناله الشخص فيها من ثواب أو عقاب أو مُتَع، فإذا اختار الشخص أن يتناول الآيس كريم دون سواه فإن النظرية تفسّر ذلك بأن الشخص قد استمتع بالآيس كريم فى ماضيه. وتتمثل قيمة هذه النظرية فى تأكيدها لأثر المتع الماضية على تشكيل قيم الشخص وما يحبه، ولكنها تفشل حيث تقصر أسباب هذه القيم على تأثير المتع الماضية وحدها، ومن ثم تفشل فى مساندة دعوى القائلين باللذة وحدها كأساس للسلوك.

●●●

مراجع

- Moore, G.E.: Ethics.
- Sidgwick, H.: Methods of Ethics.

●●●

مذهب المنفعة

Utilitarianismo; Utilitarianismus; Utitarianisme; Utilitarianism

هو المذهب الذى يقوّم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع، غير أن الفلاسفة المنفعيين ينقسمون إلى فريقين، فمنهم من يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حده وبما يستحدثه من نتائج، وهؤلاء هم فلاسفة **مذهب منفعة الفعل act utilitarianism**، ومنهم من يصنّف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق، ولا يحكم عليها بما تحققه من نتائج وذلك بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق، وهؤلاء هم فلاسفة **النفعية الخلقية، أو نفعية القواعد الخلقية rule utilitarianism**. ويحتجّ الأولون بأنه حتى القواعد الأخلاق والقوانين والنظم الاجتماعية إنما تكون لها قيمة بمقدار ما تحقق من نتائج طيبة وما تمنع من نتائج سيئة، وأنه فى الحكم على الفعل بالسداد أو الفساد وبالخير أو الشر لا يهم إن كان الفعل مطابقاً للعرف أو للتقاليد سواء كانت دينية أو أخلاقية، أو متمشياً مع النظم السياسية المتفق عليها وقواعد القانون، أو منسجماً مع ما يمليه الضمير وما يقضى به الحس الخلقى، وذلك لأن الفعل قد يكون كل ما سبق ولكنه مع ذلك قد يجر الوبال على صاحبه أو الناس، أو حتى يكون سبباً فى تعاستهم. وقد يفهم بعض الفلاسفة المنفعة باعتبارها اللذة التى يحققها الفعل، ويُسمّى ما يذهبون إليه **بالنفعية القائمة على اللذة hedonistic utilitarianism**، غير أن البعض قد يحتج بأن من الأفعال ما لا تتوقف صحته على ما يترتب عليه من نتائج لذيذة، ولكنها أفعال خيّرة فى ذاتها أو شريرة فى ذاتها، ويطلبها الناس لذاتها باعتبارها غايات وليست مجرد وسائل، ويُسمّى ما يذهبون إليه **بالنفعية المثالية ideal utilitarianism**. غير أن فلاسفة اللذة يردّون بأن مَن يسعى إلى الفضيلة أو المعرفة لذاتها لا يزال ينشد اللذة، وأن اللذة وحدها لذلك هى الخير فى ذاته، وهى التى تجعلنا نحكم على الشىء بأنه خيّر، وأن الألم أو الحرمان من اللذة هو الذى يجعلنا نحكم على الشىء بأنه

شر. ويصنّف القائلون باللذة الأفعال إلى أفعال تنتج لذّات عليا، وأفعال لذّاتها دنيا، ويفاضلون بين الأفعال بمقدار ما تتمايز به على بعضها من نتائج.

ويفرّق الفلاسفة بين المنفعة التي تخص الفرد، ومذهبها هو **مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية egoistic utilitarianism**، والمنفعة التي تخصّ الجماعة، ومذهبها هو **مذهب المنفعة الجماعية universalistic utilitarianism**، وهو المذهب الذي يعرّف الفعل النافع بأنه الفعل الذي يزيد من سعادة الجماعة بمقدار ما تتفق نتائجه مع صالح الجماعة أو الصالح العام.

ويبني أصحاب القواعد الُخلقية مذهبهم على اعتبار أن الناس قد اصطلحوا فيما بينهم على ما يجب عمله وما لا يجب عمله، وأن الحياة غير ممكنة ما لم يراع الجميع العُرف الأخلاقي. غير أن البعض يذهب إلى أن هناك من القواعد ما لم يطبّق بعد ولكننا نحب لو أخذ طريقه إلى التطبيق، وهو ما يفهمه هؤلاء من قول كنط **«لا تتصرف إلا وفقاً للمبدأ الذي تراك قادراً على أن تريد له أن يكون قانوناً عاماً»**، ويعدّلون صياغته إلى **«لا تتصرف إلا وفقاً للمبدأ الذي تحب أن تراه معمولاً به كمبدأ عام»**. ويرى البعض أن إقبال الناس على التزام قواعد الأخلاق إنما لأنهم يرون بعضهم بعضاً يلتزمونها، مثل الصدق واحترام ملكية الغير، بينما يرى آخرون أن هذه القواعد هي فضائل اصطناعية ويميزون بينها وبين الفضائل الطبيعية، ويقولون عن الأخيرة إنها تستحق أن يؤخذ بها بصرف النظر عن إقبال الناس عليها أو تغاضيهم أحياناً عنها. ومنهم من يأخذ المذهب النفعي باعتباره **مذهباً أخلاقياً معيارياً normative utilitarianism** يبين لنا ما ينبغي أن يكون عليه تفكيرنا السلوكي، ومنهم من يعتبره **مذهباً أخلاقياً وصفياً descriptive utilitarianism** عمله تحليل ما عليه تفكيرنا السلوكي.

والنفعية مصطلح استخدمه في الفلسفة **چون ستيوارت مل** لأول مرة، واخذه من رواية للاسكتلندي **چون جولت Galt** (١٨٢١)، غير أن **چيريمي بنتام** (١٧٤٨ - ١٨٣٢) هو صاحب المذهب، وكان جمعياً من القائلين باللذة للجماعة، ومذهبه أخلاقي معياري. غير أن النفعية تمتد بجذورها إلى الفكر اليوناني حتى **أرستبوس القوريناني وأبيقور**، والاثنان من أنصار اللذة ويميلان إلى القول بأن النفعية فردية أكثر منها جمعية. ويمكن تتبع النفعية في العصر الحديث إلى آراء **هوبز ولوك وهتشسون**. وكان هيوم نفعياً، غير أن نفعيته لم تكن معيارية ولا وضعية وإنما تفسيرية، بمعنى أنه لم يكن مشغولاً بوصف ما هو قائم من الفضائل، ولا بما ينبغي أن يقوم منها، ولكنه كان يتناول الموجود منها ويحاول تفسير قيامه، فإما لأنها مفيدة وإما لأنها مقبولة. وكان **مل** معيارياً، **وسدچويك** جمعياً من أنصار اللذة للجماعة، **ومور وراشدال** مثاليين جمعيين.

●●●

مراجع

- H. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics.
- Leslie Stephen: The English Utilitarians.

●●●

مذهب المؤلِّهة

Teismo; Theismus; Théisme; Theism

من theos الإغريقية بمعنى الإله، وهو الاعتقاد بوجود إله، وأن أول ما يجب على الإنسان، بما هو متميز بالعقل، النظر المؤدى إلى معرفة الله. غير أن بعضهم يقول إن الله يُعرَف بالضرورة، والبعض يقول إنه يعرف بالمشاهدة، والبعض يقيم الاعتقاد بالله على الخبرة والوجدان، والغالبية تقول بوجوب معرفته بالتفكير والنظر (أنظر براهين وجود الله).

والعلم بالضرورى هو العلم الذى لا يمكن أن ينفيه العالم عن نفسه بشك ولا بشبهة، وهو كالعلم بان زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين. وكان ديكارت يقول بان جملة « الله موجود » صادقة صدقاً ضرورياً، لان وجود الله متضمّن فى الفكر بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضمنة فى فكرة المثلث، ويقين وجود الله كيقين أى برهان من براهين الهندسة. وفى رأى البعض أن العلم بالله لا يكون ضرورة إلا للمكلّفين كالانبياء والأولياء والصالحين. والقائلون بالمشاهدة يثبتون لله القدرة، ثم يقولون إن العالِم القادر لا يكون كذلك إلا بجسم هو دليله الشاهد. وهم يقولون إن المعقول إما جسم وإما عَرَض، والله يستحيل أن يكون عَرَضاً فيجب أن يكون جسماً، ويحتّجون بآيات من القرآن كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » حيث الاستواء يعنى الانتصاب وهو من صفات الأجسام. ويقول البعض أن الله يُعرَف تقليداً، والتقليد هو قبول قول الغير من غير أن نطالبه بحجّة وبيّنة. ونحن نقبل ما تواترت الأخبار به عن النبىّ والقرآن والإسراء والمعراج ولا نناقشه لان الإجماع عليه، ولانه ما يؤكده السلف الصالح.

وعموماً فإن المؤلّه theist هو الذى يعتقد بوجود إله قادر، عليم، حىّ، سميع، بصير، خلَق العوالم وهو متميز عنها، يدبّر أمورها ويتدخل فى سيرها. وهو غير الربوبى deist الذى يعتقد بوجود إله خلَق العالم ولكنه تركه لا يتدخل في شئونه، وإيمانه بالله كسبب أوّلى، وليس إيماناً بإله شخصى كإله الديانات الكتابية.

●●●

مراجع

- Gilson, Étienne : God and Philosophy.
- Maritain, Jaques : The Range of Reason.

●●●

مراد ڤلفريد هوفمان Mourad Wilfred Hoffmann

ألمانى مسلم، فلسفته تجديدية، وكتابه ذائع الصيت « الإسلام كبديل » يدرجه ضمن المصلحين الأئمة أمثال محمد عبده. وهوفمان من مواليد سنة ١٩٣١، و حصل على الماجستير من

هارفارد، والدكتوراه من ميونخ، وترقّى فى السلك الدبلوماسى حتى منصب سفير، وتنقّل فى مختلف بلاد الإسلام، فمال إلى هذا الدين واعتنقه سنة ١٩٨٠، وله «**يوميات ألمانى مسلم**»، و «**دور الفلسفة الإسلامية**»، و «**طريق فلسفى إلى الإسلام**»، ونفوره شديد من التكنولوجيا الحديثة المادية، ومن تهافت الفلسفة الأوروبية وما تنطوى عليه من إنكار للقيم الروحية، وعُقم الفكر السوسيولوجى الغربى. ورؤياه الإسلامية كما يصفها أصولية وتتوافق مع القرآن والسُّنَّة. والسُّنَّة كما يأخذ بها هى السنة الحيّة فى اتصالها بالمتطلبات اليومية، وفى توائمها مع الزمان والمكان، على أساسٍ من القرآن. وتكون السنة حية عندما تنجح فى مواجهة التحديات فى كل زمان ومكان، وهذه المواجهة من شأنها أن تنتج بنيات فكرية متراكبة، تستقر بها، وتعطيها طابعها التقليدى، ويصبح للفقهاء بها سلطان يفرض بالضرورة أن يطالب البعض بالتغيير والعودة للأصول. ولا تعنى الأصولية تمصير الدين لكى يتفق مع متطلبات العصر، وإنما هى حركة تهدف إلى إحياء الدين بالرجوع إلى مصادره الأولى، وهى موقف فكرى ورؤية عالمية ترى الالتزام بالإسلام كما كان فى بدايته، وكما عرفه السلف الصالح من الصحابة، منطلقاً ومثالاً يُحتَذى فى صياغة المعايير والقيم وقواعد السلوك والمعاملات اللازمة لعملية بناء الحاضر. وهذا الفهم للأصولية هو الفهم العاقل لا الفهم المتزمّت الذى يفهم النصوص حرفياً، وذلك أمر مستحيل، لأن للنصوص دلالات مشكلة، وكانت الحركة الأصولية ردّ فعل على الجمود فى فهم معانى النصوص، إلا أن رواد الإصلاح لم يقدّموا مع ذلك نموذجاً مقنعاً لما ينبغى أن يكون عليه النظام فى الدولة الإسلامية، ولم يتوفروا على إنشاء مخطط حديث للاقتصاد الإسلامى، واكتفوا بفتح باب الاجتهاد وتجويز الإفتاء، ولكنهم نكصوا عن ممارسته فعلاً، واشترطوا له شروطاً لا يمكن أن تتحقق إلا للآحاد، فكأنهم ما فعلوا شيئاً، وربما كان ذلك لأنهم تربّوا على القديم واحترامه فلم يطاوعوا أنفسهم على التمرد عليه. والأصولية حالياً يقوم عليها شباب مسلم أخذوا بالعلم الأوروبى، إلا أن حميتهم وحماسهم قد تدفع بهم إلى التطرّف والاستقطاب السياسى. وما لم يأخذ المسلمون بالعلم الأوروبى دون نمط المعيشة فلن يحرزوا التقدم المأمول، والعلم الأوروبى بلا دين علم عدمى، والواجب أسلمة العلم، أى إدخال الإسلام فيه، بأخلاقياته وإنسانياته، ليكون علماً إيجابياً، ولا سبيل لذلك من غير إصلاح التعليم فى المدارس والجامعات الإسلامية، وتحرير نظم التعليم الإسلامى من التقليد، وإعادة صياغة نظريات التعليم صياغة تسمح بالنقد وتجعله منهجاً إسلامياً يمارسه المسلم من طفولته فى بيته، ثم فى المدرسة، وفى الحياة العامة. والأسلمة ليست كالألمنة، أى جعل العلوم ألمانية بالروح العنصرية الآرية التى سادت ألمانيا فى الثلاثينات، فأما الأسلمة فتعنى إدخال المضمون

القرآنى فى التعليم، ليفهم المتعلم انه إنما يتعبّد بالعلم، وأنه مطالب بتعمير الكون وإذكاء الخير فيه، وإفشاء السلام، والعلم الإسلامى لذلك هو العلم الذى تسيطر عليه الروح الإسلامية، بممارسة علماء المسلمين له، جرياً على القواعد المنهجية للعلم. وكان المسلمون فى عهود ازدهارهم الحضارى يؤسسون أنساقهم الفكرية على العقلانية كما فهموها من الفلسفة اليونانية، وتمثّل ذلك جلياً عند المعتزلة، إلا انهم لم يستعيضوا بالفلسفة عن الدين، ولم يتشككوا فى الوحى، ولا فى وجود الله، وإنما تساءلوا فى كيفية وجوده واستوائه إلخ، والخطأ مع ذلك الذى تردّوا فيه هو انهم جعلوا العقل معياراً لاحكامهم بدلاً من القرآن، فانتهوا فى الحقيقة إلى إنكار القرآن، واستخدموا مبادىء أرسطو كأساس لعقلانيتهم، وهذا الاتجاه بلغ قمته مع ابن رشد، واستخدم آخرون الفلسفة الإشراقية كأساس للتصوّف، وعارض الأشعرية الاتجاهين، ودحضوا أن يكون الإدراك الحسى أو المنطق أو الحدس وسيلة لمعرفة ما وراء الطبيعة، وعند الأشعرى فإن الفلسفة هى خادم الدين، وقد أكد الغزالى على الوحى دون كل ذلك، وكتابه « تهافت الفلاسفة » ضربةٌ فى الصميم للفلسفة التاملية استوجبت من ابن رشد ان يرد عليه بكتابه « تهافت التهافت ». ومنذ ذلك الحين والمسلمون قد هجروا الفلسفة إلا ما عرفناه منها عند إخوان الصفا، وما تزال تعاليمهم تسود العالم الإسلامى بطريقة أو بأخرى فى التشيّع. وأدّى التنكر للعقلانية إلى سيادة اللاأدرية، وما أسهل ان يقول المثقف المسلم اليوم « لا ادرى - الله أعلم ». والعلوم على أى حال لا يمكن ان يكون العمل بها كما فى أوروبا باعتبارها مطلباً فى ذاته، فأمثال هذه الشعارات « الفن للفن، والعلم والعلم » لا ينبغى ان تكون شعارات المثقف المسلم، فالعلم يتوجب أن يكون لخدمة الدين، وكذلك الفلسفة، بمعنى أن يكون تناولهما بروح إسلامية. ويضرب هوفمان المثل بمسألة الجبر فى الإسلام، والاختلاف حولها، مع أن الأخذ بالعلم قد أثبت حلّها من أيسر سبيل، ففى علم الطبيعة يتبين أن طبيعة الجزئ تتوافق مع مبدأ الجبر الذى يقول به الإسلام، من حيث النموذج الفكرى لحتمية السلوك وعدم حتميته. وثمة مسألة التصوف كذلك، وطريقه غير مؤسّس على العلم، ووسيلته الحدس الباطن والانجذاب والكشف والتجلى، وهى وسائل تناقض العقل ولم يقل بها الوحى،، وقد نهى الله عن الأخذ بها حيث قال « **هو الذى أنزل عليك الكتاب، منه آيات بينات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب** »(آل عمران ٧)، وهو نص صريح يطالبنا بان نصون عقولنا عن التخبّط فى متاهات التلاعب بالألفاظ الصوفية، وأن نتواضع فلا نخوض فيما وراء الطبيعة، ولعل مثل هذا التخبّط من أوضح ما

يكون في كلام محي الدين بن عربي، والحلاّج، والأول عنده كل شيء هو الربوبية، فالموجودات كلها هي الله. يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهتْ

ركائبه فالحب ديني وإيماني

والثاني يقول أنه هو نفسه الله الذي أشمله حبه:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

أطال الله عمر هوفمان، ورحم أبويه، ونفعنا بإيمانه وعلمه!

● ● ●

المُرتَضَى «الشريف»

عليّ بن أبي أحمد الحسين بن موسى الموسوي، المعروف بالشريف المرتضى، و بذي المجدين، وبعَلَم الهُدَى. ولد في بغداد سنة ٣٥٥هـ ومات بها سنة ٤٣٦هـ ودفن في كربلاء في المشهد الحسيني، وكان فيلسوفاً متكلماً جامعاً للعلوم كلها، تلقّى على ابن نباتة، ثم على الشيخ المفيد، وكان صاحب ثروة كبيرة حتى أنه أوقف خراج قرية كاملة على الدارسين، وخلف بعد وفاته مكتبة من ثمانين ألف مجلد جعلها لطالبي العلم، ومؤلفاته هو نفسه تربو على التسعين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة ومقالة، ومن ذلك «إنقاذ البشر من القضاء والقدر»، و«الشافي في الإمامة»، و«تنزيه الأنبياء»، و«مقالة يحي بن عدى المنطقي فيما لا يتناهى»، و«جواب الملحدة في قِدَم العالم»، و«دليل الموحدين»، و«الردّ على يحي بن عدى في اعتراض دليل الموحِّد في حدوث الأجسام»، و«مسألةٌ في الإرادة»، وأشهر هذه المؤلفات جميعها كتابه «غُرر الفوائد ودُرر القلائد» المعروف باسم «الأمالي» وهو وإن كان إلى الأدب أميل إلا أنه يتضمن آراءه في معاني الجبر وغيرها. وله ديوان شعر مشهور من عشرين ألف بيت. وكتابه «الصرفة في الإعجاز» يذهب فيه إلى ما يذهب إليه الليبراليون في عصرنا من أن إعجاز القرآن إنما هو بالصرف، بمعنى أن لغة القرآن يمكن الإتيان بمثلها، إلا أن الله تعالى قد صرف القادرين عن معارضتها، وهذا رأى أبي إسحق النظّام وأبي الحسن البصري من قبله. ويقول الذهبي إن المرتضى هو المتّهم بوضع كتاب «نهج البلاغة» المنسوب للإمام عليّ، وليس أخاه الشريف الرضي، ومن يطالع «نهج البلاغة» يجزم بأنه مكذوب على أمير المؤمنين! فسبحان الله: فيلسوف - يعني حكيماً - وكان منتحلاً ؟! ربما كان ذلك مستبعداً، إلا أن

اسلوب نهج البلاغة ليس هو في الواقع الاسلوب البلاغي للإمام عليّ - عليه رضوان الله، ولا بأس مع ذلك أن نعتبره من تاليفه فلا تثريب في ذلك، فلعله استبطن أقوال وافعال عليّ رضي الله عنه.

●●●

المرجئة

القائلون بتاخير العمل عن النيّة، أى يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد، من أرجأ أى أخّر، أو لانهم يقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فهم يعطون الرجاء، وعلى هذا ينبغي أن يقال لهم المرجية وليس المرجئة. وروى عن النبيّ ﷺ أنه قال: «لُعنت المرجئة على لسان سبعين نبياً»، قيل: «مَن المرجئة يا رسول الله؟» قال: «الذين يقولون الإيمان كلام»، يعني الذين زعموا أن الإيمان هو الإقرار وحده دون غيره.

والمرجئة ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان، وبالقَدَر على مذاهب القدرية المعتزلة، كغيلان، وأبي شمر، ومحمد بن شبيب البصري، وصنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان، وبالجبر في الاعمال على مذهب جهم بن صفوان، والصنف الثالث خارجون عن الجبرية والقدرية، وهم فيما بينهم خمس فرق هي اليونسية، والغسّانية، والثوبانية، والتومنية، والمريسية.

●●●

المردار «أبو موسى»

عيسى بن صبيح، ويسمى راهب المعتزلة، واصحابه يسمون المردارية. تتلمذ على بشر بن المعتمر، (توفي ٢١٠هـ) وقال في القدر إن الله تعالى يقدر أن يكذب ويظلم. وقال في التولّد بجواز وقوع فعل واحد من فاعلَيْن على سبيل التولّد. وقال في القرآن إن الناس قادرون على الإتيان بمثله، وهو الذى بالغ في مسالة خلق القرآن، وكفّر من قال إن اعمال العباد مخلوقة لله، ومن قال إنه يُرَى بالابصار.

●●●

مرقس أوريليوس أنطونيوس
Marcus Aurelius Antonius

(١٢١ - ١٨٠م) إمبراطور روماني، رواقي، من أنبل فلاسفة العالم القديم، وصفوه وصفاً بليغاً فقالوا «قديس وحكيم، امتهن الحرب والحكم»، اعتنق الرواقية في الحادية عشرة، ولبس ملابس الرواقيين وتقشّف مثلهم، وكان يتيم الاب والأم فتبنّاه الإمبراطور أنطونينوس وزوّجه ابنته وخلفه على العرش بعد وفاته، غير أن عهده تفشّت فيه الاوبئة والفتن والثورات، وكثر خروج الإمبراطور الفيلسوف لإخمادها فاستنفدته، وماتت زوجته، وتوفي في التاسعة والخمسين. دوّن أفكاره أو تاملاته كيفما اتفق، ولم يكن يقصد نشرها، ونشرت من بعده بعنوان «تأملات» في اثنى عشر كتاباً، كانت تعبيراً عن الفلسفة الرواقية، لكنها رواقية محدثة، أو

رواقية رومانية تختلف عن رواقية زينون أو الرواقية اليونانية، وتنتسب لإبيكتيتيس أكثر من انتسابها لاقليتوس أو اقريسبوس. وكان بطبعه متديناً أكثر منه عالماً، ولذلك حفلت تأملاته بالتمزّق بين حنينه الديني وحبّه للإنسانية وبين اعتقاده الفلسفي، وطَبَع الرواقية بشَبَق ديني حتى لتحس، كما يقول **ماتيو أرنولد**، انه اقرب إلى المسيحية.

●●●

مرقيون Markion; Marcion

(نحو ٨٥ - ١٥٩م) مسيحي أرثوذكسي، لم يعجبه التعارض بين تعاليم العهد القديم وتعاليم العهد الجديد. وكان أبوه أسقفاً، وكفّره لما رآه يجاهر بآراء تخالف المسيحية، ثم كفّرته الكنيسة سنة ١٤٤م، وتزايد أتباعه حتى بلغت المرقيونية ذروتها في منتصف القرن الثاني، ثم اضمحلت وغلبتها المانوية، وانتهت تقريباً في القرن الخامس. ولربما كان مرقيون من مواليد سينوب على البحر الأسود. ويذكر **ترتليان** ان مرقيون ذهب إلى روما سنة ١٤٠م، وكان نشاطه في أوجه زمن حكم الإمبراطور أنطونيوس بيوس، وانه أعلن ارتداده عن الكنيسة سنة ١٤٤، بدعوى أن ما يدعو إليه يسوع وبولس مما يقال فيه انه العهد الجديد متنافرٌ كليةً مع ما يقول به العهد القديم أو التراث اليهودي الذي أقرّته الكنيسة كأساس للعهد الجديد، وأنه كما قال المسيح لا يجوز أن يُخلط الماء الجديد بالماء القديم، ولا أن يُرقّع الثوب القديم بقطعة من قماش جديد. ويبدو أن مؤلفات مرقيون قد فقدت، إلا أن ما كتبه البعض عن مذهبه ومنهم **ترتليان** بعنوان «**ضد مرقيون Adversus Marcionen**». ويقولون إنه ترك كتابين، الأول باسم «**الآلة Instrumentum**»، والثاني باسم «**المتقابلات Antitheses**»، وانه فيهما ينكر كل أسفار العهد القديم والجديد إلا إنجيل لوقا، وعشر رسائل للقديس بولس، على افتراض أن هذه الأسفار والرسائل جميعها منحولة ومدسوس عليها. ويخلص من قراءاته للعهد القديم بأن إله اليهود إن كانت له صفة بارزة فهو أنه إله عادل، بينما الإله الذي بشّر به يسوع إله رحيم، والعدل لا يتفق مع الرحمة ويتناقضان، فلأنه إله عادل فهو قاس لا يرحم، وشريعته قاسية تقوم على القصاص، وعلى عكس ذلك تماماً كان إله المسيحيين. فإذا اعترفت الكنيسة بأسفار العهد القديم فإنها تتناقض مع الفلسفة المسيحية، ولا يمكن أن تتفق موعظة الجبل للمسيح مع تعاليم العهد القديم، فالدعوة في الموعظة جديدة تماماً وتتناقض مع دعوة التوراة، فالمحبة والرحمة عكس القصاص. ويرى مرقيون أن مسيح العهد القديم لا يتفق مع مسيح العهد الجديد. ويذكر **الشهرستاني** عن مرقيون أنه يثبت للعالم أصلين قديمين متضادين، أحدهما **النور**، والثاني **الظلمة**، ثم إن هناك ما يسميه **المعدّل الجامع**، الذي يتسبب في مزج الأصلين رغم انفصالهما. والجامع دون النور في المرتبة، وفوق الظلمة. ومن الضدين حصل العالم. ومن أصحابه من يقول إن

الاجتماع إنما حصل بين المعدّل وبين الظلمة، لأنه أقرب لها، فامتزجت به لتطيب به وتلتذ بملاذه، فبعث النور روح الله وابنه تخفّيفاً على المعدّل الواقع في شبكة الظلام الرجيم ليخلّصه من حبائل الشياطين، فمَن اتّبع المسيح فلم يلامس النساء، ولم يقرب الزهومات، أفلت ونجا، ومن خالفه خسر وهلك. ويذكر الشهرستانى أن إثباتهم للمعدّل لأنهم ما كان لهم أن يقولوا إن النور الذى هو الله قد خالط الشياطين، وأيضاً لأن النور والظلام لايمكن تخالطهما لتضادهما ذاتاً ونفساً، فلابد إذن من معدّل يكون أقل من النور وفوق الظلام ليقوم بالامتزاج. ويردّ **القاضى عبد الجبار** على المرقيونية بأنه لا يمكن أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه فى صفاته، ناهيك عن هذا الثالث، فإذا كان قديماً قِدَم الله فهذا يوجب التماثل، فإن كان الأول وهو الله قادر على الخير، فلابد أن الثانى وهو إله الظلام أو الشر قادر عى الخير أيضاً، وكذلك الثالث. ولنلاحظ أن نقد مرقيون للمسيحية بالتناقض والانتحال كان قبل ظهور **النبى محمد ﷺ** بنحو خمسة قرون، يعنى هذه التهمة قديمة وليس السبب فيها الإسلام!

●●●

مراجع

- القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة.
- الشهرستانى: الملل والنحل.

●●●

مَزْدُك

المولود فى نيسابور سنة ٤٨٧م، والمقتول سنة ٥٢٣، ومذهبه هو **المزدكية Mazdokismus; Mazdocisme; Mazdocism**، وكان مانوياً ولكنه انشق عن مانى، وقال بثلاثة أصول للعالم بدلاً من أصلين، هى : الماء، والنار، والتراب، امتزجت بنسب متساوية فكانت مادة الخير الصافية، وبنسب متفاوتة فكانت مادة الشر الكدرة. وقال إن الإنسان لن يكون ربّانياً إلا إذا اجتمعت فيه أربع قوى هى: التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، فمن كانت له ارتفعت عنه التكاليف !! وقال إن الناس لن تتحقق لهم السعادة إلا إذا كانت لهم متع الدنيا شركة فيما بينهم كشركتهم فى الماء، والنار، والكلا، ومن ثم أمر أتباعه أن تكون لهم ملكية النساء والأموال على المشاع، وأن ينتهوا عن المشاحنة والبغضاء، وبسبب ذلك أقبل الناس عليه، وكان انتشار المزدكية بإيران وأذربيجان وأرمينية على الخصوص. والمزدكية عند تقويمها ليست سوى فلسفة شيوعية، وإباحية، فوضوية، عدمية، فليس أيسر من الدعوة لديانة بلا تكاليف !

●●●

المستدرِكة

هم المعتزلة من أصحاب **الحسين بن محمد النجّار**، الذين استدركوا على **الزعفرانى** الذى كان بالرىّ، وقالوا : كلام الله تعالى مخلوق مطلقاً، وأقوال مخالفيهم كلها كذب حتى قولهم

لا إله إلا الله فإنه كذب أيضاً. والمستدركة وافقوا أهل السنة في خلق الأفعال، وأن العبد يكتسب فعله، وأن الاستطاعة مع الفعل، ولا يحدث في العالم إلاّ ما يريد الله. ولم يقيّض لفلاسفتهم أن يستمروا طويلاً.



المسعودى «أبو الحسن»

عليّ بن الحسين بن عليّ، من ذرية **عبد الله بن مسعود**، مصرى، قال فيه الذهبى «عداده فى أهل بغداد، ونزل مصر مدة وكان معتزلياً. وقال عنه ابن النديم هذا الرجل من أهل المغرب، ولقبه **المسعودى** لانه من ولدِ الصحابى الجليل **عبد الله بن مسعود**. ومن مؤلفاته «**مروج الذهب**»، و«**المقالات فى أصول الديانات**»، و«**المسائل والعلل فى المذاهب والملل**»، و«**الإبانه عن أصول الديانه**». وهو غير المسعودى الفقيه الشافعى.



المسئولية

Responsabilità; Responsabilité; Responsibility; Verantwortlichkeit

هى الإقرار بما يصدر من افعال واقوال تترتب عليها نتائج قد تكون معنوية (الاحترام والتحقير)، أو اقتصادية (التعويض المالى عمّا يلحق الآخرين من اضرار)، أو قانونية (الثواب والعقاب)، أو دينية (الثواب والعقاب عند الله)، أو أخلاقية (المدح أو الذم).

وتقوم فكرة المسئولية على **الحرية**، ومع أن القهر يحدّ من الحرية، ومن ثم يقلّص المسئولية، إلا أن المسئولية تظل قائمة ما دام الإنسان يعيش ويفعل وتترتب على أفعاله مسئوليات. ولو ظل الإنسان يتهرّب من المسئولية بعذر عجزه عن مواجهة الطغيان، لشارك بموقفه فى دعم التسلّط، وفى تمكين القيم الشريرة أن تسود فيعمّ ضررها الناس جميعاً ومنهم الهارب من المسئولية. ولا تسقط المسئولية عن إنسان عاقل، ولا يكلّف بها المجنون. غير ان البعض يميز بين **المسئولية الكاملة**، و**المسئولية الجزئية**، و**المسئولية المخفّفة**، ويُدرَج تحت المسئولية الجزئية المصابون بأمراض عقلية تتناول بالتلف جزءاً من أجزاء حياتهم العقلية، مثل المصابين بمرض الفكرة المتسلّطة، كما يُدرَج تحت المسئولية المخفّفة الذين يثبت وقوعهم تحت ظروف قهرية سواء كانت فزيائية أو نفسية، ولكن **المسئولية الأدبية** لا تتجزأ ولا تكون إلا مسئولية كاملة. وهذان النوعان من المسئولية -الجزئية والمخففة- أدخل فى باب المسئولية القانونية منهما فى باب المسئولية الادبية. ويشترط البعض الإحاطة بمبادىء الآداب أو الأخلاق كأساس للمسئولية، ويزيدون درجة المسئولية بزيادة درجة المعرفة، ولكن البعض الآخر لا يرى وجوب العلم بقواعد المسئولية أياً كان

نوعها كشرط للمساءلة، تطبيقاً للمبدأ القانونى الذى يقول بأن الجهل بالقانون لا يعفى منه.



المسيح

Messias; Messie; Messiah

عيسى ابن مريم، رسول الله وكلمته، المبعوث بعد موسى عليه السلام، والمبشَّر به فى التوراة. وكانت له آيات ظاهرة، كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. ووجوده وفطرته آية على صدقه: وذلك هو حصوله من غير نطفة سابقة، وإنطاقه فى المهد. وكانت مدة دعوته ثلاث سنوات، وثلاثة أشهر، وثلاثة أيام، فلما رُفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه. وتعود اختلافاتهم إلى أمرين، أحدهما **كيفية نزوله** واتصاله بأمه، **وتجسُّد الكلمة**، والثانى **كيفية صعوده وتوحُّد الكلمة**. وفى الأول قضوا بتجسُّد الكلمة، وقالوا فى الاتحاد والتجسُّد أن الله تعالى أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المُشف، وقال بعضهم بل انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع. وقال آخرون ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى. ومنهم من قال تدرّع اللاهوت بالناسوت. وقال نفر منهم مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن للماء، والماء للبن. وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة،فقالوا إنه جوهر واحد، يعنون به القائم بالنفس وليس التحيّز والحجمية، فهو واحد بالجوهرية، وثلاثة بالأقنومية. ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم. وسمّوها الآب والابن وروح القدس. وقالوا فى الصعود أنه قتل وصلب، قتله اليهود حسداً وبغياً وإنكاراً لنبوته ودرجته، ولكن القتل لم يرد على الجزء اللاهوتى، وإنما ورد على الجزء الناسوتى. وقالوا كمال الشخص الإنسانى فى ثلاثة وجوه: نبوة وإمامة ومَلَكة، وغيره من الأنبياء كانوا موصوفين بهذه الصفات الثلاث أو ببعضها، والمسيح درجته فوق ذلك، لأنه الإبن الوحيد، فلا نظير له ولا قياس إلى غيره من الأنبياء. وهو الذى به غفر الله ذلّة آدم، وهو الذى يحاسب الخلق. ولهم فى النزول اختلاف، فبعضهم يقول ينزل قبل يوم القيامة، ومنهم من يقول لا نزول له إلاّ يوم الحساب، فبعد أن قُتل وصُلب نزل ورآه شمعون وكلّمه وأوصى إليه، ثم فارق الدنيا وصعد إلى السماء، فكان وصيّه شمعون، وهو أفضل الحواريين علماً وزُهداً وأدباً. غير أن شاول **الملقّب ببولس الرسول** غيّر أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة. ثم اجتمع أربعة من الحواريين، وجمع كل واحد منهم جمعاً سمّاه الإنجيل، وهم: **متّى، ولوقا، ومرقس، ويوحنا**. وجاء فى ختام إنجيل متّى أنه قال: «إنى أرسلكم إلى الأمم كما أرسلنى أبى إليكم، فاذهبوا وادعوا الأمم باسم الآب والابن وروح القدس». فذهبوا ودعوا وافترقوا، وقيل افترق النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاث: **الكاثوليكية، والأرثوذكسية ،والبروتستنتية**.

●●●

المشبّهة

القائلون أن الله على صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية وإما جسمانية ، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكّن ، وهم مشبهة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية ، مثل الهشاميين من الشيعة ، ومثل مضر والهجيمى من الحشوية . وقد حكى الأشعرى عنهم أنهم أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة ، والرؤية فى دار الدنيا ، وأن يزور ويزار . وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجئ والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجْرُوها على ظاهرها . وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبىّ ، وأكثرها مقتبسة من اليهود . ومن المشبّهة مَن مال إلى مذهب الحلولية ، وقال يجوز أن يظهر البارى فى صورة شخص ، والغلاة من الشيعة مذهبهم الحلول ، وقد يكون بجزءٍ أو بكلّ .

●●●

مُشَرَّفَة «الدكتور»

(١٨٩٨ – ١٩٥٠) علىّ مصطفى عطية أحمد مشرفة ، عالم مصرى نابه ، ولد فى دمياط ، وتعلّم بالقاهرة وتوفى بها ، وحصل على الدكتوراه فى فلسفة العلوم ثم دكتوراه العلوم من انجلترا ، وعلّم فى مدرسة المعلمين العليا ، ثم فى كلية العلوم . وله المؤلفات الكثيرة باللغتين العربية والإنجليزية ، ومن ذلك «مطالعات علمية» (١٩٤٣) ، و «نحن والعلم» (١٩٤٢) ، و«النظرية النسبية الخاصة» (١٩٤٥) ، و«الذرّة والقنابل الذرية» (١٩٤٥) ، و«العلم والحياة» (١٩٤٦) ، و«بسائط العلم» (١٩٢٥ – ١٩٢٨) ، و«التطورات الحديثة فى آرائنا عن تركيب المادة» (١٩٣٠) ، و «العلم والصوفية» (١٩٣١) ، و«التصميم المعمارى للكون» (١٩٣٥) .

يقول فى فلسفة العلم : العلم ليس بضاعة أوروبية ، وليس ذا طابع شرقى أو غربى ، بل هو مشاع بين الأمم لا وطن له ، ويُطلَب فى الصين كما يطلب فى أمريكا ، ويوجد أينما وجد الفكر البشرى ، وينمو ويزدهر حيثما ترتفع الحضارة وتعلو النفوس وتتحرر العقول . ولا تعارض بين العلم والدين ، والقرآن ملئ بالآيات التى تأمرنا بالنظر فى الظواهر الطبيعية المحيطة بنا ، وتحضّنا على استخدام الحواس والعقل معاً ، والدين يشجّع على طلب العلم ويترك الفكر حراً فى تفسير الظواهر الطبيعية ، ومنطق العلم سليم فى نظر الدين ، أساسه المشاهدة ، فالعين يجب أن ترى ، والأذن يجب أن تسمع ، والعقل يجب أن ينظر ويفكر ، وطريقة بيكون الاستقرائية مرجعها الحس والتفكير السليم ، فهى طريقة تتفق وما أمرنا به الدين من أن نسير فى الأرض ، وأن نرى ونسمع وننظر . وللعلماء مطلق الحرية أن يبحثوا ويبنوا النظريات ، ويصوغوا الآراء ، وأن يطلقوا ذلك فى كافة المجالات وسائر الفنون . ولهم ألا يقطعوا بقول ، وألا يرتبطوا بعقيدة ثابتة إلا بعد

تمحيص كافة الآراء ، وتهذيب كافة الفروض ، طبقاً لنتائج بحوثهم وتجاربهم . غير ان من الامور ما يخرج عن تلك الدائرة وهو ما اصطلح عليه الفلاسفة باسم القيم كحب الفضيلة ، وحب الخير ، وبُغض الشر ، والإيمان بالعدل والرحمة ، وكلها امور لا تجدى فيها تجارب العلماء ولا مشاهداتهم ، ولا تنطبق عليها طريقة بيكون ولا المنطق الاستقرائى ، لانها ترتبط بالحياة الروحية للإنسان وبالإيمان بالدين . والفرق بين الدين والعلم فى ذلك ان الدين يُعنَى بالقيم الروحية ، والعلم بالحقائق الموضوعية، غير انه رغم ذلك فإن طلب العلم فى ذاته قيمة روحية ، وطالب العلم يطلب الحقيقة ، ولذلك كان الدين يشجع على طلب العلم ويدافع عنه ، ومن الواجب إذن ان يتضافر رجال العلم ورجال الدين على خدمة الحقيقة ، لانه بالكشف عنها تتحقق رفاهية الشعوب وسعادتها. ولا شك ان رجال العلم والدين يحركهم حب الحقيقة وطلب الخير ونشدان الجميل ، وتلك ميزة يتفاضل بها الإنسان على سائر الحيوان . وعلى قدر طلب الإنسان للحقيقة وشغفه بالحق يحصِّل من العلم وما يترتب عليه من المكتسبات التقنية . وعلى قدر ما يتحقق له من العلم يكون شعوره بعظمة الكون وما عليه من تناسق وإبداع ، اى ان العلم والدين يتراتبان على بعضهما ولا يتعارضان . والعلم يرفع من اخلاق الأفراد والامم،واهله يرتقون فوق الصغائر والدنايا، ويسمُون فوق الشهوات . وهو مطهِّر للنفوس من الانانية ، ويذيب الاثرة ، ويمحو حب الذات ، ويحل محلها الإيثار والرغبة فى خير المجموع ، والعلماء لذلك دعاة خير ، واحكامهم منزّهة عن الهوى . والعلماء لذلك اوْلى بان يُعهَد إليهم بالحكم لانهم قادة الفكر فى الامة ، واستقلال احكامهم شرط لكى يعم الخير وتسود الفضيلة . ولم ينل العلماء العسف إلا من الجهّال من الحكّام ومن اكبر الشرور فى الامم ان يخضع علماؤها لمقاييس جُهّالها . وكلما ارتفع المستوى الخلقى لقادة الفكر فى الامة اقتربت القيم فى نظرهم من القيم المثالية الروحية فيعلو مستوى العلم ، وتتحقق السعادة ، ويعم الخير وتزدهر الفضيلة . وقد آن الاوان لوضع كتاب فى الأخلاق يبحث فى فضائل الامة بحكم انها امة تعيش بين مجموعة من الامم ، فكما ان الفرد يكون شجاعاً او كريماً، كذلك توصف الامة بالشجاعة والعدل والحكمة والكرم إلخ ، وواجب العلماء فى ذلك ان يرفعوا اصواتهم كدعاة للخير والعدل بين الامم على اسس من الاخلاق العالية . والتفكير العلمى هو آخر المراحل التى مرّ بها التفكير عموماً فى العالم. ولقد كان للنظرية النسبية مثلاً تاثيرها فى الاتجاهات الفلسفية ، وكان تعريف الوجود الخارجى قبل النظرية النسبية انه البقاء او الاستمرار فى الزمان والمكان ، وبعد هذه النظرية – صار الوجود الخارجى مرتبطاً باختلاف حركة المشاهد ، وقضت النسبية على الفلسفة المادية ،

وعلماء النسبية وفلاسفتها يؤكدون على لانهائية الكون ، ووجود حقائق خارج نطاقة .

●●●

مراجع

– دكتور محمد محمد الجوادى : مشرفة بين الذرة والذروة . .
– أحمد عبد الرحمن سباق : زعيم العلم فى مصر والشرق .

●●●

مصطفى السباعى

(١٩١٥ – ١٩٦٧) الفيلسوف المجاهد ، ورأسُ جماعة الإخوان المسلمين بسوريا . ولد بحمص ، وتعلّم بالأزهر حتى حصل على الدكتوراه ، وعلّم فى دمشق ، وكان عميداً لكلية الشريعة ، وأنشأ مجلة « حضارة الإسلام» ، وسجنه الإنجليز فى مصر ستة أشهر ، والفرنسيون فى لبنان ثلاثين شهراً ، وله واحد وعشرون كتاباً ورسالة ، منها : « الاشتراكية الإسلام» ، و « الدين والدولة فى الإسلام» ، ينكر ان يكون الإسلام راسمالى النزعة ، ويؤكد ان غاية الاقتصاد الإسلامى رفاهية المسلمين ، وان لا يكون المال دُولةً بين الاغنياء وحدهم ، وان لا يُستغل راس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم ، ومن واجب الدولة المسلمة الإشراف على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها له ، وتحقيق التكافل الاجتماعى بين المواطنين ، بحيث تمحى مظاهر الفاقة والحرمان وتفاوت الثروات . والإسلام اشتراكى ، ولكن ليس كالاشتراكية العلمية ، وإنما طريقه فى الاشتراكية أكمل منهجاً وأكثر استقامة . وليس من عيب فى القول باشتراكية الإسلام ، ففى الدول الأوروبية أحزاب تقول باشتراكية مسيحية وكذلك فإنه من الخطأ الظن ان اشتراكية الإسلام تقوم على الزكاة والصَدَقة . والاخذ باشتراكية الإسلام يفيد المسلم والمسيحى . ويتحسّب السباعى لبعض السلبيات ، ومن ذلك أن يعود التعصّب الطائفى لو حكم الإسلام ، وأن نُرمَى بالتعصّب من الغرب ، وأن تعود متاعب الماضى القريب التى صاحبت حكم الإسلام. وفلسفة الاشتراكية الإسلامية عند السباعى تقوم على نظرية المصالح المرسلة ، وبغاية حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وكل ما يضمن هذه الأصول فهو مصلحة ، وكل ما يفوّتها فهو مفسدة . والعقل مثلاً استُعمل فى الفلسفة ، ما بين حَفِيٌ بها مدافع عنها ، وما بين مهاجم لها ، مُعرِضٍ عنها . والمعنيون بالفسفة ما بين منحاز إلى رأى فيلسوف يدافع عنه، وما بين منحاز إلى فيلسوف آخر يتعصب له ، وما بين مستقل يبدى رأيه بحرية . وينقل مصطفى السباعى عن كارل ماركس قوله فى الإسلام: كانت ضريبة الزكاة فرضاً دينياً يتحتم على الجميع اداؤه، وفضلاً عن ذلك فالزكاة نظام اجتماعى عام، ومصدر تدخر به الدولة المحمدية ما تمد به الفقراء وتعينهم، وذلك على طريقة نظامية قويمة، لا استبدادية تحكمية، ولا غرضية طارئة. وهذا النظام البديع كان الإسلام اول من وضع اساسه فى تاريخ البشرية عامة ، فضريبة الزكاة

التى كانت تُجبَر طبقات الملاك والتجار والاغنياء على دفعها ، لتصرفها الدولة على المعوزين والعاجزين من افرادها ، هدمت السياج الذى كان يفصل بين جماعات الدولة الواحدة ، ووحّدت الامة فى دائرة اجتماعية عادلة ، وبذلك برهن هذا النظام الإسلامى على انه لا يقوم على اساس الاثرة البغيضة » . وينقل عن هـ . ج . ويلز قوله : « كان الإسلام مليئاً بروح الرفق والسماحة والاخوة ، ولقد ساد لانه خير نظام اجتماعى وسياسى استطاعت الإنسانية تقديمه ، ولانه كان أوسع وأحدث وأنظف فكرة سياسية اتخذت سمة النشاط الفعلى فى العالم ، وكان يهب الناس أفضل نظام ، ولم يحدث ان دبّ دبيب الانحلال فى الإسلام إلا عندما ضاعت ثقة البشرية فى ممثليها » . وينقل عن ويل ديورانت قوله : ولسنا نجد فى التاريخ كله مُصلحاً فرض على الاغنياء من الضرائب ما فرضه عليهم محمد لإعانة الفقراء ، وكان يحض كل مؤمن بأن يخصص من ماله جزءاً للفقراء ، وإذا مات رجل لم يترك وصية فرض على ورثته أن يخصصوا بعض ما يرثون لاعمال البر » . وتلك بعضٌ من ملامح اشتراكية الإسلام التى ينبّه إليها السباعى رحمه الله ضمن فلسفته الشاملة عن الإسلام كدين ودولة معاً .

●●●

مصطفى عبد الرازق « الشيخ »

(١٨٨٥ - ١٩٤٦م) **مصطفى بن أحمد عبد الرازق**، أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية، وبجامعة ليون بفرنسا ، الوزير السابق وشيخ الجامع الأزهر ، يقول فيه **طه حسين** : كان مصطفى عالماً مقلاً ، ورُبَّ قليل خير من كثير » . وله « **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** » ، و « **فيلسوف العرب والمعلم الثانى** » فى سيرة الكندى والفارابى ، و « **الدين والوحى والإسلام** » ، و « **محمد عبده** » سيرته ، وساعد **برنار ميشيل** فى ترجمة رسالة « **التوحيد** » لمحمد عبده إلى الفرنسية، وفى وضع كتاب بالفرنسية عن « **محمد عبده** »، وكان من أعضاء المجمعين العلمى العربى والعلمى المصرى .

والشيخ مصطفى ولد بأبى جرج من قرى المنيا من محافظات مصر ، وتعلّم بالازهر ، وتتلمذ على الشيخ محمد عبده ، وأكمل دراسته بباريس وليون ، ووضع أثناء قيامه بالتدريس فى ليون رسالة عن « الشافعى » .

يقول الشيخ : **إن الإسلام يجمع بين الدين والشريعة** ، ولقد استوفى الدين كله فى القرآن ولم يكل الناس إلى عقولهم فى شئ ، وأما الشريعة فلقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها ، والشافعى فى « الرسالة » يجعل ابتلاء طاعة المسلمين فى الاجتهاد كابتلاء طاعتهم فى غير ذلك مما فُرض عليهم . والحكمة سُنّة رسول الله ، والمسلم مأمور بتعلّم الكتاب والحكمة . والحكيم مجتهد ، والرسول سنّ الاجتهاد لولاته ، وأن يسترشدوا بالعقل فى كل احكامهم ، والشافعى هو الذى وضع نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه ، والإجماع

عنده حجّة ، والفقة تصديق بالاحكام تصديقاً حاصلاً من أدلة الشرع التفصيلية ، وهى الأدلة الأربعة : الكتاب ، والسُّنّة ، والإجماع ، والقياس. وفلسفة الشافعى فى الحِجاج أننا جميعاً بشر واحتمال الخطأ وارد معنا . ومذهب الشافعى الذى وضعه فى مصر هو الذى يدل على شخصيته وينم عن عبقريته ويبرز استقلاله ، واتجاهه اتجاهاً عقلياً علمياً يُعنى بالاستدلالات التفصيلية للاصول التى تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفى . ونسبة الشافعى لعلم الأصول كنسبة أرسطاطاليس لعلم المنطق ، فقبل أرسطاطاليس كان الناس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، وما كان عندهم قانون فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فكانت كلماتهم مشوشة مضطربة ، فمجرد الطبع قلّما يفلح إذا لم يستعن بالقانون الكلى ، فلما رأى أرسطاطاليس ذلك اعتزل الناس واستخرج لهم علم المنطق وهو القانون الكلى الذى يرجع إليه فى معرفة الحدود والبراهين . وكذلك فعل الشافعى ، فالناس قبله كانوا يتكلمون فى مسائل اصول الفقة ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقة ، ووضع قانوناً كلياً يُرجَع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع .

ويمتدح الشيخ مصطفى موقف محمد عبده من الفلسفة حينما يقرر أن الدينيين بعد الغزالى قد نهجوا على نقد الفلسفة نقداً كاد يسير بهم إلى ما وراء الاعتدال كلما اتصل كلامهم بشئ من الإلهيات. ثم هو يؤيده فى تعريفه لعلم التوحيدبأنه العلم الذى يُبحَث فيه عن وجود الله وما يجب أن يُثبَت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن يُنفَى عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن يُنسَب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم . ويؤيده على ما ذهب إليه فى نقده للدراسات المصرية فى علم الكلام بالنظر إلى تهافتها ، فلم يبق فى كتب هؤلاء إلا التحاور فى الألفاظ والتناظر فى الأساليب.

وينقد الشيخ مصطفى القائلين بما يسميه الفلسفة العربية ، فالحقيقة أنها فلسفة إسلامية وإن لم يكن هناك تعارض بين التسميتين ، ولقد اصطلح أهل هذه الفلسفة على تسميتها بالفلسفة الإسلامية ، ومن ثم يجب الأخذ بهذا الاسم ، ولا يصح العدول عنه ، ولا يجوز المشاحنة فيه . ولقد استخدم ابن سينا فى كتابيه «الشفاء» و «النجاة» تعبير المتفلسفة الإسلاميين، واستخدم الشهرستانى تعبير فلاسفة الإسلام ، وفى مقدمة ابن خلدون وردت عبارة فلاسفة الإسلام ، كما وردت عبارة حكماء الإسلام. وكذلك ينتقد الغربيين فى تراوحهم بين القول بأنها فلسفة عربية والقول بأنها فلسفة إسلامية ، وقد تكون دعوى القائلين بأنها عربية دعوى لها ما يبررها بأن لسان هذه الفلسفة هى اللغة العربية، وكذلك قد يكون القائلون بأنها إسلامية لهم ما يبررهم من أن

جمهرة أهل هذه الفلسفة لم يكونوا من أصل عربي . ويقول الشيخ مصطفى إن الأسلم أن تضاف هذه الفلسفة إلى الإسلام لما له من أثر فيها ، ولنشأتها في بلاد الإسلام واستمرارها تحت رايته .

ويردّ الشيخ على الغربيين القائلين إن العقلية العربية غير قادرة على التفلسف، لأنها عقلية سامية لم تعرف التركيب ، ولأنها لا تعقل إلا أن تجمع بين الأشياء بصرف النظر عن كونهما متناسبة مع بعضها أو غير متناسبة، وأنها عقلية تنتقل بين الأمور بوثبات مباغتة دخيلة على تناسقها ، على عكس العقل الآري الذي من دأبه في زعمهم التأليف بين الأشياء بوسائل متدرجة، ويبين الشيخ بطلان هذه الدعوى، وكذلك ما قيل بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نزعة إلى الحكمة لا غير، وأن هذه النزعة تأخذ شكل الفلسفة اليونانية ، وينبّه الشيخ إلى أن العربَ لم يأنفوا قط أن تُنسَب الفلسفة أصلاً إلى اليونان، واستخدامهم للفظ الفلسفة فيه تأكيد منهم أنهم يعرفون أن هذا العلم يوناني الأصل ، فاللفظة دخيلة في لغة العرب ، وهي باليونانية لا تعني سوى محبة الحكمة ، والفيلسوف باليونانية هو المؤثر للحكمة ، والحكمة ليست بالعلم المجهول من العرب ، إلا أنهم مع ذلك يقرّون أن مدرسة الفلاسفة ليست إلا مدرسة مستغربة تستقي من اليونان ، ولم يكن في ذلك ما يعيبها إلا عندما يأتي فيها الفلاسفة بالمستهجن الذي يتعارض مع الإسلام. ولعل ذلك هو سبب نشأة علم الكلام، فهو علم : أريد به أن يكون فلسفة إسلامية ، أو الإسهام الفلسفي للمسلمين. على أن الأمر لم يكن غالباً من احترامٍ للفلسفة إلاّ باعتبارها علم العلوم، وأمّ العلوم، وأن حدّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، فليس ثمة شئ من الموجودات إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض ، ومنه علم. ولقد اتخذ الإسلاميون من المنطق آلة للفلسفة وعلم الكلام. والمسلمون كانت غايتهم من تناول الفلسفة غاية ربّانية : أن يعرفوا الله ، وعلى ذلك اتصل علم الكلام بالفلسفة ، واتصل بها علم التصوف ، وأدرجوا هذين العلمين بمباحث الفلسفة . وكذلك لم يخل علم الفقة من تأثير الفلسفة ، وأشار إلى ذلك ابن خلدون عندما جعل علمي الخلافيات والجدل تابعين لعلم أصول الفقة ، وهما علمان لا تُنكر صلتهما بالمنطق.

ويرى الشيخ مصطفى أن ما لفت انتباه الغربيين في الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة دينية، وهذا هو الجديد والمبتكر فيها، وهو أيضاً ما جعل من فلاسفة المسلمين دعاة ومبشرين بالدين الإسلامي. وابن حزم مثلاً لم ير تعارضاً بين الدين والفلسفة . وكذلك الشهرستاني وابن رشد، فغاية الدين تعليم العلم الحق، وغاية الفلسفة تعليم العمل الحق، وكلاهما بغاية امتثال الإنسان لما ينبغي من الانفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء . ولم يكن الفارابي يرى فرقاً بين الاثنين سوى أن

منهج الفلسفة البرهان اليقيني ». ومنهج الدين الإقناع، وأما الغاية وما تتاديان إليهما من معارف ومصدرها وطريقة وصولهما إلى الإنسان فلا فرق. وقد نبّه ابن سينا إلى فرق آخر هو أن وجهة الدين عملية ، ووجهة الفلسفة نظرية . ويأخذ الشيخ مصطفى كذلك بمقالة المقدسي من أن الدين طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء .

والجدل الذى هو آلة الفلسفة لم يكن غريباً على القرآن ، وقد استخدمه للردّ على المخالفين ، والجدل القرآنى هو طريقة النظر الاستدلالى الفلسفى ، لأنه يقوم على التروى ، ويستخدم الحكمة كما فى الآية «يؤتى الحكمة من يشاء» بمعنى العلم النافع والفقه فى شئون الحياة .

ومن رأى الشيخ مصطفى أن النهضة الحديثة فى العالم الإسلامى فى مجال الفلسفة هى نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية ، ويشهد على ذلك التسابق الظاهر فى نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ويطلق أنصار المذهب الأخير على أنفسهم اسم السلفيين ، ودعوتهم هى الدعوة السلفية ، ولعل الغلبة فى بلاد الإسلام ما تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة . رحم الله شيخ الفلاسفة وفخر الإسلاميين مصطفى عبد الرازق!

●●●

مصطفى محمود «الدكتور»

مصطفى كمال محمود حسين ، مصرى ، إسلامى ، ولد سنة ١٩٢١ ، وتعلّم بطب القاهرة، وتخرّج عام ١٩٥٢ ، ولكنه عزف عن مهنة الطب وآثر الصحافة . وأهم كتبه «**القرآن : محاولة لفهم عصرى**» ، و «**حوار مع صديقى الملحد**» يطرح فيهما موقفه الإسلامى العلمى ، ويناقش الإلحاد الذى يرى أنه أهم قضايا هذا العصر ، وخاصة الإلحاد فى صورة المذهب المادى أو المادية الماركسية . وكان مصطفى محمود قد بدأ **شكاكاً** من خلال المشكلات الميتافيزيقية التى تناولها فى بداية حياته ، كمشكلة الموت . وفى هذه المرحلة كان يؤمن بالعقل وحده ، أو كما يقول هو : كان إنسانياً عقلانياً مادياً بتأثير دراساته العلمية ، لا يؤمن إلا بما يلمس ويرى ويسمع ، ثم اكتشف أن العلم عاجز عن أن يجيب على أسئلته ، وأن الإنسان ليس مجرد لحم وعضلات وأحشاء ، ولا مجرد مركبات كيميائية من نحاس وحديد وكبريت ، ولا مجرد باحث عن الطعام ، ولا هو شهوة جنسية ، ولا يمكن تفسيره بهذه المسائل ، فالإنسان مثلا يصيبه الجوع فيتغلب عليه بالصيام ، ومعنى هذا أنه يتجاوز حاجاته المادية ومطالبه الجسدية ، فهو الذى يتحكم فى جسمه ، وليس جسمه الذى يتحكم فيه ، وإذن فهو أسمى من كل حاجاته ، وهو ما جعله يعيد النظر فى أفكاره واتجاهاته ، ويرى أن الكون كله يكشف عن غائية ، وعن مهندس عظيم وإرادة خالقة ، وهو الله الواحد الأحد ، خالق كل شئ ، وصاحب الفعل والتدبير. «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم

على بعض» (المؤمنون ٩١) ، «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً» (الإسراء ٤٢) ، «وجعلوا له من عباده جزءاً إن الإنسان لكفور مبين» (الزخرف ١٥)، فلايصح القول عن إنسان أن ظاهره ناسوت ، وباطنه لاهوت ، فالله أحد صمد (أى لا يقبل القسمة ولا يقبل التجزئة) . وهو متعال وليس كمثله شئ ، لا يتحيز فى مكان ، ولا يتزمّن بزمان ، ولم يأت عن سبب (فلا يصح أن نقول مَن خلَق الله؟) ، لأنه ليس معلولاً بعلّة ، بل هو خالق لجميع العلل ، وفوق جميع الأسباب ، وهو قديم ، كان من الأزل ، وكل جديد بالنسبة له تحصيل حاصل ، فجميع ما خلق ويخلق هى أشياء يبديها ولا يبتديها . «قل إن الأمر كله لله» (آل عمران ١٥٤) ، «أفرأيتم ما تحرثون ، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» (الواقعة ٦٣،٦٤) ، «أفرأيتم الماء الذى تشربون ، أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون» (الواقعة ٦٨،٦٩) ، «الله الذى خلقكم ثم رزقكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم» (الروم ٤٠) ، فالله ينفرد بالتصريف والفعل والرزق ، والضر والنفع والهداية ، وبالقضاء والقدر ، وكل الأمر لله وليس لنا منه شئ ، فماذا بقى للإنسان؟

يقول مصطفى محمود: بقيت لنا النية والمبادرة ، وعليهما نحاسب ، وآيات كثيرة من القرآن جعلت فعل الربّ مؤسَّساً على مبادرة العبد ، وعلى عمله بقلبه ونيته . «والذين اهتدوا زادهم هدى» (محمد ١٧) ، «فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً» (البقرة ١٠) . والقلب إذن هو عمدة الحُكم ، وعليه يتأسس الفعل الإلهى . ولهذا جعل الله قلب الإنسان حراً . ولو اجتمعت سلطات العالم على قلب رجل واحد لما استطاعت أن تغيره كرها . ولا يستطيع أحد أن يدخل إلى القلب وإلى النية إلا الله .

ومن رأى مصطفى محمود: أن كل الكتب السماوية من الله الواحد ، فالدين واحد ، إلا أن المصالح والكهانات والسلطات الزمنية غيّرت وبدّلت لتكون هناك فِرَق وطوائف ورياسات ودول تعلو بعضها على بعض.

ومن رأيه: أن التوحيد على أرض مصر قديم جداً ، وأنه ليس كما يظن البعض قد بدأ بأخناتون ، وإنما قبل أخناتون وأمنحوتب ومينا ، فالرسالات بدأت على أرض مصر منذ اثنى عشر ألفاً وخمسمائة سنة ، فهكذا يقول مانيتون: بدأت بأوزيريس أو أوزير الذى جاء إلى مصر بالتوحيد ، وكان أول من علّم المصريين الكتابة بالقلم ، ولبس المخيط ، ومبادئ الفلك والتنجيم، وضبط الفصول والزراعة ، والتقويم الشمسى . وعلّمهم أن هناك خالقاً واحداً ، وأن من يموت منهم سوف يُبعَث ، ثم يقف بين يديه ليُحاسَب، ثم يصير إلى خلود فى نعيم أو فى عذاب حسب أعماله . وأوزير قد يكون هو عُزير النبى . وفى كتاب «الموتى» يقول الإله :

خلقت الكائنات وأودعت فى كل منها صفة من صفاتى . بكلمتى خلقت ما أريد . خلقت الأرض وما تحتها ، والسموات وما فوقها ، والمحيطات وما فى أعماقها ، والجبال وما فى بطونها» . والآخرة هى الميزان الذى تعتدل به الدنيا ، فلا يمكن أن يكون الموت نهاية كل شئ ، فلابد من بعث وحساب ليكون لكل شئ معنى ، وللدنيا غاية ، وللميزان اعتدال . **ويقول مصطفى محمود**: عشرات المسلات تشير كالإصبع إلى السماء فى كافة أرجاء مصر تشهد على ذلك الواحد فى السماء ، وهى مآذن التوحيد . **أخناتون** يقول فى مقدمة رسالة العقيدة : هذه رسالة الإلة كما أرادها الإله» . فالإله يريد أن يخاطب الناس بنفسه بدون وساطة من أحد ، وبدون كهنوت . ونشيد أخناتون يؤكد التوحيد فى تشابه مع مزامير داود ، فالكل ينهل من نبع واحد : من الله الواحد الذى خلق الكون وحده ولم يشرك معه أحد ، ويبصر كل شئ ولا تراه الأبصار ، ويسمع كل شئ ولا تدركه الأسماع ، لأنه اواحد الذى ليس كمثله شئ .

والإنسان عند مصطفى محمود: هو مجتمع كل الطباع التى تفرقت على صنوف الحيوان ، ففيه رعد السموات وصواعقها ، وفى باطنه ثورة البراكين ، وتصدّع الزلزال ، وهدوء البحر ، وكالبحر يخفى فى باطنه الثعابين وأسماك القرش والحيتان ، وأحياناً المراجين واللآلئ واليواقيت ، وفى جسمه تراب الأرض وتثاقلها ورخاوتها ، ويهوى جسمه التلقيح والإخصاب ، وينبت الورود الناعمة ، وأحياناً يلد الأشجار الضخمة . ولهذا كان الإنسان مجتمع كل الموجودات ، وأسجَدَ الله له الملائكة ، وسخّر له ما فى السموات والأرض ، وأعطاه الخلافة والحاكمية ، وحفّه بأسمائه الحسنى ترعاه بحقائقها ، وجعله المراد بخلق الكون كله ، وصَفْوَة الإنسان هم الأنبياء ، وصَفْوَة الأنبياء هو خاتمهم محمد عليه الصلاة والسلام ، فهو الإنسان الكامل المراد من جنس الإنسان على الإطلاق .

وبمثل ذلك يطرح مصطفى محمود أفكاره فى الوجود ، والخلق ، والكون ، والإنسان، والمعرفة . وله أفكاره كذلك عن الرأسمالية والاشتراكية والسياسية والأدب والفن: وتدور أفكاره جميعها فى إطار **إيمانى**، وعنده أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يتكلم ويفكر ويبدع، والفن والأدب والعلم مواهب اختص بها، وهى تجلّيات أحكام الأسماء الحسنى الإلهية: الخالق والبديع والحكيم والعليم - فى النفس الإنسانية التى جعلها الله بكرمه قابلة لعطاء الحكمة والعلم والخلق والإبداع ، فكما تجلّى السميع فى سمعه، والبصير فى بصره، كذلك تجلّى البديع فى إبداعه، وتجلّى الخالق فيما يخلق من فنون وآداب وعلوم ، وكلها مهارات طبيعية نولد بها ، وهى بعض عطايا الله ونعمه. غير ان الفنان يمكن ان يكون شريراً فيعبر عن شره فى فنه. وبعض الأعمال الفنية والأدبية والاختراعات تنبض بالعدوانية، أو تعبر عن تشاؤم أصحابها أو حقدهم ، أو تحض على الفوضى، او تدعو إلى

المادية والإلحاد والرفض والعدمية. ويطلق محمود على ذلك اسم الفن أو الأدب السالب، ويدخل عنده في باب الذنوب. والمقياس الذى لا يخطئ في مجال تقييم هذه الأعمال الفنية والأدبية يراه محمود فيما يقول به القرآن «فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» (الرعد ١٧).

ومصطفى محمود يكتب بطريقة القرآن، وكلامه فيه الكثير من روح الكتب السماوية: القرآن والتوراة خصوصاً، وفى معظم ما يكتب يبشّر وينذر. وكانت الشيوعية هى موضوعه الذى يستغرقه قبل سقوط الاتحاد السوفيتى، والآن فإن الخطر الإسرائيلى هو ما يقضّه فكرياً، وتشغله المحن التى يعانيها المسلمون فى انحاء الارض. والشيوعية والاشتراكية كلاهما من الفكر التخريبى اليهودى، فالأب الروحى لهما كان كارل ماركس اليهودى، واليهودى الآخر تروتسكى، واليهودى الثالث المليونير الأمريكى يعقوب شيف الذى قام بتمويل الحركة. وفى مصر كان المموّل للشيوعية هو المليونير اليهودى هنرى كورييل. وما فعلته الاشتراكية أو الشيوعية أنها أشعلت الحقد الطبقى وجعلت كل الناس أعداء لبعضهم، ولم تصنع رخاء، بل نزلت بالجميع إلى مستوى الفقر، وما فعله الشيوعيون كان مصداقاً لما جاء فى كتاب بروتوكولات حكماء صهيون.

ويقول مصطفى محمود: إن النغمة العنصرية هى التى تسود الفكر الأوروبى، وهتافات النازيين الجدد تدوّى فى الشوارع، ولافتاتهم تحتل الساحات «لا نريد مسلمين. المسلمون زبالة العالم»، فطوبى لمن يعتبر من زعمائنا العرب، وطوبى لمن يفتح منهم عينيه وعقله، وطوبى لمن تختاره العناية الإلهية ليصرخ فى آذان هؤلاء الموتى زبالة العالم صرخةً تخترق عظامهم: يا مسلمى العالم اتحدوا! إجمعوا اشلاءكم قبل ان تجرفكم مكنسة التاريخ!

ومن رأى مصطفى محمود: أن الدعوة العلمانية التى ظهرت فى البلاد الإسلامية إنما هى لضرب الإسلام نفسه وليس لنصرة العلم. وهى القناع الجديد الذى يتستر خلفه الشيوعيون القدامى. والعلمانيون (من العالَم بفتح اللام) هم أهل العالَم الظاهر أى الدنيا، يعملون لها ولا يرون وراءها شيئاً – لاغيب، ولا آخرة: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» (الروم ٧). والموضة هذه الأيام هى ضرب المسلمين وقتلهم ومطاردتهم فى كل مكان، من طاجيكستان إلى آذربيجان والبوسنة والهرسك، إلى كوسوفو والبانيا، إلى بورما والهند وكشمير وسيرى لانكا والفلبين ونيجيريا ولايبيريا، مروراً باللاجئين والفارين فى فرنسا والمانيا وإيطاليا وأسبانيا من مسلمى المغاربة والجزائريين والآسيويين المساكين. وهى ليست إلا البداية، ووراءها ما وراءها. ولا تعنى نذارة مصطفى محمود أنه يختار الحُكم الدينى والحكومة الدينية، أو انه يحبذ ولاية الفقيه ونظام الحزب الواحد ويرشح الجماعات الدينية

الموجودة كبديل ، فكل ذلك مرفوض كذلك ، ولن يؤدى إلى سيادة القيم الدينية التى نحرص عليها ، وإنما سيؤدى على العكس إلى ألوان أخرى من الديكتاتورية وحُكم الفرد ، وإلى التفسير الإرهابى للنصوص ، ليصل الحاكم إلى مزيد من التحكّم ، وإلى مزيد من السيطرة على العقول والرقاب. **والسلام السياسى** عند مصطفى محمود ليس انقلاباً ، ولا اغتصاباً للسلطة، وإنما هو صناعة رأى عام إسلامى مستنير يكون بمثابة علامات طريق للحاكم الموجود . **والحاكم** – أى حاكم – يحسب للرأى العام ألف حساب ، لأنه جاء بالتفويض والبيعة والوكالة عن هؤلاء الناس الذين يحكمهم. ويختار مصطفى محمود الموقع الوسط بين العلمانية الرافضة العدوانية كعلمانية كمال أتاتورك أو علمانية عبد الناصر ، وبين الحكومة الدينية المتشدّدة مثل حكومة الخومينى والملالى فى إيران . وهو موقع وسط بين انحرافين ، وهذا هو الموقع الإسلامى فعلاً ، لأن الإسلام هو دين الوسطية بين جميع المزايدات اليمينية واليسارية . نسأل الله لمصطفى محمود العافية وطول العمر والعلم النافع!

●●●

مظهر سعيد

(١٨٩٧ – ١٩٧٠م) مصرى من المنيا ، تعلم بالمعلمين العليا بالقاهرة ، وتخرّج أستاذاً لعلم الفلسفة من برمنجهام بانجلترا ، واشتغل مفتشاً للفلسفة بوزارة المعارف المصرية ، وعميداً للمعلمين العليا ببغداد ، وشارك الدكتورة **نظلة الحكيم** فى ترجمة **جمهورية أفلاطون**. يقول : بغير **الفلسفة** - أى **النظرة الكاملة المتكاملة للحياة** التى توحّد أهدافنا ، وتحدّد رغباتنا ، وتضبط أهواءنا – نبدد تراثنا الاجتماعى ، ونتخلى عن مثليتنا المسالمة ، ونسوق أنفسنا بأيدينا إلى انتحار الحرب الجماعية ، وانهيار الصراع الاقتصادى . والناس جميعاً ينادون بالحرية وتقرير المصير وحقوق الإنسان ، ويحاولون أن يكونوا فعلاً أحراراً فى أفكارهم وسلوكهم وحياتهم ، مؤمنين بالضمانات القانونية والمبادئ الدولية ، ولكن قلعة الحرية التى يتوهمون أنهم حماتها ، خاوية على عروشها، لأن حياتهم ليس لها فلسفة، وتفكيرهم ليس فيه منطق ، وسلوكهم ليس له ضابط ، ولا سبيل لكل هذا بغير **الفلسفة** ، فهى التى تعلّمنا السياسة النزيهة، ونظام الحكم السليم ، وصفات الدولة العادلة، وعناصر القوة فى شخصياتنا وكيف ننميها، والحياة الصالحة وكيف نحياها، والقيم الأخلاقية التى تسمو على القيم المادية. والفلسفة تعلمنا كل ذلك، بفكر رصين، ومنطق صحيح ، وإشباع ممتع، وتجعلنا فى آخر الأمر كاملين بقدر ما يمكن أن يصل إليه البشر من كمال . – هكذا إذن كان مظهر سعيد يرى فى الفلسفة : أنها علم العلوم، ودعامة كل حياة كريمة للفرد، وكل عظمة متوخاة للمجتمع ، وكل مستقبل مرموق للدولة.

●●●

معاجم وموسوعات ومجلات الفلسفة

- Bibliotheca Realis Philosophica : Martin Lipen . 2 vols.
- Bibliotheca Philosophica B.G. Struve . 2 vols.
- Bibliography of Philosophy. Psychology and Cognate Subjects. Benjamin Rand . 2 vols.
- Bibliographische Einführung in das Studium der Philosohpie. I.M. Bochenski .
- Manuel de bibliographie philosophique . Gilbert Varet . 2 vols.
- Handbuch der Geschichte der Philosophie . Wilhelm Torok.
- Allgemeines Repertorium der philosophische Literatur . J.S. Ersch.
- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur deselben . J.G. Buhle.
- Critical Review of Theological and Philosopical Literature . S.D.F. Salmond .
- Review of Theology and Philosophy. Allan Menzies .
- Sommaire idéologique des ouvrages et des revues de philosophie . Louvain .
- Bibliographie de la philosophie. Internation: Institute of Philosophy .
- Bulletin signalétique : Philosophie , science humaines . Centre de Documentation du Centre Nationale de la Recherche Scientifique .
- Philosophischer Literaturanzeiger. Meisenheim am Glan.
- Philosopical Books . Leicester, England .
- Scripta Recenter Edita. Nijmegen, Netherlands.
- Philosophical Periodicals . An Annotated World List. David Baumgardt, Washington.
  - Revue Philosophique de la France et de l'étranger.
  - Revue des sciences philosophiques et théologiques.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie . Friedrich Ueberweg et al. 5 vols.
- History of Philosophy . Wilhelm Windelband.
- Guida storico-bibliografica allo studio della filosofia . Carmelo Ferro.
- Bibliografia filosofica italiana del 1900 al 1950 . 4 vols . Rome.
- Bibliografia filosofica espanola e hispanoamericana . 1940 - 1958. Luis Martinez Gomez.
- Bibliografia Filozofii Polskiej. Polska Akademia Nauk.
- The Development of American Philosophy . W.G. Muelder et al .
- Indian Philosophy . Chandradhar Sharma .
- Guia Bibliografia de la Filosofia Antigua. Rodolfo Mondolfo.
- Catalogue of Renaissance Philosophers . John O. Riedl et al .
- Bibliographia Philosophica . 2 vols. Brussels.
- Bibliographical and Genetic Study of American Realism . V.E. Harlow.
- O Marxistickej Filozofii a Vedeckom Komunizme . Universty Bratislava.
- Bibliographia Patristica. Wilhelm Schneemelcher.
- History of Mediaeval Philosophy . 2 vols. Maurice de Wulf.
- Bibliography of Aesthetics and of the Philosophy of the Fine Arts from 1900 to 1932.

cow . 66 vols .
- The Century Dictionary : An Encylopedic Lexicon of the English Language. William Whitney . New York. 8 vols .
- The New Century Dictionary . D. Appleton . 2 vols .
- Cyclopedia of Education . Paul Monroe . New York. 5 vols .
- Encyclopedia of the Social Sciences. Edwin Seligman and Alvin Johnson. New york . 15 vols .
- International Encyclopedia of the Scocial Sciences . Davd Sills .
- Lexicion Philosophicum . Matthias Becker . Frankfurt .
- Compendium Lexici Philosophici. Johann Alsted .
- Distinctiones Philosophicae . Gregory Haenlin . Cologne .
- Lexion Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum : Johann Micraelius .
- Definitiones Philosophicae . Scherzer .
- Dictionarium Philosophicum . Heinrich Volckmar .
- Lexicon Rationale . Éltienne Chauvin .
- Lexicon Philosophicum . Paris J. & R. de la Caille . 2 vols .
- Alphabetum Philosophicum . John Krembsl .
- Lexicon Philosophicum . Henri du Sauzet .
- Philosophia Difinitiva . Frederick Baumeister.
- Compendieuses Lexicon Philosophicum. Johann Hübner . B.P.C. Monath. Frankfurt .
- La Bibliothèque des Philosophes et des scavans , tant anciens que modernes . André Cailleau . 2 vols .

William Hammond.
- Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics . Behavioral Sciences and Philosophy.
- Bibliography of Works in the Philosophy of History . John C. Rule .
- Le Grand dictionnaire historique . Moreri . 10 vols .
- Dictionnaire historique et critique . Bayle . 2 vols .
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sceinces , des arts et des métiers, par une sociéte de gens de lettres. Denis Diderot et Jean d'Alembert.
- Cyclopedia. Ephraim Chambers .
- Grand Dictionaire universel du XIX siécle . Pierre Larousse .
- Lexicon Technicum . John Harris .
- Encyclopedia Britannica. London .
- Universal Dictionary of Arts and Sciences . Chambers 15 vols .
- Chambers' Encyclopedia, a Dictionary of Universal Knowledge for the People.
- Encyclopedia Americana . Francis Lieber and Edward Wigglesworth .
- Collier's Encyclopedia : P.F. Collier & Son .
- Grosses vollständiges univesal Lexicon. Johann Heinrich Zedler & Carl G. Ludovici . 64 vols .
- Der grosse Brockhaus . 12 vols.
- Encyclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. 36 vols .
- Encyclopedia universal illustrada europeo-americana . Spain. 70 vols .
- Entsiklopedichesky Slovar . Ivan Andreyevsky et al . Petersburg . 43 vols.
- Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya . Mos-

- Neues vollständiges philosophisches Real - Lexikon . Gottfried Immanuel Wenzel. Austria . 2 vols .
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenchaften , zum Gebrauche für seine Vorlesungen. Gottlob E. Schulze.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenchaften , im Grundrisse . Georg Friedrich Hegel .
- Kurze - Enzyklopädie der philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen . Johann Herbart .
- Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften , nebst ihrer Literatur und Geschicte , nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft . Wilhelm T.Krug.
- Philosophisches Real . Lexikon . Max Purtmair .
- Ein Philosophisches Wörterbuch . Frederik Hartsen . Heidelberg .
- Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe . Friedrich Kirchner. Heidelberg .
- Elements of Thought, or First Lessons in The Knowledge of the Mind. Isaac Taylor . London.
- The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral and Metaphysical with Quotations and References for the Use of Students. William Fleming . London.
- A Dictionary of English Philosophical Terms. Francis Garden . London .
- A Dictionary of Philosophy in the Words of Philosophers . John Thomson . London .
- Dictionnaire des sciences philosophiques . Adolphe Franck. Paris . 6 vols .
- Dictionnaire rationnel des mots les plus usi-
- Philosophiches Lexikon . Johann Georg Walch . Leipzig .
- Dictionnare philosophique portatif , ou Introduction á la connoissance de l'homme . Didier Pierre Chicaneau de Neuville . London .
- Dictionnaire historique et critique . Bayle .
- La Petite Encyclopédie, ou Dictionnaire des philosophes . Abraham Chaumeix .
- Grundrisz der philosophischen Wissenschaften : J. H. Feder .
- Encyclopédie méthodique . C.J. Panckoucke . Paris .
- Philosophische Enzyklopädie. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin .
- Philosopisches Wötrerbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, Alphabetischer Ordnung .
- Gedanken und Urtheile über philosophische , moralische und politische Gegenstände , aus guten Schriften gezogen, alphabtisch geordnet . Carl Ludwig Friedrich Rabe .
- Encyclopädie der historischen , philosophischen und mathematischen Wissenchaften . Johann Georg Büsch. Hamburg . 2 vols.
- Encylopädische Einleitung in das Studium der Philosophie. Karl Heinrich Heydenricks . Leipzig.
- The Philosophical Dictionary , or the Opinioins of Modern Philosophers on Metaphyical, Moral and Political Subjects . Francois Xavier Swediaur . London . 4 vols .
- Neues Philosophisches allgemeines Real - Lexikon . J.C. Lossius . 4 vols.
- Allgelmeines Wörterbuch der philosophie , zur Gebrauch für gebildete Leser . Georg Mellin. Magdeburg . 2 vols .

Munich. 2 vols.
- Dictionary of English, German and French Philosophical Terms with Japanese Equivalents . Tetsujiro Inouye et al . Tokyo.
- Philosophisches Wörterbuch. Julius Reiner. Leipzig.
- Die Definition. : Felix Meiner. Leipzig.
- Philosophisches Wörterbuch. Paul Thormeyer. Leipzig.
- Systemarisches Wörterbuch der Philosophie. Karl Cluberg & Walter Dubislav.
- Philosophisches Wörterbuch. Rudolf Wagner.
- Koort Woordenboek van Wijsgeerige Kunsttermen . C.J. Wijnraendts Francken.
- Petit Vocabulaire de la langue Philosophique. Armand Cuviillier. Paris.
- Diccionario manual de filosofia. Marcelino Anaiz & B.Alcalde.
- Otsar ha - Munahim ha - Filosoiyim ve - Antologiyah Filosofit. Jacob klatzkin. Leipzig.
- Philosophisches Wörterbuch. Max Apel. Berlin.
- The International Encyclopedia of Unified Science. Otto Neurath et al. Chicago.
- Vocabulaire de philosophie. Jean Domecq.
- Piccolo dizionario di cultura filosofica e scientifica. Giovanni Semprini.
- Dizionario etimologico filosofico e teologico. Francesco Varvello. Turin.
- Nouvelle Encyclopédie philosophique. Windelband - Ruge.
- Dictionary of Philosopy. Dagobert Runes. New York.
- Who's Who in Philosophy. Dagobert Runes. New York.
tés en sciences , en philosophie , en politique, en morale et en religion . Brussels. Louis J.A.
- Petit dictionnaire philosophique . Bernard Pérez. Paris.
- Lexique de philosophie. Alexis Bertrand.
- Dizionario flisofico . Luigi Stefanoni . Milan.
- Opyt Filosofskogo Slovaria. Alexander Galich. Moscow.
- Leksikon Filosofskikh Predmetov. Alexander Galich .
- Filosofsky Leksikon . S. S. Gogotsty. Kiev .
- Wörterbuch der philosophishen Begriffe und Ausdrücke. Rudolf Eisler.
- Philosophen - Lexikon : Leben Werke und Lehren der Denker . Eisler.
- Le Vocabulaire Philosophique Edmond Goblot . Paris .
- Dictionary of Philosophy and Psychology . James Baldwin . 3 vols.
- Vacabulaire technique et critique de la philosophie. André Lalande.
- Encyklopädie der Philosophie. H. Renner.
- Encyklopädie der Philosophie. August Dorner. Leipzig.
- Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften . Wilhelm Win delband & Arnold Ruge. Tubingen .
- Dizionario di scienze filosofiche . Cesare Ranzoli. Milan .
- Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine. Elie Blanc.
- Dictionary of Philosophical Terms. Arthur Butler . London.
- Vocabolarietto di termini filosofici . Arturo Mateucci. Milan.
- Wörtebuch der Philosophie. Fritz Mauthner.

- A Rationalist Encyclopedia : A Book of Reference on Religion, Philosophy , Ethics and Science. London . Joseph Mccabe .
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe . Johannes Hoffmeister. Leipzig.
- Handlexikon der Philosophie. Erwin Metzke. Heidelberg.
- Philosophisches Wörterbuch. Walter Brugger. Vienna.
- Nonveau Vocabulaire philosophique. Armand Cuvillier. Paris.
- Le Vocabulaire Intellectul. Claude Piguet. Paris.
- Dizionario de termini filosopfici. Francesco Adorno . Florence.
- Vocabulario filosofico. Umberto Cantoro. Bologna.
- Dizionario di filosfia. Andrea Biraghi.
- Büyük Filozoflar Ansiklopedisi. Cemil Sena. Istanbul.
- The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers. James Urmson . New york.

○○○

- التعريفات للشريف الجرجاني . تحقيق الدكتور الحفني .
- كليات ابى البقاء .
- كشاف مصطلحات الفنون للتهانوى .
- مفاتيح العلوم للخوارزمي .
- المعجم الفلسفي باللغة الفرنسية والإنجليزية والعربية لأبى العلاء عفيفي وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى ومحمد ثابت الفندى .
- مصطلحات فلسفية . كلية الآداب بالمغرب .
- قاموس التربية وعلم النفس التربوى لفريد جبرائيل نجار .
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية للدكتور جميل صليبا .

كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق للفارابى .

- المعجم الفلسفي بالعربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية : دكتور عبد المنعم الحفني .
- موسوعة الفلسفة (مجلدان) دكتور عبد الرحمن بدوى .
- الموسوعة الفلسفية ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق .
- المعجم الفلسفي . مراد وهبه ويوسف كرم .
- واژه نامى فلسفى للدكتور سهيل افنان .
- الموسوعة الفلسفية ترجمة سمير كرم .
- موسوعة اعلام الفلاسفة إعداد روني ألفا ومراجعة جورج نخل .
- الموسوعة الفلسفية العربية : د. معن زيادة .
- تاريخ الفلسفة لإميل برهييه ترجمة جورج طرابيشي .
- معجم الفلاسفة – إعداد جورج طرابيشي .
- الشهرستاني : الملل والنحل .
- ابن حزم : الملل والنحل .
- ابن قتيبة : المعارف .
- الذهبي : ميزان الاعتدال .
- المقالات والفرق : القمى .
- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين .
- عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق .
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة .
- ابن سعد : الطبقات .
- الطبرى : تاريخ الرسل والملوك .
- ابن الأثير : الكامل فى التاريخ .
- ابن الجوزى : المنتظم فى التاريخ .
- النويرى : نهاية الأرب .
- المقريزى : اتعاظ الحنفاء .
- الأسفراينى : التبصير فى الدين .
- ابن حجر : لسان الميزان .
- كشف المحجوب للسجستانى .
- ابن خلكان : وفيات الأعيان .
- على بن محمد الوليد : تاريخ العقائد ومعدن الفوائد .
- رسائل إخوان الصفا .
- ياقوت : معجم البلدان .
- ابن العماد : شذرات الذهب .

- ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات .
- ابن العبري : تاريخ مختصر الدول .
- القلقشندي : صبح الأعشى .
- دائرة معارف فريد وجدي .
- دائرة المعارف الإسلامية المختصرة .
- دائرة معارف البستاني .
- ابن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور .
- النويري : نهاية الأرب .
- المقريزي : الخطط .

○○○

مجلات حديثة في الفلسفة

- Philosophy East and West. Quarterly . 1951.
- Philosophy Today . Quarterly. 1957.
- British Journal for the Philosophy of Science. Quarterly. 1950.
- The Philosophical Quarterly. 1950.
- Pakistan : Diogenes. An International Journal for Philosophy and Humanistic Studies 1953.
- Pakistan Philosophical Journal. Quarterly. 1957.
- The Indian Journal of Philosophy . Quarterly 1959.
- Spain : Humanitas: Revista de la Facultad de Filosofia y Letras, Universidad Navcional de Tucuman . 1953.
- Il Pensiero Critico. Milan . 1950.
- Filosofia. Quarterly . Turin 1950 .
- Revue de l'enseignement philosophique. Paris. 1951.
- Philosophische Rundschau. Heidelberg. 1953.
- Deutsche Zentschrift für Philosophie. 1953.
- Journal of Existentialism. New york. 1960.
- International Philosophical Quarterly. New York . 1961.
- American Philosophical Quarterly. 1964.

●●●

مَعْبد الجُهني

معبد بن خالد الجهني ، البصري ، المتوفى سنة ٨٠ هـ ، أول من تكلّم في القدر ، وقال **بحرية الإرادة** ، وأثبت للإنسان **حرية الاختيار** . قال أبو حاتم : قَدِمَ المدينة فأفسد فيها ناساً . وقال محمد بن شعيب عن الأوزاعي : أول من نطق في القدر رجلٌ من أهل العراق يقال له « سوسن » ، كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصّر ، وأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ **غيلان الدمشقي** عن معبد . وقال الدارقطني : حديثه صالح ومذهبه رديء . وقال مسلم في صحيحه : حدثني أبو خيثمة زهير بن حرب عن يحي بن يَعْمَر قال : **كان أول من قال في القدر بالبصرة** معبد الجهني ، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن حاجّين أو معتمرين ، فقلنا : لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عمّا يقول هؤلاء في القدر! فوفّق الله لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد ، فاكتنفته أنا وصاحبي ، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله ، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليّ ، فقلت : أبا عبد الرحمن ، إنه قد ظهر قِبْلنا ناسٌ يقرأون القرآن ويتقفّرون العلم ويزعمون ألا قدر ، وأن الأمر أُنُف قال : فإذا لقيت أولئك ، فأخبرهم بأني بريءٌ منهم وأنهم برآء مني . والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم ملء الدنيا ذهباً فأنفقَهُ ، ما قَبِل الله

منه حتى يؤمن بالقدر».

ويبدو أن الدعوة الجبرية قد اذاعها بنو أمية، ارادوا بذلك ان يثبّتوا فى الأذهان ان إمرتهم على المسلمين إنما كانت بقضاء الله وقدره ، فاشاعوا الفكرة وشجّعوا على مذهب الجبر . وكان معبد بالبصرة وسمع مَن يتعلل فى المعصية بالقدر، فقام بالردّ عليه ، بنفى كون القدر سالباً للاختيار فى أفعال العباد ، يريد بذلك الدفاع عن شرعية التكاليف ، فضاقت عبارته وقال: **لا قَدَر والأمر أُنُفٌ**. ويروى صاحب **كتاب المعارف**: ان معبد الجهنى وعطاء بن يسار كانا ياتيان الحسن البصرى ويسالانه : يا ابا سعيد ، إن هؤلاء الملوك (بنى امية) يسفكون الدماء وياخذون الاموال ، ويقولون إنما تجرى اعمالنا على قَدَر الله. ويردّ الحسن: كذب أعداء الله!

ولا تثريب إذن أن يصف الذهبى فى كتابه **«ميزان الاعتدال»** - معبداً فيقول: **إنه تابعى صدوق».**

وهذه المقالة من معبد هى التى لم تعجب الامويين فيه ، لا غيرةً على الدين ، وإنما هى السياسة ، فقيل صلبه عبد الملك بن مروان ، وقيل خرج من ابن الاشعث ، فاخذه الحجّاج فعذّبه بانواع من العذاب ثم قتله . وارّخوا موته سنة ٨٠ هـ ، ويقال بعدها . فقولوا لى : اهناك فَرْق بين رواية التاريخ عن صلب المسيح ، ورواية هؤلاء عن صلب معبد ؟ يبدو ان الكثيرين كانوا مسيحاً او سيكونون مسيحاً ! ورحم الله الجميع! عاشوا شهداء الحق ، وماتوا شهداء الفكر ، وشتّان بين شهادة وشهادة !

● ● ●

المعتزلة Mu'tazila; Rationalists

سُمُّوا كذلك لان واصل بن عطاء (٦٩٩ - ٧٤٩م) شيخ المعتزلة الاول - خالف استاذه **الحسن البصرى** فى الرأى فى أمر المُسْلم مرتكب الكبيرة، وقضى واصل بانه فى منزلة بين منزلتين، فلا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن، وقام إثر إعلانه لرايه فانتحى بنفسه واصحابه إلى اسطوانة بالمسجد، فقال الحسن قولته المشهورة «اعْتَزَل عنا واصل». وكثُر انصار واصل وكوّنوا لهم مذهباً استعانوا فيه بالفلسفة ليفصلوا فى أمر الكثير من المسائل التى كان الخلاف حولها قد احتدم بين المسلمين، مثل هل الإنسان حرّ فيما يفعل أو أنه مجبر؟ فكان الجبرية، جماعة جهم بن صفوان، ينكرون الحرية، بينما كان القدرية، أتباع معبد الجُهَنى، يقولون إن الإنسان حرّ فيما يختار ويريد. وكذلك ذهب المعتزلة ليبرهنوا على ان الإنسان محاسَب على افعاله، لانه ليس من العدل ان يُجازَى على عمل لم ياته بإرادته ومحض اختياره. ولذلك وُصِف المعتزلة بانهم **أهل عدل**. ووُصِفوا كذلك بانهم **أهل توحيد**، لانهم قالوا إن الله هو عين ذاته، وان إضافة صفات إليه يجعل الصفات أزلية، كما أن الله ازلى، وهذا تعدّد. ومن ذلك ايضاً كلام الله، فلو كان قديماً لكان ازلياً وهذا شرك، وإذن فالقرآن مخلوق. وادّى الخلاف فى هذه القضية بين المعتزلة او اهل العقل، والسُّنّة او اهل النقل، إلى

ما يسمى فى التاريخ باسم محنة القرآن، حيث أغرى مذهب المعتزلة بعض المثقفين وخاصةً من الخلفاء فاضطهدوا المعارضين ونكّلوا بهم، ودارت الدائرة بعد ذلك على المعتزلة ونزلت بهم كارثة ما عُرِف فى التاريخ باسم محنة المعتزلة، وكانت بدايتها معهم من أيام المتوكل. ويذهب البعض إلى أن اسم الاعتزال ليس مأخوذاً عن فكرة الانشقاق، بمعنى الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة، ولكنه يعني الحياد أو أن أصحابه لا ينصرون فريقاً على فريق، حيث كانت القضايا محل الخلاف قد احتدم حولها صراع بلغ حدّ تكفير البعض والإعلان عن وجوب قتلهم. وكان المناخ السياسى عموماً يشجّع على الحياد بلغة السياسيين حيث كان الخلاف السياسى على أشده بين أنصار علىّ وأنصار معاوية.

وكان عمرو بن عبيد (٧٩٠م) شريك واصل فى تأسيس المذهب. ومن أئمته أبو الهذيل العلاّف (٨٤٧م)، وتلميذه إبراهيم بن سيار النظّام (٨٤٥)، وأبو الحسن الخيّاط (٨٦٧)، وأبو على الجبائى (٩١٦)، وابنه أبو هاشم (٩٣٣)، وأبو الحسن الأشعرى (٩٣٦)، قبل أن يؤسس مذهب الأشاعرة يحاول به أن يوفق به بين المعتزلة وأهل السنة. وعموماً يدور الاتفاق بين كل هؤلاء على ما يُسمَّى بالأصول الخمسة، وهى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فأمّا التوحيد فهو توحيد التوحيد للذات وتنزيه الله عن الشرك، ولا يتحقق ذلك إلاّ بنفى الصفات، وتعطيل الكمالات، وجحد أسمائه الحُسنى، وعند السُنّة التوحيد يعنى أن الله واحد فى ذاته، وواحدٌ أيضاً فى صفاته، وواحدٌ كذلك فى أفعاله، وعند المعتزلة فإنهم إذا قالوا إن الله عليم فإنهم يلحقون ذلك بقولهم إنه عليم بعلم، وعلمه ذاته، فالصفة هى عين الذات، أى أنها والذات شىء واحد. ويقولون أيضاً إنه عليم بذاته وليس بعلم، وقدير بذاته وليس بقدرة، ومريد بذاته وليس بإرادة، فكأنهم بذلك خلطوا بين الذات والصفات، مع أن الصفات معان قائمة بالذات وليست ذواتاً، وتعدّد الصفات لله وإن كانت قديمة أزلية لله إلا أنها لا تفيد تعدداً فى الذات ولا يترتب عليها الشرك بالله تعالى. وأما العدل فأهل السُنّة على أنه تعالى عدلٌ لا يجور ولا يظلم، وقال المعتزلة إنه تعالى لا يفعل إلا ما يحسُن منه مما يقبله العقل ويستحسنه. وقالوا إن من العدل أن لا يُسأل العبد عمّا ليس له يدٌ فيه، وكل أحد مسئول عما يفعل ولا صلة لله تعالى بأفعال العباد من قريب أو بعيد، وليس له فيها تأثير، وأنه تعالى لا يخلق الشرور والمظالم والآثام، وأما قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» فهو أنه تعالى شاء لعباده أن يكونوا مسئولين عن أفعالهم، وهذه مشيئته تعالى فيهم. والله تعالى يفعل دائماً الصالح ويترك الناس، ولو كان هناك صالح وأصلح، فمقتضى الألوهية أن يفعل الأصلح للعباد. ومن مقتضى الألوهية أن يرسل الرسل ليبيّنوا للناس، وليس هناك أصلح من

إرسال الرسُل. وأيضاً من مقتضى الألوهية أن يكون لطيفاً بعباده، واللطف هو أن يوجد الله تعالى لعباده ما يمكنهم من طاعته، أو ما يكونون به أقرب إلى فعل الطاعة، فإذا حدث ونزلت بهم المصائب عوّضهم عنها، والتعويض من مقتضيات العدل. أما **الوعد** فهو كل خبر يتضمن النفع للغير ودفع الضرر عنهم. **والوعيد** هو كل خبر يتضمن إيصال الضرر للغير أو تفويت النفع له. وكل من يخالف الوعد والوعيد ويقول إن الله ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعّد العاصين بالعقاب، أو يقول إن الله وعد وتوعّد ولكنه يجوز أن يخلف في وعيده لأن الخُلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً، فإن قال إن الله يجوز أن يكون قد وَضَع في عموميات الوعيد شرطاً لم يبينه فإنه يكون مخطئاً. **والوعد والوعيد** واقعان لا محالة من الله تعالى بلا زيادة ولا نقصان. والمعتزلة تقول بمبدأ **الوجوب على الله**، وأهل السُّنّة يوافقونهم في وعده تعالى للمطيع، فهو وعدٌ واقعٌ لا لأنه واجب على الله بل لأنه وَعَد به، والله من صفاته لا يخلف الميعاد، «**ومن أوفى بعهده من الله**»، وأما وعيده للعاصين فإنه قد يوقعه بهم عدلاً، وقد يعفو عنهم فَضْلاً سبحانه وليس في ذلك إخلاف لما توعّدهم به. وأمّا **المنزلة بين المنزلتين** فقد سبقت الإشارة إليها، فالعاصي ليس بكافر لأنه سبق له النطق بالشهادة، وهو مع ذلك ليس بمؤمن لأنه لم يستجمع في نفسه كل خصال الخير، ولذلك فهو بين بين، أى يخفّف عنه العذاب وتكون درجته فوق درجة الكفار، وأمّا **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر** فقد خالف المعتزلة السُّنّة وجعلوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرضُ عين على جميع المسلمين، ومن يتركه منهم اكتفاءً بدور الآخرين فحاله هو حال من يترك الفرض.

والمعتزلة انفرقوا عموماً إلى **اثنين وعشرين** فرقة اشتد الخلاف بينها، وتبعت كل فرقة أحد رؤساء الاعتزال وانتسبت إليه، **فالواصلية** هم اتباع **واصل بن عطاء** (٦٩٩ - ٧٤٨م)، **والعمرية** اتباع **عمرو بن عبيد** (٦٩٩ - ٧٦١م)، **والهذيلية** أصحاب **أبى الهذيل العلاّف** (٧٥٢ - ٨٤٠م)، **والنظّامية** أتباع **إبراهيم بن سيار النظّام** تلميذ العلاّف، وكان أعظم شيوخهم، **والثمامية** رئيسهم **ثمامة بن الأشرس النميرى**، **والمعمرية** أتباع **معمّر بن عبّاد السلمى** من أكابر المعتزلة فى دقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر، **والبشرية** أصحاب **بشر بن المعتمر** من رؤساء معتزلة بغداد، **والهشامية** أتباع **هشام بن عمرو الفوطى**، **والمردارية** أتباع **أبى موسى المردار** الكوفى الزاهد، تلميذ بشر بن المعتمر، وأستاذ الجعفرين، **والجعفرية** أتباع **جعفر بن مبشّر الثقفى**، **وجعفر بن حرب الهمدانى** من معتزلة بغداد، **والأسوارية** أتباع **علىّ الأسوارى** من معاصرى العلاّف والنظّام وبشر والمردار، وكانت له معهم مناظرات، **والإسكافية** أصحاب **محمد بن عبد الله الإسكافى**، **والحائطية** أتباع **أحمد بن حائط** وصاحبه **فضل الحدثى**، **والمويسية** أتباع مويس،

والصالحية أصحاب **صالح قبة**، **والجاحظية** أتباع **عمرو بن بحر الجاحظ**، **والشحامية** أتباع **أبي يعقوب الشحّام** تلميذ **أبي الهذيل** ورئيس معتزلة البصرة، **والخياطية** أتباع **أبي الحسين الخياط** من معتزلة بغداد، **والجبائية** أصحاب **أبي على محمد بن عبد الوهاب الجبائى** من معتزلة البصرة، **والكعبية** أتباع **أبي القاسم عبد الله البلخي الكعبي** تلميذ الخياط، **والبهشمية** أتباع **أبي هاشم عبد السلام بن أبي على الجبائي** رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، **والحمارية** معتزلة عسكر مكرم.

ومن الناس من ينسب الاعتزال **لأبي هاشم عبد الله بن محمد الحنفية** (المتوفى سنة ٩٨هـ)، وكان قد تعلّم في مكتب أبيه في المدينة، وعليه تتلمذ **واصل بن عطاء** وأخذ عنه الاعتزال بالمعنى لا بالتسمية.

●●●

مراجع

- مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري.
- الفرق بين الفرق : عبد القاهر البغدادي.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل: إبن حزم الأندلسي.
- الملل والنحل: الشهرستاني.
- مختصر الفرق بين الفرق : الرسعني.
- السبعينية: ابن تيمية.
- الجواب الكافي: ابن قيم الجوزية.



المعرّى (أبو العلاء)

(٩٧٣ - ١٠٥٧م) **أحمد بن عبد الله بن سليمان محمد التنوخي**، ونسبته إلى قرية **معرّة النعمان** بالقرب من حلب الشام، حيث ولد لأسرة تعمل بالقضاء، وأصيب بجدرى في الرابعة من عمره أفقده عينه اليسرى وأضعف اليمنى إلى أن عميت تماماً بعد عامين. وتعلّم على شيوخ حلب، وارتاد مكتبة انطاكية يقرأون عليه تعاليم اليونان والمسيحيين. ودخل الدير في اللاذقية، ثم ارتحل إلى طرابلس يدرس على رهبانها ويهودها، ثم إلى بغداد يجرّب حظه، ثم لم يلبث أن عاد إلى المعرّة بعد وفاة أمه ليعتزل الناس مدة خمس وأربعين سنة، **رهين المحبسين: الدار والعمى**، كما قال عنه الناس، أو رهين **المحابس الثلاثة: الدار والعمى والجسد الخبيث** كما قال هو عن نفسه. وحَرَم نفسه من اللحم. وطابق بين فلسفته وحياته، وعاش حياة الزهد التي دعا إليها، ولم يشرب الخمر، واكتفى بالتين والدبس، ولبس الصوف بالصيف والشتاء. ولم يشعل ناراً في شتاء. ولم يتزوج. وكان يقول إن الشر في الدنيا لن يغسله إلا طوفان، فالناس شرّ، والاعتقادات متناقضة، والأنبياء كذّابون، والرسالات لم تُجْدِ، والشرائع ألقت بين الناس الإحَن، والمجتمعات أصلها اللامساواة والظلم. وغاية ما يفعله الدين أن يعيد توزيع الثروة بالزكاة. واشتهر المعرّى **باللزوميات، ورسالة الغفران**. وهو وإن كان **لا أدرياً وشكاكاً ومتشائماً**، إلا أنه كان يؤمن بالعقل، والعقل يقضي بأنه لا يقين، وأن جُلّ ما يمكنه هو أن يظن ويحدس، وعليه أن يحذر التقليد، وأن

يعرف أن ما يراه فى الإنسان إنما هو ظاهره. وكان المعرّى من المؤلّهين، يؤمن بأن هناك إلهاً، ولكنه يكفر بالنبوة، ولا يؤمن بالبعث والحساب والروح والملائكة والجن. وإلهه قديم، ولكنه لا يعرف عنه أكثر من ذلك.

ومن أقوال المعرّى فى فلسفة الاجتماع:

ولى مذهبٌ فى هجرى الإنس نافع

إذا القوم خاضوا فى اختيار المذاهب

فى الوحدة الراحة العظمى فآخ بها

قلباً، وفى الكون بين الناس أثقال

إن الطبائع لما ألفت جلبت

شراً تولد فيه القيل والقال

● ● ●

وفى فلسفة الوحدة:

أرانى فى الثلاثة من سجونى

فلا تسأل عن الخبر النّبيث

لفقدى ناظرى ولزوم بيتى

وكون النفس فى الجسد الخبيث

● ● ●

وفى فلسفة الزمان:

تحطمنا الأيام حتى كأننا

زجاج ولكن لا يعاد له سبك

● ● ●

وفى فلسفة الاعتقاد:

دين وكُفر وأنباء تقال وفُرْ

قان ينص وتوراة وإنجيل

فى كل جيل أباطيل يُدان بها

فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل

● ● ●

وفى الإنسانيات:

شرّ أشجار علمت بها

شجرات أثمرت ناساً

● ● ●

وفى فلسفة العيش:

لقد طال العناء فكم يعانى

سطوراً عاد كاتبها بطمس

دعا موسى فزال، وقام عيسى

وجاء محمد بصلاة خمس

● ● ●

وفى فلسفة الخَلْق:

خير لآدم والخلقِ الذى خرجوا

من ظهره، أن يكونوا قبل ما خُلِقوا

● ● ●

وفى فلسفة الانتحار:

هذا جناه أبى علـ

ىّ وما جنيتُ على أحد

● ● ●

وفى فلسفة الموت:

فمالى أخاف طريق الرّدَى

وذلك خير طريق يُسْلَك

يريحك من عيشة مُرّة

ومالِ أضيعَ، ومالِ مُلك

●●●

وفى فلسفة الحكمة:

خفف الوطء ما أظن أديم الـ

أرض إلا من هذه الأجساد

●●●

المُعَطّلة

هم المعتزلة الذين نفوا الصفات القديمة عن الله، وقالوا: إنه سبحانه عالم لذاته، وقادر لذاته، وحىّ لذاته، لا بعلمٍ وقدرة وحياة، وأن الصفات لو شاركته فى القِدَم الذى هو أخص وصف له لشاركته فى الإلهية. وعلى رأس هؤلاء واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٤هـ)، وأبو الهذيل العلاّف (المتوفى ٢٢٦هـ)، وإبراهيم بن سيار النظّام (المتوفى ٢٣١هـ).

●●●

المعلومية

هؤلاء وجماعة المجهولية من جماعات الخوارج العجاردة، ويرون رأى الحازمية مع فارق، أن المؤمن عندهم مَن عَرف الله بجميع صفاته وأسمائه، أى أن يكون ذلك معلوماً له، ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهلٌ لا مؤمن، وهذا معنى أنه من المجهولية، أى الذين يجهلون عن الله. والمعلومية يقولون فعل العبد مخلوق لله تعالى والمجهولية يقولون العكس.

●●●

مَعْمَر بن عبّاد

معتزلى من الغلاة، توفى سنة ٢١٥هـ، وأصحابه يسمون المعمرية، من أهل البصرة وسكن بغداد، وناظرَ النظّام، وكان أكثرهم غلواً فى القدر. قال: الله لم يخلق غير الأجسام، وأما الأعراض فتخترعها الأجسام، إما طبعاً كالنار للإحراق والشمس للحرارة، وإما اختياراً كالحيوان للألوان. وقال: لا يوصف الله بالقِدَم لأن القِدَم يدل على التقادم الزمانى، والله سبحانه ليس بزمان. ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالِم والمعلوم. والإنسان لا فعل له غير الإرادة، مباشرة كانت أو توليداً.

●●●

المغيرة بن سعيد

(توفى سنة ١١٩هـ) من أهل الكوفة، يقال له الوصّاف، كان مجسّماً، ومن غلاة الشيعة، قال: إن الله صورة وجسم، ذو أعضاء على عدد حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة!

وقال إن الانبياء لم يختلفوا فى شىء من الشرائع. وكان يقول بتحريم ماء الفرات وكل نهر او عين او بئر وقعت منه نجاسة. وكان خروجه بالكوفة فى إمارة خالد بن عبد الله القسرى، داعياً لمحمد بن عبد الله بن الحسن، وكان يقول: هو المهدى. وظفر به خالد فصلبه، واحرقه بالنار وخمسةً من اتباعه، وهم يسمون المغيرية. وتغليظ العقوبة على جرائم الراى او التفلسف ربما تجيزه عواقب الراى ومخاطره ومزالقه، والدمار الذى يمكن ان يستحدثه فى النفوس والاذهان والمجتمعات، ومع ذلك فالاحرى مناقشة صاحب الراى واستتابته، ومقارعة حُجّته بالحُجّه، وبيان تهافت الفلسفة التى يصدر عنها. ذلك اجدىَ وافيْد والبق. «وجادلهم بالتى هى أحسن»، قيل التى هى احسن هو المنطق او العقل، وليس السيف او المقصلة او التحريق بالنار!

●●●

المفيد «الشيخ»

محمد بن محمد بن النعمان، الحارثى، العكبرى، البغدادى، المعروف بابن المعلّم، ولقبه المفيد، او الشيخ المفيد، وإليه انتهت رياسة المتكلمين والفلاسفة على مذهبه، وكان على مذهب الشيعة وبارعاً فى الجدل، ولد بالقرب من بغداد سنة ٣٣٦هـ وتتلمذ على الشريف المرتضى، والشريف الرضى وغيرهما، وتوفى سنة ٤١٣هـ وكان مجدداً، لم يأخذ بالاخبار، ويقول دائماً: «نعرض ذلك على العقل»، ومن مؤلفاته: «أوائل المقالات فى المذاهب المختارات»، و«شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد»، و«كتاب الإرشاد»، و«كتاب الردّ على الجاحظ والعثمانية»، و«كتاب نقض المروانية»، و«كتاب نقض فضيلة المعتزلة»، و«كتاب الإشراق»، و«كتاب الردّ على أصحاب الحلاّج»، و«كتاب النقض على ابن الجنيد»، و«جوابات الفيلسوف فى الأشرار»، و«حدوث القرآن». وتربو مؤلفاته على المائتين ذكرها الطوسى فى فهرسه.

●●●

مقاتل بن سليمان

البلخى، توفى سنة ١٥٠هـ وكان مجسِّماً، وله «الردّ على القدرية»، وهو القائل إن الله جسم حقيقة، ومركّب من لحم ودم، طوله سبعة أشبار من شبْر نفسه!! وأصحابه يسمون لذلك «المجسِّمية»، ومنهم من يقول إن الله جسم ولكنه منير كالسبيكة المتلألئة. ومنهم من يقول إنه إنسان، شابٌ، أمْرَد، جَعْد، قَطَط. وقال بعضهم بل هو شيخ اسمط الرأس واللحية! تعالى الله عمّا يصفون!



المقارِبة

اليهود اليوذعانية، نسبةً إلى **يوذعان الهمدانى**، قيل كان اسمه **يهوذا**، وكان من الزاهدين، يزعم أن للتوراة ظاهراً وباطناً، وتنزيلاً

وتأويلاً، وخالف في تأويلاته سائر اليهود، وناقضهم في التشبيه، ومال إلى القدر، وأثبت الفعل للعبد، وقدّر الثواب والعقاب عليه. ومن المقاربة الموشكانية أصحاب موشكان، كان على مذهب يوذعان، غير أنه كان يوجب الخروج على مخالفيه.

●●●

المُقَمَّص Mukammas

داود بن مروان المقمص، يهودي عراقي، عاش في بواكير القرن العاشر في الرقة، وتزود بالثقافة الإسلامية، وارتد لفترة عن يهوديته إلى المسيحية، وارتحل إلى نصيبين بسوريا يدرس على رهبانها الفلسفة واللاهوت، لكن قراءاته لكتب المعتزلة ردّته إلى الإيمان بوحدانية الله، فارتد إلى اليهودية، وذلك سبب تسميته المُقَمَّص، يقال تقمّص الديانة يعني انتقل من ديانة إلى ديانة، وكتب «عشرون مقالة» بالعربية. وفلسفته بصوغها في قالب أرسطي تتخللها عناصر أفلاطونية، ويطرحها على طريقة علماء الكلام المسلمين، وما تناوله من الفلسفة تناوله بروح الاعتزال، وفلسفته اعتزالية لذلك.

●●●

مراجع

- G. Vajda; Introduction à la pensé juive du moyen âge.

●●●

مكدوجال «وليام» William McDougall

(١٨٧١ – ١٩٣٨) بريطاني، تجنس بالجنسية الأمريكية. ولد في شادرتون بانجلترا، وتعلّم بجامعتي مانشستر وكيمبردج، وتخصّص في الطب ثم في علم النفس. وانضم لبعثة أنثروبولوجية تابعة لجامعة كيمبردج أثمرت مؤلفه «قبائل بورنيو الهمجية» (١٩١٢)، واشتغل مع موللر في جامعة جوتنجن، وانضم لقسم علم النفس بالكلية الجامعية بلندن، ثم لجامعة أكسفورد مدرساً للفلسفة العقلية. وصاغ لأول مرة نظريته في **علم النفس النزوعي hor-mic psychology** في كتابه «**مدخل لعلم النفس الاجتماعي An Introducition to Social Psychology**» (١٩٠٨)، وردّ السلوك الإنساني إلى الغرائز التي وصفها بأنها ميول نفسية فطرية لها جوانبها المعرفية والانفعالية والنزوعية (مثلاً إدراك الخطر، فالخوف منه، فالهروب). وقال إن الغرائز تعمل في البالغين بطريقة غير مباشرة من خلال الأنماط المكتسبة اجتماعياً، والعواطف التي ارتبطت فيها الموضوعات بالغرائز بشكل دائم، وضرب مثلاً بالعواطف التي تبعُد عن أصولها الغريزية بالحب الأبوي، والشعور العائلي، والوطنية. وتنتظم هذه العواطف مع نمو الشخصية في شكل هرمي حول **عاطفة سائدة master sentiment** تكون نواتها في الشخصية المتوازنة عاطفة احترام الذات.

ولقد انضم مكدوجال خلال الحرب العالمية الأولى إلى القسم الطبي للجيش، وأثمر ذلك كتابه «علم نفس الشواذ Abnormal Psychology»، وتوجّه بالنقد لفرويد ويونغ لإهمالهما تكامل الشخصية الإنسانية، ولم يقبل حتمية فرويد، ووصف العمليات اللاشعورية بأنها غرضية وغائية. وفي سنة ١٩٢٠ عيّن أستاذاً لعلم النفس بجامعة هارفارد، ثم بجامعة ديوك (١٩٢٧)، وتميزت الفترة التي عاشها في أمريكا بغزارة الإنتاج. وحاول في كتابه «عقل الجماعة The Group Mind» (١٩٢٠) أن يستكمل نظريته في علم النفس الاجتماعي بتطبيق نظريته النزوعية على «العقلية والشخصية الوطنية». وفي كتابيه «معالم علم النفس An Outline of Psychology» (١٩٢٣)، و«معالم علم نفس الشواذ An Outline of Abnormal Psychology» (١٩٢٦) صاغ نظريته في الشخصية وبناها على العواطف التي تديرها الغرائز، ووصف الأخيرة بأنها مصارف لطاقة غرضية بيولوجية. وتتحكم عاطفة احترام الذات في السلوك وتوجهه من خلال خطوط مرشدة تتكون بتقمّص الشخص للشخصيات التي يُعجَب بها وتَمثُّله للمُثل العليا. وفي إطار عاطفة احترام الذات تتحكم العواطف الخُلقية (الضمير) في الدوافع الغريزية الفجّة، ويمارس الشخص إرادته الفردية الحرة. وتتكامل الشخصية بانتظام العواطف في شكل هرمي. ويستكمل مكدوجال نظريته في الشخصية بنظرية مونادية تقوم على نظرية لايبنتس في المونادات، حيث يصوغ الشخصية من ذرّات روحية أو مونادات، كل ذرّة عبارة عن ذات. لها إمكانية التفكير والمجاهدة والتذكر، تتحكم فيها جميعاً ذرّة عليا هي «ذاتي myself» بالتخاطر. ويُحدث تمرد إحدى الذرّات صراعاً مرضياً يفسّر الحركات اللاإرادية في النوم والتنويم المغنطيسي، وقد يسبب انحلال الشخصية.

●●●

مراجع

- R.S. Woodworth: Contemporary Schools of Psychology.

- موسوعة اعلام علم النفس: الدكتور الحفني.



مُكرَم العجلي «الخارجي»

من الخوارج الثعالبة، وأصحابه يسمون أنفسهم المكرمية. وكان ضد الجهل عموماً، والجهل بالله خصوصاً، لأنه وإن كان الجهل على إطلاقه آفة، فالجهل بالله إثم. ودليل هذا الجهل ترك الصلاة، وتارك الصلاة لجهله كافر. وقال بإيمان الموافاة، أي أن الله يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت، لا على أعمالهم التي هم فيها، فبقدر إيمانك بما بعد الموت بقدر موالاة الله لك.

●●●

مكيافيللي «نيقولا»

Niccolo Machiavelli

(١٤٦٩ – ١٥٢٧) إيطالي، اشتهر بفلسفته

المكيافيللية machiavellismo، وله في ذلك الكتاب المشهور «**الأمير Il principe**» (١٥١٣)، والكتاب الاقل شهرة «**أحاديث عن تيتوس ليفيوس في النهضة والانحطاط Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**» (١٥١٧)، والكتابان فَتَح بهما فتحاً جديداً في التنظير لفن الحكم والتقعيد للفلسفة في السياسة وعلاقة ذلك بالاخلاق، فقد رأى أن الدول والأفراد يصدرون في افعالهم بدافع المصلحة. وفي إهدائه الكتاب الأول لأمير فلورنسا **لورنزو دي مديتشي الثاني يقول**: إن المختصين في علم الخرائط الجغرافية إذا أرادوا رصد معالم الجبال فعلوا ذلك بالوقوف في السهول، وإذا كان عليهم ان يرصدو معالم السهول رأوها من فوق الجبال» بمعنى أنه ليس أقدر من الشعوب على الحكم على الأمراء والملوك وإن كانت الشعوب نفسها ليس بوسعها أن تقضي في أمورها بشيء، وكذلك الملوك لا يمكن ان يحكموا على أنفسهم بانفسهم. **ومن فلسفته**: ان الشعب الضعيف في حاجة لحاكم قوي، والحاكم القوي يأخذ من قوة شعبه القوي ويضعفه، والضعفاء ينضمون إلى الحاكم القوي، والفاتح إذا أراد أن يسيطر على بلد من البلاد فعليه أن يمالئ الضعفاء، بشرط أن لا يسمح لأي منهم بان يقوى حتى لينافسه». **ويقول**: إن إنشاء مستوطنات من الغزاة أرخص اقتصادياً وأضمن لاستمرار الاستعمار من قوات الاحتلال، ويعتبر البعض مكيافيللي بهذا المبدأ واضع علم الاستعمار. ويقول: الحكم ينبغي أن يتحرر من الكثير، ويتجاوز معاني الخير والشر، ويتوجه لبناء الدولة القوية، ويدعم الوحدة الوطنية، ويستخدم في سبيل ذلك ما يراه مناسباً من الوسائل طبقاً لما تمليه عليه الظروف». **ويقول**: إن السياسي لا يحتاج إلى الفضائل ولكنه يحتاج إلى القوة المعنوية التي يجب أن يتحلى بها أيضاً شعبه». **والفلسفة السياسية التي يطرحها مكيافيللي** تستقي لأول مرة من التجربة التاريخية، والسياسة عنده ليست ما تمليه الأخلاق، ولكنها الدروس المستفادة من التاريخ وتنظير الماضي. وفي رأيه أن النظم السياسية تولد وتنضج وتشيخ وتموت كالأفراد، ولأن عمرها قصير ينبغي للسياسي أن يستخدم كل المتاح من الوسائل لتحقيق النصر ودعم الاستقرار. ولا يستبعد مكيافيللي دور الصدفة والحظ في توجيه الأحداث، برغم مطالبته بإخضاع العمل السياسي للقوانين السياسية. وهو واضع مبدأ «**الغاية تبرر الوسيلة**»، وفي نفس الوقت هو واضع **نظرية الوطنية** حيث يقول: ليس في حياة الإنسان واجب أكبر من واجبه لوطنه، فالإنسان مدين لهذا الوطن بوجوده أولاً، ثم بكل الخيرات التي يأتيه بها القدر والطبيعة، وكلما زاد عطاء وطنه له كلما كان دَيْنه له اكبر». فكأن مبدأ مكيافيللي «**أن كل شيء يهون من أجل الوطن**»، وكما قال **تشرشل** يوماً إنه مستعد للتحالف مع الشيطان من أجل بلده، فالمكر في السياسة واجب،

والدهاء مباح، بشرط أن يكون ذلك مع العدو . ولا يصف ميكافيللى بالفضيلة من يقتل بنى وطنه ويعيش بلا إخلاص ولا رحمة ولا دين. ويقول إن هدف الحاكم ينبغى ان يكون دائماً أمن الوطن بصرف النظر عن الوسيلة. و«الأمير» لكى يفعل ذلك عليه ان يكون ثعلباً ليأمن الفخاخ، وان يكون أسداً ليأمن الذئاب، ولكن ان يكون ثعلباً فقط فستأكله الذئاب: أو ان يكون أسداً فقط فسيقع فى شراك الفخاخ! ومن ثم كان على الحاكم أن يتقن المجاهدة بالطريقتين: بالقوانين وذلك أليق بالإنسان المتحضّر، وبالعنف وتلك طريقة الحيوانات.

وأما الكتاب الثانى «أحاديث عن ليفيوس»، وشهرته «الأحاديث» فقط، فهو عبارة عن شروح مكيافيللى على تعليقات المؤرخ الرومانى تيتوس ليفيوس وتصوراته لنهضة الامم وانحطاطها، ودور الدين والمؤسسة الدينية، والمؤسسة العسكرية، والعلوم والفنون والآداب، فى ترقّى المجتمعات وانهيارها، وطبقات الامة بحسب ذلك وتراتبها، وعنده أن الشهرة فى الأمة تنعقد أولاً لمؤسسى الاديان، ثم لمؤسسى الدول، ثم لقواد الجيوش، ثم للعلماء والفلاسفة والفنانيون والأدباء، واما آحاد الناس من العامة فهؤلاء لهم من الثناء بقدر تمكنهم من فنونهم وصنائعهم. والأمة فى تراتب طبقاتها ينبغى ان لا يكون فى ذلك انقسامها واختلافها وانفصام وحدتها.

ومع ان الكنيسة حظرت مؤلفات مكيافيللى إلا ان تاثيره امتد حتى وصل إلى انجلترا وفرنسا، ونشأت فى إيطاليا جماعة من المفكرين يطالبون بأن يكون معيار العمل السياسى مقدار ما يحققه للدولة من مصالح. وقال روسو إن مكيافيللى يبدو على حق، لأن التنظيمات السياسية تحتاج إلى روح جماعة تتجاوز مجموع الإرادات الفردية. وقال تلاميذ المؤرخ الالمانى ليوبولت فون رانكه إن مكيافيللى لم يقصد إلى فصل السياسة عن الأخلاق، لانه وهو يطالب بتجاوز بعض القواعد الاخلاقية كان يهدف إلى غاية أخلاقية أعظم وهى تثبيت الوحدة الوطنية، ودعم الدولة، وإشاعة الاستقرار والأمن، ومن ثم صار مكيافيللى فى عصر القوميات فى القرن التاسع عشر نبيّ القوميات والدولة الوطنية. وفى نهاية القرن امتدحه القائلون بالتقدّم من خلال تطوير قوى الإنسان الإدراكية ونبذ الاخلاق المعوّقة التى تحول دون إحداث هذا التطوير. وشكّل نيتشه إنسانه الاعلى بدون أخلاق، ولكنه الإنسان الممتلىء بالقوة المعنوية التى نادى بها مكيافيللى.

●●●

مراجع

- Roberto Ridolfi: Vita di Niccolo Machiavelli.

●●●

مل «جيمس» James Mill

(١٧٧٣ - ١٨٣٦) اسكتلندى، ابن صانع أحذية، التحق بجامعة إدنبره، ودرس الفلسفة واللاهوت، وتحوّل إلى الإلحاد لاسباب أخلاقية

اكثر منها فكرية، لانه لم يتصور ان يكون هناك إله خيّر لهذا العالم المليء بالشرور، واشتغل صحفياً بالقطعة، ومترجماً، وتزوج (١٨٠٥) وأنجب تسعة أطفال كان جون ستيوارت مل اكبرهم. ودوّن «تاريخ الهند» في ثلاثة مجلدات، ركّز فيه على الظروف الاجتماعية وليس على حياة الملوك وتفاصيل المعارك. وضمن الكتاب له منصباً في شركة الهند الشرقية. وصار تلميذاً لبنتام، وأحد البارزين في جماعة الراديكاليين الفلاسفة **philosophical radicals**، وهي جماعة كان لها أثرها السياسي والاجتماعي كالاثر الذى كان **للجماعة الفابية Fabian society** في الجيل التالي، ومع أنها كانت تتألف من فلاسفة ومنظّرين ومفكرين إلا أن الساسة لم يكونوا ليتجاهلونها وكتاباتها افرادها تملأ الصحف وتجتذب دعواتها المؤيدين. ونشر مل «**عناصر الاقتصاد السياسي Elements of Political Economy**» (١٨٢١) بتاثير الاقتصادى دافيد ريكاردو، غير أنه لم يشتهر إلا بكتابه «**تحليل ظواهر العقل الإنساني Analysis of the Phenomena of the Human Mind**» (١٨٢٩)، ومع ذلك لم يكن مفكراً أصيلاً، وقد اشتهر لانه كان الساعد الايمن لبنتام فيلسوف المنفعية، ولتاثيره على الراديكاليين الفلاسفة، وعلى ابنه **جون ستيوارت مل**. وكل ما عنده من آراء يمكن أن نعثر عليه بسهولة لدى بنتام أو السابقين عليه كدافيد هارتلى. ولا يعني قوله باكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس أنه بالضرورة ينادى بحكم الاغلبية، فقد يحقق هذا الشعار ديكتاتور مستنيرٌ أحسن مما تحققه الجماهير الجاهلة، ويطالب مل بجهاز منتخَب يُقصر حق الانتخاب على الأزواج بعد الاربعين طالما أنهم خير من يمثل مصالح الزوجات والأبناء. ولا يكون التمثيل طبقياً ولكنه يقوم على الأفراد المستنيرين من متعلمي الطبقة الوسطى اقدر الطبقات على تبيّن مصالح المجتمع ككل. ويطور مل مذهب تداعي المعاني في نظرية المعرفة بطريقة أفضل مما عند هارتلي وهيوم، ويقول إن الإحساسات تحدث إما متزامنة أى في وقت واحد أو متواترة، فمثلاً تتزامن أحاسيس شم ورؤية ولمس الزهرة، ومن ثم فاى من هذه الافكار البسيطة قد يستدعى الافكار الأخرى، ومن ثم يتجاوز وعينا الافكار البسيطة إلى «زُملة أفكار» مجتمعة تكوّن فكرة الزهرة. ويطلق مل على «**زملة الأفكار cluster of ideas**» هذه اسم **الموضوعات او الأشياء objects**، ومن ثم تختلف الإسمية عند مل عنها عند بنتام الذى كان يعد هذه الافكار صوراً **fictions** للواقع تتم بالتجريد.

ويدعو مل في مجال التربية إلى اتّباع الطرق التى تؤدى بالطالب إلى تكوين الترابطات الصحيحة التى تضمن سعادته وسعادة الآخرين، ومن ثم يدعو إلى نوع من التربية يتناول الإنسان ككل، عقله وشخصيته منذ الميلاد، بل منذ الحَمْل، ويحدد له حتى ما ياكله، ويتدخل في البيئة التى يترعرع فيها، والنظام السياسى الذى

يعيش في كنفه، ولكن هذه التربية في الأساس تربية خُلقية هدفها تعليم الاعتدال، والاحتمال والصبر، وحبّ العدالة وفعل الخير. وحقاً كان قوله: إن الفلاسفة في أغلبهم رُسُل يوحي إليهم الله، وليست دعوتهم إلا دعوة الأنبياء المرسلين في مضمونها، وهكذا كانت فلسفة مِل الكبير أو الأب، وستكون فلسفة ابنه يوحنا أو يحيى من بعده.

● ● ●

مراجع

- A. Bain: James Mill.
- L. Stephen: The English Utililtarians.



مِل «جون ستورات» John Stuart Mill

(١٨٠٦ – ١٨٧٣) أبوه الفيلسوف **جيمس مل**. وُلِد بلندن، ولم يتلق العلم في المدارس بل تعهده أبوه بالتعليم. وفي الثالثة كان يقرأ بالإغريقية، وفي الثامنة تعلّم اللاتينية، وفي الرابعة عشرة كان قد قرأ أغلب الأدب الإغريقي واللاتيني وقطع شوطاً بعيداً في التاريخ والمنطق والرياضيات، وتأثر بكتابات فيلسوف النفعية بنتام، وانخرط في سلك جماعة الراديكاليين التي كان أبوه من زعمائها الفكريين، وفي الخامسة عشرة كان يكتب المقالات وينظّم المحاضرات ويشتغل بالنقد، وفي الثامنة عشرة انضم إلى شركة الهند الشرقية التي كان أبوه من كبار موظفيها، لكنه في العشرين مرّ بأزمة عقلية أصابته بكآبة شديدة، وأعانته أشعار **وردزورث** على تجاوزها، وكانت جرعة عاطفية وتدريباً للمشاعر كان يأمل أن يتعادل مع التدريب العقلي والجرعات الفكرية التحليلية التي نشّأه أبوه عليها، وسرعان ما أصيب بردّ فعل ضد الآراء الفكرية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه والراديكاليون الفلاسفة، وتعّرف إلى كتابات **سان سيمون، وأوجست كونت، وكوليردج**، ووقع تحت تأثيرها، ثم التقى بالسيدة **هارييت تايلور** (١٨٣١) وكانت زوجةً وأماً، وظل على علاقة أفلاطونية بها مدة عشرين سنة، كانا يلتقيان باستمرار، وكان يصفها بالعبقرية وينسب إليها تأثيراً فكرياً ضخماً عليه، ثم توفي زوجها (١٨٤٩) فتزوجها مل بعد ثلاث سنوات، وشرعا يعملان معاً، لكن الموت لم يمهلها إذ توفيت (١٨٥٨) خلال جولة لهما في فرنسا، ودفنت بأفنيون، واستقال مل من شركة الهند، واشترى بيتاً بالقرب من قبرها.

وكتب مل كثيراً في الصحف والمجلات، وجُمعت مقالاته في أربعة مجلدات بعنوان «**مقالات ومناقشات Dissertations and Discussions**»، ودوّن العديد من الكتب أهمها «**نَسَق المنطق System of Logic**» في مجلدين (١٨٤٣)، كان له صدى كبير في أوروبا، و«**مبادىء الاقتصاد السياسي Principles of Political Economy**» (١٨٤٨)، و«**مقال في الحرية On Liberty**» (١٨٥٩)، و«المذهب

النفعي Utilitarianism » (١٨٦١)، و«أوجست كونت والوضعية Auguste Comte and Positivism » (١٨٦٥)، و«استعباد النساء Subjection of Women » (١٨٦٩)، و«السيرة الذاتية Autobiography ».

ويعارض مل المذهب العقلي بالمذهب الحسّي. ويعني المذهب العقلي عنده المذهب الحدسي intuitionism، وهو المذهب الذي يدّعي أن العقل فُطِر على المعاني والمبادىء، والحدسي أو العقلي يلجأ عند حسم المشاكل إلى القول بأن العقل يرى كيت وكيت. ومل لا ينكر الحدس أو العقل تماماً كمصدر للمعرفة، وإنما يقصد إلى التقليل ما أمكن من المسائل التي يدّعي العقليون أن العقل يعلم بها ويقضي بها دون الاستعانة بالاستدلال، ولكنه لا يعني مع ذلك أن كل المعرفة استدلالية.

ويرى مل أن قواعد الأخلاق تبدو للوهلة الأولى حدسية أي فطرية، لكن الواقع أنها حصيلة تجارب الأجيال. ولا يعني لجوء الفرد إليها أنه يلجأ إلى معرفة حدسية لكنه يلجأ إليها ليكمل بها النقص في خبرته ويرفع عنها الضحالة وضيق النظرة، ومع ذلك يظل مل من الداعين للمذهب النفعي، فمعيار الحكم على الأفعال بالصواب والخطأ يكون بمقدار ما تمنح من لذة وما تحجب من ألم، والفعل الصائب هو الذي تزيد نتائجه الطيبة على نتائجه السيئة، والذي يحقق به الفرد ذاته ويثرى شخصيته وينمّيها. ومل رغم فرديته يرى أن تطوير الفرد لذاته هو أسلم السبل كي يعمل بوعي في سبيل الصالح العام، ورغم إيمانه أن الفرد ابن بيئته كان يعتقد أن الرغبة القوية لتحسين واقعه هي ما يحدوه، وأنه من ثم مسئول عما قد تؤول إليه شخصيته وما تتوجه إليه طاقته، ومن ثم يؤمن بالديموقراطية، ولكنه لا يقرها عندما يكون معناها أن يتلاشى صوت الأقلية أمام مطالب الأغلبية، ولذلك لا تعني **الديموقراطية** بالنسبة له توجيه الحكومة للاستجابة لطلب الأغلبية، ولكنها تعني تربية الفرد بحيث يستمع للأصوات الأخرى بخلاف صوته، ويهيء لها السبيل أن تعلو ليسمعها الآخرون. ومل يتعصب **للحرية**، ولذلك قال في أول الأمر بالاقتصاد الحر، لكنه سرعان ما عدل عنه إلى **الاقتصاد الاشتراكي**، وكان يعبّر عن مخاوفه أن يكون في إعلاء الاشتراكية إضعاف للفردية وكبت للحرية، ويرى أن **الديموقراطية النيابية** أعلى أشكال الحكومات، وأنها تربي المواطن التربية السياسية السليمة وتعلمه أن يؤلف بين مصالحه ومصالح المجتمع، ولكن ينبغي أن يكون التمثيل للأقلية والأغلبية معاً، أي أن يكون تمثيلاً نسبياً، فيُعطي المتعلم والشخصيات البارزة أصواتاً أكثر من الأميّ أو المواطن العادي.

ولقد ظل مل صامتاً إزاء مسائل **الدين**، ولكن تربيته وما كان يدعو إليه رجّحت لدى أتباعه وخصومه أنه ملحد. ورغم أنه كتب «عن الطبيعة On Nature »، و«منفعة الدين The Utility of Religion » (١٨٥٨) إلا أنه كان

يدرك أن الخوض في الدين يؤذي مشاعر الشعب البريطاني ويفقد الكاتب أغلبية القراء. ولقد نُشرت له بعد وفاته «ثلاث مقالات في الدين **Three Essays on Religion**» (١٨٧٤)، وجاء الكتاب صدمة لمريديه، عندما قرأوا فيه أن نظام الوجود يرجّح أن له إلهاً خالقاً، أراد الخير بالإنسان، إلا أن النقص والشر والمعاناة في العالم يستتبع أنه إله متناه، بمعنى أنه عاجز عن استكمال النقص أو إخضاع قوى الشر، ومن ثم فعلى الإنسان أن لا يتواكل عليه، وأن لا يكون العبد العاجز لإله عاجز، وعليه أن يعمل لسد النقص في الطبيعة، والتفوّق عليها، وإخضاعها، وعليه أن لا يصدق المثل الذي يقول «قلّد الطبيعة»، لأن الطبيعة فيها الخير والشر، ولو لم يعمد الإنسان إلى تقويم الطبيعة لما كانت الحضارة، ولقد أبدع الإنسان الفضائل، وهي ضد الطبيعة.

وللدين نفعه، لأن الاعتقاد بوجود إله ييسر القبول بالفضائل، وما يزال الإنسان في حاجه إلى الإيمان الذي يوجّه طاقاته نحو المُثل العليا، ويدفعه إلى التضحية بمصالحه في سبيلها، ولكنه لو أمكن إحلال ديانة إنسانية محل الديانة المنزّلة فإن تأثيرها سيكون أبلغ، لأنها ستغنينا عن اللجوء إلى التفكير الغيبي والتهديد بالجحيم، وستعمل على إقناعنا بما ينطوي عليه الوجود من شر ونقص وتستحثنا على تقويمه!!

وفي كتابه «المنطق» يرفض التسليم بالمنطق الصوري بحجة أنه يهتم بشروط مطابقة الفكر ولا يهتم بصدق القضايا وكذبها. ومل حسي ينكر وجود المعنى المجرّد في الذهن، وذلك يجعله يرفض المنطق الصوري، ويردد استحالة تصور الماهية الخالصة، وأنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وماصدقها، ومن ثم يؤكد على ضرورة الاقتصار على القول بأن الألفاظ تدل على أفراد الطائفة، وأنها تتضمن العناصر، وينفي الحاجة إلى المعاني المجرّدة للأحكام، وينقد الاستدلال الاستنباطي (كما هو موجود في القياس مثلاً) بدعوى أن القياس مصادرة على المطلوب الأول، فنحن عندما نقول إن كل الناس مائتون، وأن چونز (لم يمت بعد) إنسان، وأنه مائت، نفرض النتيجة في المقدمة الكبرى «كل الناس مائتون»، ولا ينبغي أن نفترضها إذ أنها المطلوب، وهي إما أن تكون معروفة من قبل صياغة المقدمة الكبرى وإذن لا يكون هناك جدوى من صياغة القياس، وتكون صياغته عملية اصطناعية، وإما أن تكون المقدمة مجهولة من قبل، وعندئذ لا يمكن صياغتها لأنه من غير الممكن أن ندرك أن كل الناس مائتون دون أن ندرك كذلك أن كل فرد منهم مائت. وإنما نحن نقول إن چونز مائت، لأننا علمنا أن سميث وبيتر وولكنز وغيرهم من الأفراد الذين يشبهون چونز قد ماتوا، بمعنى أننا نتخذ من موت الآخرين مقدمة جزئية نخرج منها بنتيجة جزئية، فما نظنه قياساً ليس إلا استقراء، وليست النتيجة فيه مستنبطة من الكبرى ولكنها متحصلة وفقاً للكبرى. وحتى في قضايا الرياضيات التي يحتج

فيها بأنها المجال الذى يظهر فيه الاستنباط العلمى، وخاصة فى الهندسة، فإن الاستدلال هو استدلال بالجزئى على الجزئى وليس استدلالاً بالجزئى على الكلى، والنتائج ضرورية بمعنى أنها تستتبع بالضرورة من المقدمات التى استنبطت منها، لكن المقدمات نفسها، أى النظريات الهندسية أو البدهيات، قامت على الملاحظة، وليست إلا تعميمات لما خبرناه دائماً، ولم تكن القضايا الكلية الضرورية إلا وليدة التجربة الجزئية.



مراجع

- M.S.J. Packe: The Life of John Stuart Mill.
- K. Britton: John Stuart Mill.

● ● ●

الملاحدة Atheisten; Athées; Atheists

فرقة من الكفار المنكرين لوجود الله، ويطلق عليهم الإسلاميون اسم الدهرية، لأنهم ذهبوا إلى قِدَم الدهر واستناد الحوادث إليه، كما أخبرعنهم الله تعالى: «إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» (الجاثية ٢٤). وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد، وإنما الدهر يقتضيه، مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع. ومن مشاهير الفلاسفة الملاحدة فى اليهودية «ماركس»، «وفرويد»، وشليك، وداكوستا، «ولابيرير، وفى المسيحية فشته «وإبكهات، وآريوس، وفى الإسلام ابن الراوندى. «أنظر الإلحاد والزندقة».



الملطى «أبو الحسين»

(المتوفى ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، من أهل ملطية ونزل بعسقلان وتوفى بها، وله الكتاب المشهور «التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع»، يذكر فيه عن الرافضة وصنوف اعتقاداتهم، واعتقاد أهل المنزلة بين المنزلتين، والمرجئة، والشُراة والخوارج، وغيرها من الفرق الإسلامية.



مليح الخولانى

وأصحابه يقال لهم الخولانيون، وكان تلميذاً لبابك بن بهرام، ويقف عن اليهود. (أنظر البابكية)



مليسوس الساموسى
Melissos von Elea; Mélissos de Samos; Melissus of Samos

عرفه الإسلاميون باسم مالسس، وهو من المدرسة الإيلية، وتلميذ بارمنيدس. ولد

بـسامـوس، ولا نعـرف عنه إلا أنه قـاد أسطول ساموس ضد الأثينيين وهزمهم في موقعة بحرية نحـو سنة ٤٤٠ ق.م، وأنه وضع كـتـابـاً واحـداً بعـنوان «في الطبيعة أو فيما يوجد» ضـد الطبيعيين القائلين بالكثرة والتغير والحركة، على طريقـة بارمنيـدس وإن اختلف عنه قليلاً، فلو كانت أشياء العالم المحسوس حقيقية على ما تبدو للحس لبقيت على حالها ولم تتغير، لأن ما يتغير يبطل أن يكون نفسـه، والتغير يعني الوجود من العدم، والطبيعيون أنفسهم يقولون إن الشيء لا يمكن أن يخـرج من اللاشيء، وإذن فـالموجـود لابد أنه قد وجد دائماً، وسيستمر في الوجود، ولم تكن له بداية، ومن ثم فليست له نهاية، وإذن فهو لا متناه، ولو كان هناك متناهيان لحد الواحد الآخر، وإذن فهو واحد، ولو كان هناك آخر لتحرك إليه، وإذن فهو ساكن، ولو تحرك لكان هناك مكان خارجه يتحرك إليه، وإذن فهو ثابت، ومن ثم فما يخبرنا به العالم المحسوس من أن الأشياء كثيرة ومتغيرة ومتحركة هو وَهْم وخداع حواس.

●●●

مراجع

- G.S. Kirk & J.E. Raven: The Presocratic Philosophers.

●●●

المندائية Mandaeismus; Mandaeisme; Mandaesim

فرقة غنوصية كان انتشارها بجنوبي العراق وفي الكوفة، وقضى عليها الإسلام، وكانت تعتقد بعالَمين وإلهين، واحد للنور وآخر للظلام، وأن السماء عرش إله النور، بينما الأرض موطن إله الظلام والشر، وأن الإنسان لن يخلصه من الجسد الأرضي حيث سِجْن الروح إلا كائن إلهي يعيده إلى السماء.

●●●

منشيوس Mencius

(أنظر الكونفوشية).

●●●

المنصور العباسي

(٩٥ - ٥٨ هـ/ ٧١٤ - ٧٧٥م) عبد الله بن محمد بن علي بن العباس، ثاني خلفاء العباسيين، وأول من عنى بالفلسفة من ملوك العرب. وُلد في الحميمة من أرض الشراة، وهو الذي بنى مدينة بغداد سنة ١٤٥هـ، وأرسل البعوث إلى بلاد الروم لأول مرة في التاريخ، بطلب شراء الكتب وأن يعلم العرب علِم اليونان، وقلّده في ذلك حفيده المأمون. وكانت أمه بربرية، كما كان هو يرتدي كالنُساك، ويؤمن أن كل علم لابد أن يفضي إلى الإيمان بالله وبوحدانيته، وذلك هو الفرق بين العلم الحقيقي والعلم المزيف، وكان خاتم ملكه نقشاً كالآتي: «الله ثقة عبد الله وبه يؤمن»!

●●●

منصور باشا فهمي «الدكتور»

(١٨٨٦ - ١٩٥٩م) مصري، ولد في

شنقاش إحدى قرى طلخا، وتعلّم بالمنصورة والقاهرة، وأرسل فى بعثة إلى باريس لدراسة الفلسفة (١٩٠٨) وعاد بعد خمس سنوات، فعلّم بالجامعة المصرية (١٩١٣)، وكان يعلّم **فلسفة الجمال** وتعلم عليه **أنيس منصور**، وتدرّج إلى أن صار عميداً للآداب، ثم مديراً لدار الكتب، فمديراً لجامعة الإسكندرية، وكان عضواً بالمجامع العربية الثلاثة.

يقول: الجمال نِسَب وأوزان، قد تُحسّه النفس أحياناً بواسطة العين بعد خلوصه مما يعلق به من مادة وأضواء، وقد تسمعه النفس أحياناً بواسطة الأذن دون أن يلبس أحرفاً أو تكون له لغة تحفظ فى المعجمات. والجمال متكبّر قاهر، فهو متكبّر لأنه يجلّ عن أن يقدّمه للنفوس أحد، فهو يعرّف نفسه بنفسه، وهو قاهر لأنه يغلب الأنفس القوية على أمرها فيوقع فى أسره من شاء، ويتخيّر لرقّه من يشاء. والجمال كالله، وكالقُوَى الخفية من حيث أنها لا تُعرَف بذواتها ولكنها تُعرَف بآثارها. والجمال صحراء واسعة لا حدود لها، يضل فيها السارى من أى ناحية سار، ولكنه أينما سار وجد فيها جنات ونعيماً. والجمال كتاب عظيم وضعه مزيّن السموات والأرض القادر على كل شيء. وهو ضربٌ من الأدب، فهو رواية طويلة لا تنتهى فصولها، ولا يتعب ممثلوها، ولا يمل مشاهدوها، وضربٌ من المنطق والمعقول، مقدماته العين، وأقيسته الفؤاد، ونتائجه الوجد والهيام. وهو عبدٌ صالحٌ لله، فلا يطلب إليك فى حضرته إلا أن تسبّح لمولاه. وهو مَعْنًى مطلق لا يريد أن يُحَدّ، ولا يريد أن يُعرَّف، لأن الحدود والتعاريف من سفاسف الأمور، والجمال لا يتصل بالسفاسف. وهو معرفة، والله أعرف المعارف! رحم الله **منصور فهمى** رحمةً واسعة! وأنىّ لنا بأمثال **منصور فهمى**؟

●●●

المنطق

Logique; Logik; Logica; Logic

العلم الذى يبحث فى القواعد الصورية للفكر، أو نظرية الشروط الواجب توافرها للاستنتاج الصحيح، ويشتق لفظته الأوروبية من **logos**وهى نفسها كلمة «لغة» العربية، وأما لفظته العربية فهى من «**النطق**» بمعنى التلفظ، باعتبار النطق واللغة مظهرين للتفكير، وهو ما نقصده عندما نصف الإنسان بأنه حيوان ناطق، أى مفكر، حيث التفكير هو الصفة الجوهرية التى تميز الإنسان كنوع.

●●●

١ - المنطق الصورى Loigque Formelle; Formal Logic

وللتفكير صورة أو شكل **form** ، وموضوع أو مادة **matter** . والمنطق حين يهتم بصورة التفكير أكثر من اهتمامه بموضوعه يسمى المنطق الصورى، فى مقابل المنطق المادى الذى يرجع

الموضوع على الصورة. والمنطق الأرسطى صورى، ويهتم بالتصورات والتصديقات دون مضمونها الواقعى، ولذلك رأى فيه البعض انه غير قادر على كشف الحقائق وتحصيل العلم، ولم يجدوا بداً من إقامة منطق جديد يقوم على التجربة والاستقراء عند **بيكون وجاليليو**، وعلى العيانات الرياضية وتصورات العدد والمقدار عند **ديكارت**، وانقسم المنطق لهذا إلى **منطق صورى** يحتفى بقواعد التفكير من حيث هى قواعد كلية وضرورية، **والمنطق المادى** او علم المناهج ويختص بالبحث فى منهج كل علم من العلوم الطبيعية والرياضية والتاريخية والروحية. وانقسم المنطق الصورى بدوره إلى **المنطق الأرسطى** او التقليدى **والمنطق الرياضى** او الرمزى. وانقسم المنطق المادى إلى **المنهج الاستدلالى، والمنهج الاستقرالى، والمنهج التاريخى** او الاستردادى.

●●●

٢ - قوانين الفكر Laws of Thought

ولعلم المنطق بديهيات لابد من التسليم بصدقها قبل البدء فى البرهنة، والالتزام بها كقواعد عامة للتفكير فى الحياة اليومية، وهى وإن كنا لا نلتفت إليها لفرط بساطتها، إلا أنها تمثل الدعامات الأولى للتفكير السليم فى كل مجالات المعرفة. وقوانين الفكر ثلاثة، أولها **قانون الذاتية أو الهوية law of identity**، وصورته أ هى أ، كأن أقول الإنسان هو الإنسان، ويعنى ان الشىء هو ذاته، وانه لا يتغير ولا تتبدل حقيقته، وحقيقة الشىء هى صفاته الجوهرية التى تميزه عن غيره، **وقانون التناقض law of contradiction** أو عدم التناقض، وصورته أ لا يمكن أن تكون ب ولا ب فى نفس الوقت، أى أن الشىء لا يمكن ان يتصف بصفة ونقيضها فى آن واحد، فالإنسان لا يمكن ان يكون ناطقاً وغير ناطق فى نفس الوقت، **وقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع law of excluded middle**، وصيغته ان الشىء لابد ان يكون ب او لا ب، لانه طالما أن الشىء هو نفسه، وانه لا يمكن ان يكون على حال ونقيضها فى نفس الوقت، فإنه لابد ان يكون على حال او نقيضها، اى ان يتصف بإحدى الصفتين كان يكون الإنسان ناطقاً او غير ناطق ولا ثالث لهذين الاحتمالين.



٣ - منطق الحدود Logic of Terms

والجملة المفهومة إما خبرية أو إنشائية، والخبرية هى القضية المنطقية لانها تفيد خبراً يحتمل الصدق والكذب، وعمل المنطق هو التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل. ويفضل بعض المناطقة استخدام **العبارة statement** بدلاً من **القضية proposition**، ويميزون بين **الجملة sentence والعبارة**، فسقراط كان فيلسوفاً جملة عربية، و Socrates was a philos-

opher جملة إنجليزية، والجملتان تعبران عن «**قضية**» واحدة، سواء قلنا عنها **proposition** أو **statement**، غير أن العبارة تحتمل الصدق والكذب،والقضية هي العبارة التي ثبت صدقها.

وتتالف القضية المنطقية البسيطة من ثلاثة حدود هي: **حدّ الموضوع subject term** وهو الطرف الذي يقع عليه الحكم أو يخبر عنه، و**حدّ المحمول predicate term**، وهو الطرف الذي يخبر عن الموضوع أو الذي يُحكَم به عليه. ويُربَط الحدّان بواسطة **حدّ الرابطة copula term**، وهو في القضية البسيطة فعل الكينونة سواء صرحنا به مثلما نقول **man is mortal**، والفعل هنا هو **is**، أو لم نصرح به مثلما نقول في العربية ترجمةً للعبارة السابقة، الإنسان فان، ونقصد الإنسان، يكون فانياً، ولذلك نقول إن القضية **man is mortal** ثلاثية الحدود، بينما «**الإنسان فان**» قضية ثنائية الحدود حيث أن الرابطة لم تُذكَر صراحةً. وإذا دلّت الرابطة على علاقة اتصال بين الموضوع والمحمول سميت **رابطة موجبة**، غير أنها قد تكون سالبة وتدل على علاقة انفصال بين الموضوع والمحمول كان نقول الإنسان ليس قرداً. ويؤثر بعض المناطقة من أصحاب الاتجاهات السيكولوجية والإبستمولوجية أن يسموا الحدود **بالتصورات Ideas**، وتسمى الألفاظ التي تتالف منها حدود القضية والتي يمكن أن يكون لها معنى بذاتها **بالألفاظ الحملية categorematic words**، مثل سقراط أو فان، بينما تسمى الألفاظ التي لا يمكن أن تكون حدودا وليس لها معنى بذاتها وإنما لابد أن ترتبط باحد الحدود لكي تدخل في القضية **بالألفاظ الرابطة syn-categorematic words**، مثل كل أو بعض.

●●●

٤ - اسم الذات واسم المعنى

قد يشير الحدّ المنطقي إلى شيء يمكن إدراكه بالحواس، ويسمى **اسم الذاتconcrete term**، مثل **شجرة**، وقد يشير إلى شيء لايدرك بالحواس، ويسمى **باسم المعنى abstract term**، مثل **عدالة**.

●●●

٥ - الأسماء المفردة والعامة وأسماء الأعلام

ومن الحدود ما يطلق على مسمّى واحد، ويسمى **حدّاً، أو اسماً فردياً singular term**، مثل سقراط، ومنها ما يطلق على مسميات كثيرة تشترك في صفات تجعلها أعضاء في فئة واحدة، وتسمى **بالحدود أو الأسماء العامة common terms; common nouns; termini com-munes**، مثل إنسان أو حصان. والحدّ المفرد يمكن أن تسبقه أداة تنكير ككل وبعض، ويمكن جمعه، وتتم المعرفة به بالاتصال المباشر، بينما تتم المعرفة بالحد العام بالوصف. **وأسماء الأعلام proper names**، مثل أحمد وفاطمة وعليّ، فرغم أنها تطلق على كثيرين إلا أنها حدود مفردة. وتتصف كل الأسماء بصفات من

نوع ما، أى أن لها مفهوماً، إلا أسماء الأعلام، فهى الوحيدة التى لا تدل على صفات خاصة بها، وإنما يقصد بها أن تكون مجرد علامة على شىء أو شخص دون أن يعنى ذلك أن الاسم يتضمن فى معناه امتلاك الشخص أو الشىء المسمى به لأى صفة يدل عليها الاسم، أى أنه بلا مفهوم.

●●●

٦ - الكلّيات الخمس

وتتشابه الأسماء العامة والمفردة وأسماء الاعلام من وجوه رغم اختلافها، فالحصان والإنسان كلاهما حيوان مثلاً، وتسمى امثال هذه الأمور المتشابهة **بالأمور الكلية**، وكان **أرسطو يعتبرها أربع كليات، هى الجنس** (ويدخل فيه الفصل)، **والتعريف، والعَرض العام، والخاصة**، ولكن **فورفوريوس** جعلها خمساً، وعُرفت من بعده باسم **شجرة فورفوريوس Arbor porphyriana; Baum des Porphyrius; Tree of Porphyry; Scala di Porfirio**، او **الكلّيات الخمس the five universals**، او **المحمولات predicables**، وتنقسم إلى كلّيات ذاتية، أى جوهرية وضرورية، وبها تتكون الماهية، وكليات عرضية، أى ليست جوهرية، ولا تدخل فى الماهية، ولكنها قد تكون ضرورية. وتنقسم الذاتية بدورها إلى (أ) **الكلى العام** الذى تندرج تحته كليات أخص منه، ويسمى **بالجنس genus** (ب) والكلى العام الذى يندرج هو نفسه تحت كلىّ أعمّ منه، ويسمى **النوع species**، فالإنسان نوع، ويندرج مع أنواع اخرى كالاسُود والقردة فى جنس الحيوان (ج) **والكلى الخاص** بأفراد النوع الواحد، ويسمى **الفصل differentium**، مثلما نقول الإنسان حيوان ناطق، حيث النطق هو الصفة الجوهرية التى تعيّن الإنسان كنوع وتفصله عن بقية أنواع الجنس. وتنقسم الكليات العرضية إلى (أ) ما يعمّ الشىء وغيره من النوع الواحد أو الانواع الاخرى، وهو الصفة الحادثة التى قد تتعلق بالشىء أو لا تتعلق به، وتسمى لذلك **بالعَرَض العام accidens** (ب) وما يخص بعض أفراد النوعالواحد دون البعض الآخر، ويسمى **الخاصة proprium**، كأن أقول الإنسان حيوان مخترع، فاقصر القدرة على الاختراع على نوع الإنسان دون بقية أنواع الحيوان، لكنى كذلك أقصره على بعض أفراد الإنسان، وبذلك لا يكون هناك حيوان مخترع إلا الإنسان ،لكن لا يكون كل انسان مخترعاً. والخاصة إذن وإن لم تكن صفة جوهرية للنوع إلا أنها ضرورية لبعض أفراده، ولذلك تسمى **عرضية لازمة**.

وأهم ما نلاحظه على هذا التقسيم أنه، أولاً يهدف إلى التمييز الذاتى والعرضى حيث كان المنطق القديم ينشد تحصيل العلم بالصفات الذاتية توصلاً إلى الحقيقة الكاملة وهى ا‹، وأنه ثانياً يجعل الجنس والنوع نسبيين ، الواحد بالنسبة للآخر ،بحيث يمكن أن يكون النوع جنساً بالنسبة لأنواع أخرى تحتة، ويمكن ان يكون الجنس نوعاً بالنسبة لاجناس أخرى يندرج تحتها،وتتعدد الأنواع والاجناس صعوداً وهبوطاً

حتى تنتهي فى أعلى السلم إلى الجواهر sub-stantia أو جنس الأجناس summum genus الذى لا يعلوه جنس آخر،وفى أدناه إلى نوع الأنواع species infinia اى النوع الذى لا يليه نوع آخر بل أسماء جزئية مثل على وفاطمة وحسين . وقد تكون الاجناس قريبة لانواعها أو بعيدة عنها ، فكلمة حيوان مثلاً جنس قريب proximum genus بالنسبة للنوع إنسان ، أما كلمة جسم حىّ فهى جنس بعيد بالنسبة لإنسان، وجنس قريب فى الوقت نفسه بالنسبة لحيوان :

- الجوهر substance (جنس الأجناس أو جنس عال)
- جسم corps (نوع عال وجنس متوسط)
- جسم حىّ Corps vivant (نوع متوسط وجنس متوسط)
- حيوان animal (جنس قريب ونوع متوسط)
- إنسان homme (نوع الأنواع)
- فاطمة ، على ، حسين (أسماء جزئية)

●●●

٧ - المفهوم والماصدَق

كل اسم من الأسماء العامة هو اسم لشئ أو لفرد ، أو لعدد من الأفراد أو الاشياء التى يصدق عليها . ولكل شئ أو فرد من هذه الاشياء أو الافراد صفات يحمل عليها وترتبط به، بمعنى أن لكل اسم ناحيتين ، تسمى إحداهما الماصدَق ، وتشير إلى الأفراد أو الأشياء التى يصدق عليها الاسم ، وتسمى الأخرى المفهوم ، أى مجموع الصفات التى تحمل على هذه الاشياء أو الأفراد . وإذا كان مفهوم اللفظ هو المفهوم الشائع بين الناس او الذى اصطلحوا عليه ، والذى يدل على الصفات الجوهرية المعروفة عن الشئ ، سمى بالمفهوم الاصطلاحى connotation، وإذا كان المفهوم متعلقاً بصفات يعرفها الشخص نفسه دون غيره من الناس عن هذا الشئ فى زمن معين سمى بالمفهوم الذاتى subjective intension، وإذا تعادل هذا المفهوم مع حقيقة الشئ فى الخارج واستوعب كل صفاته الذاتية والعرضية سمى بالمفهوم الموضوعى objective intension او comprehension . أما الشئ نفسه الذى ينطبق عليه اللفظ فى الواقع الخارجى العينى فهو الماصَدق extension (عند البورترورياليين) أو denotation (عند جون ستيوارت مل) . وكلما زادت صفات المفهوم قلّ عدد أفراد ماصدقه ، أى ان العلاقة بين المفهوم والماصدق علاقة عكسية .

●●●

٨ - التعريف Definition

هو البحث عن الماهية ، ويتم بالجنس ،، ويسمى تعريفاً بالحدّ أو بالجنس والفصل defi-nitio per genus et differentiam، فإذا دلّ على الماهية سمّى تعريفاً بالحدّ التام ، ويتم بالجنس

والفصل القريبين ، وإذا دلّ على الشي المعروف دون أن يستوفي كل أوصافه الجوهرية سمى تعريفاً بالحدّ الناقص ، ويتم بالجنس البعيد والفصل القريب ، فإذا انصرف التعريف إلى خواص الشي أو اعراضه ، يسمى **تعريفاً بالرسم التام complete description**، ويتم بالجنس القريب والخاصة ، أو **تعريفاً بالرسم الناقص incomplete description**، ويتم بالخاصة وحدها، أو بالخاصة والجنس البعيد . ويشترط في التعريف الكامل ان يكون معبراً عن ماهية الشي، وان يدل عليه وحده ولاشي غيره **omni et soli definitio**، وان لا يُعرَّف المعرَّف (بالفتحة) **definiendum** بمعرِّف (بالكسرة) **definiens** يساويه في المعرفة والجهالة ، كان نقول إن الحركة هي ما ليس بسكون ،وان لانلجأ إلى ما لا يعرَف الشي إلاّ به ،كان نقول عن الزوج إنه ما يزيد على الفرد بواحد،وأن لانستخدم في التعريف الفاظاً غريبة أو مجازية أو ملتبسة المعنى .وقد يكون التعريف **إسمياً definitio quid nomimis** أى لمعنى اللفظ،أو **شيئياً definitio quid rei** يتعلق بماهية الشي، أو **قاموسياً dictionary definition** بترجمة اللفظ من اللغة الأجنبية إلى القومية ،أو العكس،اوبشرحها ،أو **ذاتياً intrinsic definition** يتناول مضمون الشي ،أو **تعريفاً خارجياً extrinsic definition** يتناول أوصافه الظاهرية دون كنهه ، أو **تعريفاً بالإشارة ostensive definition** بان نشير إلى الشي أو صورته ،أو **تعريفاً معجمياً lexical definition** بمرادف، أو**اشتراطياً stipulative definition** يشترط معنى معيناً، أو **سياقياً contextual definition** يتفق مع السياق الوارد فيه اللفظ ،أو**تحليلياً analytic definition** بتعريفه بالحدّ أوبالرسم ،أو **تركيبياً synthetic definition** بذكر علاقات الشي بغيره .

●●●

٩- اللامعرفات Indefinables

هي الألفاظ التي لاتقبل التعريف على اعتبار أنها وحدات بسيطة مجردة تستعمل في تعريف غيرها دون أن يكون لها تعريف .



١٠ - المقولات Categories

هي أنواع الصفات المضافة أو المسندة أو المقولة ،اى المحمولات التي نستطيع أن نصف بها فرداً كائناً ما كان ،فإذا سال سائل عن اى شي ما هو ،كان حتماً أن يقع الجواب تحت واحد منها، ،فالمقولة معنى كلي يمكن ان يدخل محمولاً في اى قضية .واختلف الفلاسفة في عددها،وأرسطو يجعلها عشرة تقابل جميع الأجوبة لجملة الأسئلة التي يمكن أن تثار بصدد شيء ما. وهذه الأسئلة عشرة يُجاب عنها بعشرة محمولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والفعل، والانفعال، والمكان، والزمان،

والوضع، والحال. فإذا سألت عن سقراط مثلاً، ما هو؟ وكان الجواب بأنه إنسان ،فقد علمتَ جوهره. وإذا سألت عن شي وكان الجواب ثلاثة أمتار ،فالجواب وصف لكميته .وقد يوصف الشي بكيفيته فيقال بأنه أبيض. وقد يوصف بإضافته إلى شي آخر فيقال إنه أكبر أو أصغر منه ،أو بمكانه فيقال إنه فى أثينا ،أو بزمانه فيقال فى القرن الخامس قبل الميلادى ،أو بوضعه فيقال إنه جالس ،أو بمُلكه أى بحالته فيقال بأنه شاهر السلاح ،أو بالفعل فيقال إنه يجادل، أو بالانفعال فيقال إنه غاضب. وكنط يجعل المقولات معان رابطة بين الظواهر المعروضة فى المكان والزمان ،ويجعلها أربعاً، هى: الكم، والكيف، والإضافة. والجهة ،وتنقسم كل منها بدورها الى ثلاث،فالكم ينقسم إلى الوحدة والكثرة والجملة ،والكيف إلى موجود وسلب وحدّ، والإضافة إلى جوهر وعلّية وتفاعل ،والجهة إلى إمكان وضرورة واستحالة .

●●●

١١ - التصنيف Classification

هو ترتيب التصورات بحسب ماصدقاتها فى سُلم صاعد من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس فأجناس الأجناس . ويشترط فى التصنيف أن يستنفد كل التصورات ولا يُبقى منها شيئاً، وأن يكون بين موضوعات الصنف الواحد مشابهات أكثر مما يكون بينها وبين موضوعات تنتسب إلى صنف آخر .والتصانيف إما صناعية تقوم على الصفات الخارجية للموجودات ، وإما متميزة تقوم على علامات اصطلاحية، وإما موضوعية تقوم على صفات من الموضوعات نفسها ،وإما طبيعية تقوم على الصفات الجوهرية دون العرضية.

●●●

١٢ - التقسيم Division

عكس التصنيف ،يرتّب التصورات فى سُلّم نازل من جنس الأجناس إلى الأجناس الأدنى والأنواع الاعلى حتى نصل إلى أدنى السلم حيث نوع الأنواع فالأفراد.

●●●

١٣ - القسمة الثنائية Dichotomy

شكل من التصنيف والتقسيم لكنه يختلف عنهما أننا فى كل مرة من مراحل التدرج صعوداً أو هبوطاً مع التصنيف أو التقسيم نقسّم التصورات إلى أنواع أو أجناس ونقائضها ، بمعنى أننا نقسم الجوهر إلى مادى ولامادى ، والمادى إلى حيّ ولاحيّ وهكذا .ولو قسمنا اللون مثلاً إلى أبيض وأسود فإننا نكون قد قسمناه إلى متضادين ولن نستنفد بهذه الطريقة كل الألوان ،لكننا لوقسمنا اللون إلى أسود ولاأسود ،ثم قسمنا اللاأسود إلى أبيض ولاأبيض.... وهكذا ،فإننا بهذه الطريقةنستنفد كل الألوان الممكنة .

●●●

١٤ - تقابل الألفاظ Opposition of Terms

تتقابل الألفاظ بالتناقض أو بالتضاد. والألفاظ المتناقضة **contradictory terms** مثل أبيض ولاأبيض، ألفاظ مثبتة ومنفية، أو موجبة وسالبة، ويستنفد مثبت اللفظ ومنفيه عالَم مقاله **universe of discourse**، وهو هنا عالم اللون. والألفاظ المتضادة **contrary terms**، مثل أبيض وأسود، فهي لا تستنفد معاً عالَم مقالها حيث أنها لا يمكن أن تصدق معاً، غير أنها قد تكذب معاً، فالشئ لا يمكن أن يكون أبيض وأسود معاً، ولكنه يمكن أن لا يكون أبيض أو أسود بل ملوناً بلون آخر

●●●

١٥ - منطق القضايا والأحكام The Logic of Propositions and Judgments

القضية المنطقية حُكم بوجود علاقة بين حدّيها، وقد يوصف الحكم بالصدق أو الكذب. والأحكام المنطقية إما صادقة على أساس تجريبي يقوم على الإدراك الحسّي الذى تصدقه تجارب الآخرين، وإما صادقة على أساس برهاني يقوم على استخلاص الأحكام البرهانية من الأحكام التجريبية بالاستقراء أو بالاستدلال.

ويميز المناطقة بين القضايا بحسب مصدر الخبر فيها، فالقضية «الإنسان حيوان ناطق» لم تُضف شيئاً جديداً إلى مفهوم الانسان، ولم تخرج عن كونها تحليلاً لغوياً لمعنى الموضوع، ولذلك تسمى **بالقضية التحليلية analytic proposition**. أمّا القضية «المصريون أحرار» فإننا لو رجعنا إلى القاموس لما وجدنا أن كلمة المصريين تعني بالضرورة أحراراً، أى أن مصدر الخبر ليس هو المعنى اللغوى للموضوع كما فى القضية التحليلية، بل هو الواقع بما فيه من خبرات جعلتنى استخلص أن المصريين أحرار، ولذلك تسمى **هذه القضية تركيبية synthetic proposition**. ولايشترط للقضية التحليلية أن تسوق خبراً نعرفه، وللقضية التركيبية أن تحمل خبراً نجهله، وإنما يتقوّم الفرق بين القضيتين بمصدر الخبر حيث هو فى الأولى موضوع القضية نفسها، وهو فى الثانية الواقع الخارجي. وبناءً على ذلك تكون كل قضايا الرياضيات تحليلية لانها تقدّم أحكاماً مستنبطة من مفهوم الموضوع، بينما قضايا العلوم تركيبية لان أحكامها ترجع فيها إلى الواقع والتجربة، ولذلك تكون القضية التحليلية صادقة إذا كان محمولها محلّلاً لبعض أو كل صفات موضوعها، أو مستنبَطاً من مفهوم الموضوع. ومعنى ذلك أن الموضوع متسق مع المحمول، ويعنى هذا الاتساق أن القضية تخضع لقانون الذاتية وقانون عدم التناقض اللذين شرحناهما فى قوانين الفكر، وإلا تناقض الموضوع والمحمول وانعدم الاتساق وكذب

الحكم. أما القضية التركيبية، فطالما ان الواقع الخارجي هو مصدر الحكم بصدقها، فلابد أن تكون هذه القضية مما يمكن التأكد من صحة واقعها بالتجربة العملية، وعلى ذلك فالقضايا التركيبية التي تحمل أخباراً خيالية لا أساس لها من الواقع يرفضها المنطق.

والقضية المنطقية إمّا بسيطة **simple** لها موضوع واحد ومحمول واحد، والحكم فيها مطلق غير مقيد، وإما مركبة **compound** تتكون من قضيتين والحكم فيها مقيد بشرط. وتنقسم القضية البسيطة إلى قضية حملية وقضية إضافة، والحملية **categorical** يرتبط موضوعها ومحمولها برباط ضمني، مثل الإنسان فان، حيث تتضمن صفة الإنسان صفة الفناء، بينما قضية الإضافة يرتبط طرفاها برباط إضافة يتصل بالمقدار أو المسافة أو القرابة أو التساوى أو غيرها من العلاقات بخلاف علاقة التضمّن، كأن نقول الهرم أعلى من القلعة، أو بيروت أقرب إلى القاهرة من لندن. وتنقسم القضية المركبة بحسب أداة الربط فيها، فإن كانت واو العطف سميت **عطفية conjunctive**، مثل الإنسان والسيارة متحركان، وإن كانت إذا الشرطية سميت **شرطية متصلة hypothetical**، مثل إذا تكاثرت الغيوم هطل المطر، وإن كانت إمّا البدائلية سميت **شرطية منفصلة disjunctive**، مثل إما الأرض تدور حول الشمس، وإما الشمس تدور حول الأرض.

وتنقسم القضية الحملية من حيث **الكيف quality** إلى **موجبة affirmative**، الرابطة فيها موجبة تفيد اتصال الموضوع بالمحمول، ورمزها م، مثل كل البشر ميّتون؛ **وسالبة negative**، الرابطة فيها سالبة تفيد انفصال الموضوع عن المحمول، ورمزها س، مثل الإنسان ليس قرداً. وتنقسم القضية الحملية من حيث **الكم quantity** إلى **كلية universal** يقع الحكم فيها على كل أفراد الموضوع، ورمزها ك، مثل كل المصريين عرب؛ **وجزئية particular** يقع الحكم فيها على جزء من أفراد الموضوع، ورمزها ج، مثل بعض المصريين عرب. وتنقسم القضايا الحملية من حيث الكيف والكم معاً إلى **كلية موجبة universal - affirmative** الحكم فيها باتصال كل أفراد الموضوع بأفراد المحمول، ورمزها ك. م، أو **A**، وتسمى **A-propostion**، مثل كل المصريين عرب، **وكلية سالبة universal - negative** الحكم فيها بانفصال كل أفراد الموضوع عن كل أفراد المحمول، ورمزها ك. س أو **E**، وتسمى **E-proposition**، مثل لا إسرائيلى عربى، **وجزئية موجبة particular - affirmative** الحكم فيها باتصال بعض أفراد الموضوع بأفراد المحمول، ورمزها ج.م أو **I**، وتسمى **I-proposition**، مثل بعض العرب مصريون، وجزئية سالبة **particular-negative** الحكم فيها بانفصال بعض أفراد الموضوع عن كل أفراد المحمول، ورمزها ج.س أو **O**، وتسمى **O-proposition**، مثل بعض العرب ليسوا مصريين. والرموز **A, I, E, O** التى ترمز لكيف

وكم القضايا مأخوذة من الحرفين المتحركين الأولين من لفظي affirmo,nego .

●●●

١٦ - سور القضية Quantifier

هو اللفظ أو الألفاظ التي تحدد نوع القضية من حيث الكم والكيف. وسور القضية الكلية الموجبة ألفاظ مثل: كل، وجميع، وكافة، وعامة. وسور الكلية السالبة ألفاظ من نوع: ولا واحد من، وكل .. ليس. وسور الجزئية الموجبة ألفاظ مثل: بعض، وقليل من. وسور الجزئية السالبة من نوع: ليس بعض، وليس كل.

●●●

١٧ - القضية المهملة Indefinite Proposition

هي القضية التي لا سور لها، مثل الإنسان فانٍ، وبعض هذه القضايا قوانين علمية، مثل المعادن تتمدد بالحرارة.

●●●

١٨ - القضية اللامحدودة Infinite Propostion

هي القضية الموجبة التي محمولها سالب، مثل ا هي لا ب.

●●●

١٩ - القضية الشخصية Singular Proposition

موضوعها حدٌ فردي، مثل هذا الرجل مصري، أو اسم علمي مثل محمد عربي.

●●●

٢٠ - القضية الجمعية Collective Proposition

موضوعها مجموعة أفراد أو فئة غير محددة، مثل صادقَ مجلس الأمة على القانون، وهي قضية جمعية استغراقية، لأن كل أفراد المجلس قد صادقوا على القانون، فإذا قلت مجلس الأمة اجتمع، فإنك تستخدم الاسم الجمعي ككل ولا تنظر فيه إلى الأجزاء، ولذلك فالقضية هنا شخصية وليست جمعية.

●●●

٢١ - الاستغراق Distribution

يعني أن الحمل يتعلق بكل الأفراد الذين يدل عليهم الحدّ، ويعني عدم الاستغراق أن الحمل ينطبق على جزء غير معين من الحد. ويسمى الحد الأول حداً مستغرِقاً distributed term، ويسمى الثاني حداً غير مستغرِق undistribut-ed . وبناءً على ذلك فإن القضية الكلية الموجبة تستغرق موضوعها فقط، بينما تستغرق الكلية السالبة الموضوعَ والمحمول، ولا تستغرق الجزئية الموجبة إلا جزءاً من الموضوع والمحمول، بينما تستغرق الجزئية السالبة المحمول ولا تستغرق الموضوع.

●●●

٢٢ - الاستدلال Inference

عملية عقلية منطقية ينتقل فيها الفكر من قضية معلومة إلى قضية جديدة مجهولة، وقد يكون استدلالاً استنتاجياً **deductive inference**، أو استنباطاً **deduction** ينتقل فيه الفكر من العام إلى الخاص، ومن المبدأ إلى النتيجة، وقد يكون استدلالاً استقرائياً **inductive inference**، أو استقراءً **induction** ينتقل فيه الفكر من الخاص إلى العام، ومن الواقع إلى القانون؛ كما قد يكون استدلالاً رياضياً **mathematical inference** يبدأ من الواقع، لا من حيث مادته، وإنما من حيث مقاديره ومقاييسه.

●●●

٢٣ - الاستنباط Deduction

يسمى الاستنباط من مقدمة واحدة استدلالاً مباشراً **Immediate inference**، ومن مقدمتين استدلالاً قياسياً أو قياساً **syllogism**. ويقوم المنهج الاستنباطي في العلوم الاستنباطية المسماة بالصورية على نسق من التعريفات والفروض المسلّم بصحتها من البداية، وننتقل فيها إلى ما يترتب عليها من نتائج تسمى بالنظريات . ولكل علم صوري فروضه **postulates** ونسقاته، والصدق في العلوم الاستنباطية صدق صوري، ويعني أن النتائج متفقة مع الفروض، بينما الصدق في العلوم الاستقرائية أو المادية صدق مادي، ويعني أن قضايا هذه العلوم تتطابق مع الواقع الخارجي، ولذلك فليس هناك إلا صدق واحد في العلوم الاستقرائية بينما تتعدد صور الصدق في العلوم الاستنباطية بتعدد نسقاتها الصورية . وتعتمد العلوم الصورية على بعضها في تعريفاتها وبديهياتها، وتنتظم لذلك في سلم من التعميم يبدأ بالمنطق بوصفه العلم الذي تستعين كل العلوم الاستنباطية بقواعده، ويليه الحساب، فالهندسة، فعلم الحركة، فالميكانيكا، فالعلوم الطبيعية، ثم الجيولوجيا والفلك والكيمياء والبيولوجيا وعلم النفس، وأخيراً علم الاجتماع. ولكل علم منها معرّفاته **definables** وهي الألفاظ الخاصة به، وبديهياته **axioms** وهي أولياته التي لاتعرّف . ولكل علم أن يستعير معرّفات وبديهيات العلوم التي تسبقه في سُلّم التعميم.

●●●

٢٤ - الاستدلال المباشر

Immediate Inference

إما بواسطة المقابلة بين القضايا **by opposition of propositions**، وإما بواسطة العكس والنقض **by educion** . ويكون التقابل بين قضيتين تشتركان في الموضوع والمحمول وتختلفان إما في الكم (كلية أو جزئية)، وإما في الكيف (موجبة أو سالبة)، وإما في الكم والكيف معاً . والقضايا كما تعلم أربع، وعلى ذلك يكون لدينا أربعة أنواع من التقابل يعبر

عنها بمربع يسمى مربع التقابل **square of op-postion** أو مربع أرسطو، وهي التناقض **con-tradiction**، والتضاد **contrariety**، والتداخل **subalternation**، والدخول تحت التضاد **sub-contrariey**.

ويكون التناقض بين القضيتين المختلفتين كماً وكيفاً، اى بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، وصورته كل ب هو ا، ليس كل ب هو ا، وبين الكلية السالبة والجزئية الموجبة، وصورته لا واحد من ب هو ا، بعض ب هو ا. وحكم التناقض عدم صدق القضيتين المتناقضتين معاً وعدم كذبهما معاً، فإما ان الكلية صادقة فتكذب الجزئية، وإما ان الجزئية صادقة فتكذب الكلية.

ويكون التضاد بين القضيتين الكليتين المختلفتين في الكيف فقط، اى بين الكلية الموجبة والكلية السالبة، وصورته كل ب هو ا، لا واحد من ب هو ا. وحكمه ان القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً، ولكنهما قد تكذبان معاً، فإذا صدقت الكلية الموجبة كذبت الكلية السالبة، وبالعكس. أما إذا كذبت الكلية الموجبة فإن الكلية السالبة تحتمل الصدق والكذب، وبالعكس.

ويكون التداخل بين القضيتين المتماثلتين فى الكيف المختلفتين فى الكم، اى بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، وصورته كل ب هو ا، بعض ب هو ا، او بين الكلية السالبة والجزئية السالبة، وصورته لاب هي أ، ليس كل ب هو أ. وإذا صدقت الكلية المتداخلة **subalternant universal** صدقت الجزئية المتداخلة فيها **subal-ternate particular**، لان ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء، وإذا صدقت الجزئية تحتمل الكلية المتداخلة معها الصدق والكذب وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية المتداخلة معها. وإذا كذبت الكلية تحتمل الكلية المتداخلة معها الصدق والكذب.

ويكون الدخول تحت التضاد بين القضيتين الجزئيتين المختلفتين فى الكيف، أى بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة، وصورته بعض ب هو ا، ليس بعض ب هو أ، وبمعنى ذلك أنه إذا كانت إحداهما صادقة فالاخرى كاذبة، وكذلك فإن صدق إحدى القضيتين يعنى أن الأخرى محتملة الصدق والكذب، فإذا كانت بعض ب هى أ فإن البعض الآخر قد يصدق عليه أنه أ أو لا يصدق عليه لانه مجهول منا.



٢٥ -التكافؤ بين القضايا Equipollence

ترتبط نظرية تقابل القضايا بنظرية تكافؤها. وتكون القضايا متكافئة **equipollent** إذا كانت لها نفس الحدود ونفس الترتيب ولكن أدوات النفى فيها معكوسة. وطالما ان صدق إحدى القضيتين يعنى كذلك صدق الاخرى وبالعكس، فإن بالإمكان معادلة اى قضية بنفى نقيضها.

وعلى ذلك فإن بعض ا ليس ب = كل ا هو ب (بعض المصريين ليسوا مسيحيين = ليس كل المصريين مسيحيين)، وبالعكس كل ا هو ب = ليس (بعض ا ليس ب) أو بتعبير أصح ولا ا ليس ب (كل المصريين مسيحيون = ليس (بعض المصريين ليسوا مسيحيين)، أى ولا واحدا من المصريين ليس مسيحياً.

●●●

٢٦ - الاستدلال بالعكس والنقض

يكون «الاستدلال المباشر بالتقابل» بين قضايا تشترك فى الموضوع والمحمول وتختلف فى الكيف والكم، بينما يكون «الاستدلال المباشر بالعكس والنقض» بين قضايا تختلف فى الموضوع وحده، أو المحمول وحده، أو فى الموضوع والمحمول معاً، وله ثمانية أنواع هى: **العكس المستوى conversion، ونقض العكس المستوى obverted conversion، ونقض المحمول obversion، وعكس النقيض المخالف partial contraposition، وعكس النقيض الموافق obverted contraposition، ونقض الموضوع partial inversion، والنقض التام full inver-sion.**

ويكون العكس المستوى بعكس وضع الموضوع والمحمول، وصورته بعض ا هو ب، بعض ب هو ا (بعض المصريين مسيحيون، بعض المسيحيين مصريون)، وإذا صدقت القضية الأصلية صدقت القضية العكسية، ويشترط أن يتبع كيف القضية العكسية كيف القضية الأصلية، والا يكون فى القضية العكسية حد مستغرق دون أن يكون مستغرقاً فى القضية الأصلية، ولكن لا يشترط أن يكون الحد المستغرق فى الأصلية مستغرقاً فى العكسية. وعلى ذلك فإن الكلية الموجبة تعكس جزئية موجبة، والجزئية السالبة لا عكس لها. ويسمى العكس المستوى فى حالتى الكلية السالبة والجزئية الموجبة العكس المستوى البسيط.

ونقض العكس المستوى هو تحويل القضية إلى أخرى موضوعها محمول الأصل، ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق والكذب، وطريقة ذلك بعكس القضية الأصلية عكساً مستوياً أولاً ثم تنقض المعكوسة نقض المحمول، مثل كل إنسان حيوان، تُعكَس بعض الحيوان إنسان، ويُنقَض محمولها ليس بعض الحيوان غير إنسان، وبنقض العكس المستوى تصبح الكلية الموجبة جزئية سالبة، والجزئية الموجبة جزئية سالبة، والكلية السالبة كلية موجبة، ولا تُعكَس الجزئية السالبة فلا نقض عكسى المستوى لها.

ونقض المحمول هو تحويل القضية إلى أخرى تساويها فى الصدق، موضوعها موضوع الأصل، ومحمولها نقيض محمول الأصل، مثل كل إنسان حيوان، لا واحد من الإنسان غير حيوان. وبنقض محمول الكلية الموجبة تصير كلية سالبة، والجزئية الموجبة تصير جزئية سالبة،

والكلية السالبة كلية موجبة، والجزئية السالبة جزئية موجبة.

وعكس النقيض المخالف هو تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الكيف، وذلك بنقض محمول الأصل أولاً ثم نعكس نقض المحمول عكساً مستوياً، مثل كل إنسان حيوان، يُنقض محمولها إلى لا إنسان غير حيوان، وتُعكس عكساً مستوياً إلى لا شيء من غير الحيوان بإنسان. وعكس النقيض المخالف للكلية الموجبة هو كلية سالبة، والكلية السالبة جزئية موجبة، والجزئية السالبة هي جزئية موجبة، ولا عكس نقيض مخالف للجزئية الموجبة لأن نقيض محمولها جزئية سالبة لا تُعكس.

وعكس النقيض الموافق هو تحويل قضية إلى أخرى، موضوعها نقيض محمول الأولى، ومحمولها نقيض موضوع الأولى، مع بقاء الصدق والكيف، مثل لا شيء من غير الحيوان بإنسان، وهذا هوعكس النقيض المخالف فننقض المحمول فتصير كل غير الحيوان غير إنسان، وهذا هو عكس النقيض الموافق.

والنقض هو تحويل قضية إلى أخرى، موضوعها نقيض موضوع الأصلية، ومحمولها إما محمول الأصلية، وهذا هو نقض الموضوع، وإما نقيض موضوع الأصلية، وهذا هو النقض التام. ويتم النقض بطريقتين، بأن نعكس القضية الأصلية عكساً مستوياً، ثم ننقض محمول العكس، ثم نعكس عكساً مستوياً إلى أن نصل إلى قضية موضوعها نقيض موضوع الأصلية، أو موضوعها ومحمولها نقيضا موضوع ومحمول الأصلية، أو أن نصل إلى قضية جزئية سالبة لا تُعكس. والطريقة الثانية بنقض محمول الأصلية، ثم نعكس عكساً مستوياً، ثم ننقض ونعكس حتى نصل إلى نقض الموضوع أو إلى النقض التام، أو نصل إلى جزئية سالبة لا تُعكس فتتوقف العملية.

●●●

٢٧ - القياس Syllogism

ويسمى الاستدلال غير المباشر تمييزاً له عن الاستدلال المباشر، حيث يستعين غير المباشر بحد ثالث بدونه لا يكون الحكم، ويعرّفه أرسطو بأنه القول الذي نقدم له بمقدمات معينة فيلزم عنها بالضرورة شيء غير تلك المقدمات، كأن نقول كل إنسان حيوان، كل عاقل إنسان، إذن كل عاقل حيوان.



٢٨ - شروط القياس

تقتصر عملية الاستدلال القياسي على ثلاث قضايا حملية فقط، وثلاثة حدود فقط، فإذا قلّت عن ذلك كانت استدلالاً مباشراً، وإذا زادت كانت قياساً مركباً أو أي شيء آخر غير قياسي. وبوسعنا أن نضع رموزاً مكان الحدود فيكون

القياس السابق كالآتى: كل و هى ك، كل ص هى و، .. كل ص هى ك. ويربط الحد (و) بين المقدمتين، وهو فى القضية الأولى يسمى **موضوعاً subject**، وفى الثانية يسمى **محمولاً predicate**. والحد (ص) موضوع القضية الثالثة هو نفسه موضوع القضية الثانية، والحد (ك) محمولها هو محمول القضية الأولى. والحد (ك) هو اعم هذه الحدود واشملها، بمعنى أنه يشير إلى فئة من الماصدقات أكبر من الفئتين اللتين يشير إليهما الحدان الآخران، ومن ثم يسمى **الحد الأكبر major term**. ويشير الحد (و) إلى فئة تتوسط فى الاتساع الفئتين الاخريين، ومن ثم يسمى **الحد الأوسط middle term**. وفئة الحد (ص) هى أقل الفئات اتساعا فى ماصدقاتها، ولذلك يسمى **الحد الأصغر minor term**. وتسمى القضية التى تشتمل على الحد الاكبر **المقدمة الكبرى major premise**، والتى تشتمل على الحد الاصغر **المقدمة الصغرى minor premise**. وتاتى الكبرى قبل الصغرى، لان الكبرى تمثل القانون العام، وتتلوها الصغرى بوصفها الحقيقة الأقل عمومية، وبذلك نحكم على الصغرى بما نحكم به على الكبرى. ويربط الحد الاوسط بين الحدين الاكبر والاصغر بعلاقة تلزم عنها القضية الثالثة وتسمى النتيجة. والحد الاوسط فى المقدمتين بمعنى واحد، ولكى يقوم بوظيفة الربط بين الحدين الاكبر والاصغر يجب أن يستغرق فى إحدى المقدمتين على الأقل، فإذا استنتجنا نتيجة من مقدمتين ليس الحد الاوسط مستغرقا فى واحدة منهما تنشأ عن ذلك المغالطة المعروفة باسم **مغالطة الوسط غير المستغرق fallacy of undistributed middle**. ولذلك يجب ان لا يستغرق حدٌ فى النتيجة ما لم يكن هذا الحد نفسه مستغرقاً فى إحدى المقدمتين، فإذا كان الحد الاكبر، وهو محمول النتيجة، هو الذى يستغرق فى النتيجة ولا يستغرق فى إحدى المقدمتين، تنشا عن ذلك المغالطة المعروفة باسم **مغالطة التجاوز فى الحد الأكبر illicit process of the major**. وإذا كان الحد الاصغر، وهو موضوع النتيجة، هو الذى يستغرق فى النتيجة ولا يستغرق فى إحدى المقدمتين، تنشا عن ذلك المغالطة المعروفة باسم **مغالطة التجاوز فى الحد الأصغر illicit process of the minor**. ويجب ان تكون إحدى مقدمتى القياس على الأقل موجبة، لانه لا إنتاج من مقدمتين سالبتين، فإذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، وجب ان تكون النتيجة سالبة، والعكس صحيح.

● ● ●

٢٩ -نتائج شروط القياس

ويترتب على الشروط السابقة عدة نتائج تمثل شروطاً أخرى للقياس، اولها انه لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين، وثانياً أنه إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية تكون النتيجة ايضاً جزئية، وثالثاً أنه لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية ومقدمة صغرى سالبة. وتسمى القاعدتان اللتان تشترطان استغراق الحد الاوسط فى مقدمة واحدة

على الأقل، وعدم استغراق حدّ فى النتيجة ما لم يكن مستغرقاً فى المقدمة الموجود فيها، بقاعدتى الاستغراق أو الكم. وتسمى القاعدتان اللتان تشترطان عدم جواز الاستنتاج من مقدمتين سالبتين، ووجوب إيجاب النتيجة إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، بقاعدتى الكيف. وتعتمد القواعد والشروط كلها على بعضها البعض، وتترتب على مبدأ الاستدلال القياسى الذى يلخصها جميعا، ويسمى مقال الكل واللاشىء dictum de omni et nullo.

● ● ●

٣٠ - أشكال القياس Figures of Syllogism

وللقياس أشكال أربعة تبعاً لموضوع الحد الاوسط فى المقدمتين، وهو فى الشكل الأول موضوع المقدمة الكبرى ومحمول الصغرى، وفى الثانى محمول المقدمتين، وفى الثالث موضوع المقدمتين، وفى الرابع محمول الكبرى وموضوع الصغرى. ولم يقل أرسطو بالشكل الرابع، غير ان جالينوس هو الذى جعله شكلاً بذاته واسماه الشكل الرابع، وعُرف من بعده باسم الشكل الجالينوسى Galenian figure ولم يقبله كثير من المناطقة كشكل مستقل باعتباره هو نفسه الشكل الاول بعد عكس حدّى نتيجته.

● ● ●

٣١ - ضروب الأشكال The Moods of the Figures

ولكل شكل من هذه الاشكال الاربعة ضروب تتوقف على اختلاف الكم والكيف فى القضايا التى تتألف منها، وقد يتحد الكم والكيف فى شكلين مختلفين، وقد يختلفان فى الشكل الواحد، وبعض هذه الضروب منتج، وبعضها غير منتج. وضروب الشكل الاول المنتجة أربعة، وضروب الشكل الثانى المنتجة أربعة كذلك، بينما ضروب الشكل الثالث المنتجة ستة، وضروب الشكل الرابع المنتجة خمسة. ويشتمل الشكل الأول أنواع القضايا الأربع: الموجبة الكلية، والسالبة الكلية والموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية. والشكل الأول هو الشكل الوحيد الذى يمكن به البرهنة على نتيجة موجبة كلية، أى على قانون علمى، بعكس الشكل الثانى، فلأن نتائجه سالبة كانت اهم استعمالاته فى النقض، أى استبعاد الفروض غير العلمية. وتتراوح نتائج القياس من الشكل الثالث بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة، ولذلك يستخدم فى النقض أيضاً، فإذا كان المطلوب نقضه حكماً موجباً لجأنا إلى قياس من الشكل الثالث نتيجته سالبة جزئية، والعكس صحيح. ويسمى أرسطو الشكل الاول القياس الكامل، لان مقدمتيه تستلزمان توليد النتيجة من غير حاجة إلى إقامة البرهان على صحتها، لكن الاشكال الباقية ناقصة بمعنى أن نتائجها تستلزم البرهنة على أنها نتائج تلزم عن المقدمات.

● ● ●

٣٢ - ردّ القياس Reduction of Syllogism

وتكون البرهنة على صحة القياس بردّه من احد الأشكال الثلاثة الناقصة إلى قياس من الشكل الاول، إما بالطريقة المباشرة direct reduction، بعكس إحدى المقدمتين بحيث يجيء الحد الاوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى، او بالطريقة غير المباشرة indirect reduction التى تسمى أحياناً ببرهان الخُلف reducto ad absurdum، بواسطة البرهنة بقياس من الشكل الاول على أن بطلان النتيجة فى القياس المطلوب ردّه لا يتفق مع صحة المقدمتين بافتراض أنهما صحيحتان. وقد يحدث أننا بالتحوير فى إحدى المقدمتين لا نحصل على صورة تتفق مع قواعد القياس، وفى هذه الحالة علينا التبديل فى وضع المقدمتين بحيث نجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى. وقد يتغير وضع الحدين فى النتيجة تبعاً لذلك، وفى هذه الحالة علينا أن نعكس النتيجة لنعيد الحدّين إلى وضعهما الطبيعى.

● ● ●

٣٣ - الأسماء اللاتينية للضروب

وضع المناطقة منذ العصور الوسطى للضروب وقواعد ردّها أسماءلاتينية لا معنى لها، ولكنها تساعد على الحفظ والتذكر، ولذلك أسموها المنشّطة للذاكرة mnemonic terms :

- **Barbara, Celarent, Darii, Ferioque;**
- **Cesare, Camestres, Festino, Baroco;**
- **Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison;**
- **Baramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison.**

ويمثل كل سطر شكلاً من أشكال القياس الأربعة، وتمثل الحروف المتحركة الثلاثة الأولى فى كل كلمة ضرباً من الضروب المنتجة، والحروف المتحركة هى A, E, I, O، ويراعى أن A رمز للقضية الموجبة الكلية، و I للموجبة الجزئية، و E للسالبة الكلية، و O للسالبة الجزئية. وتمثل الحروف الساكنة أوائل الكلمات فى السطر الأول ضروب القياس الأربعة من الشكل الاول، فإذا ورد حرف منها فى أول كلمة من كلمات الأسطر التالية فإن ذلك يعنى أن الضرب الذى تمثله الكلمة يُردّ إلى الضرب الذى تمثله الكلمة من كلمات السطر الأول التى تبدأ بنفس الحرف، فمثلاً Cesare فى السطر الثانى تُردّ إلى Celarent فى السطر الاول، وحروف Cesare المتحركة الثلاثة الاولى هى E, A, E، يعنى أن الضرب مقدمته الكبرى سالبة كلية، والصغرى موجبة كلية، والنتيجة سالبة كلية. ويعنى ورود الحرف S فى الكلمة اللجوء إلى عملية عكس بسيطة، فإذا ورد فى وسط الكلمة يعنى أننا سنلجأ إلى عكس المقدمة التى يمثلها الحرف السابق عليه، وإذا ورد فى آخرها يعنى أننا سنلجأ إلى عكس النتيجة التى نصل إليها فى القياس الجديد عكساً يضع الحدين فى وضعهما الأصلى. ويعنى الحرف

Pفى وسط الكلمة أن المقدمة التى وصلنا إليها بالرد تُعكس بتغير كمّها. ويعنى الحرف K أننا سنلجأ إلى نقض المحمول، والحرف C أن الطريقة التى يجب أن تتبّع فى الردّ هى الطريقة غير المباشرة. أما الحروف n, l, t, r فحروف زائدة، ولا يكون للحرفين d, b أى معنى ما لم يأتيا فى أول الكلمة.

●●●

٣٤ - القياس الضعيف والقياس القوى

يُسمّى القياس الذى يُكتفى فيه بنتيجة جزئية فى الوقت الذى يكون بوسعنا أن نخرُج بنتيجة كلية **القياس الضعيف weakened syllogism** أو **المقتر**. ويسمى القياس الذى تكون مقدمتاه كلّيتين ونتيجته جزئية **القياس القوى strength-ened syllogism** أو **المُفرط**.

●●●

٣٥ - القياس الحملى Categorical Syllogism

لم يعرف أرسطو إلا القياس الحملى، ولكن المتأخرين ميّزوا بين الأقيسة الحملية والشرطية، وقالوا إن الحملية يمكن أن تكون **بسيطة pure**، بمعنى أن تكون النتيجة متضمنة فى المقدمتين بالفعل، ويمكن أن تكون **اقترانية conjunc-tive**، بمعنى أن تكون النتيجة متضمنة فى المقدمتين بالقوة وليس بالفعل.

●●●

٣٦ - القياس الشرطى Conditional Syllogism

يمكن أن يكون القياس الشرطى **مطلقاً pure**، بمعنى أن تكون المقدمتان والنتيجة كلها شرطية مطلقة، أو تكون استثنائية **mixed**، بمعنى أن تكون إحدى المقدمتين شرطية والأخرى والنتيجة حمليتين. والقياس الشرطى منه **القياس الشرطى المتصل المطلق pure hypo-thetical syllogism** من نوع مهما كانت ك صادقة كانت م صادقة، ومهما كانت م صادقة كانت ق صادقة، وإذن فمهما كانت ق صادقة كانت م صادقة. ومنه **القياس الشرطى النسبى conditional syllogism**، وقضاياه الثلاثة شرطية نسبية من نوع كلما كانت أ هى ج كانت د، وكلما كانت أ هى ب كانت ج، وإذن كلما كانت أ هى ب كانت د ب، ومنه **القياس الشرطى المتصل الحملى hypothetico - cate-gorical syllogism**، أو **المتصل الاستثنائى**، وله حالتان، الأولى **حالة وضع المقدم modus ponens** من نوع إذا كانت س هى أ فإن س هى ب، لكن س هى أ، إذن س هى ب، والثانية **حالة رفع التالى modus tollens** من نوع إذا كانت س هى أ فإن س هى ب، لكن س ليست ب، إذن س ليست أ. ويقابل القياس الشرطى المتصل الاستثنائى **قياس شرطى منفصل استثنائى disjunctiive syllogism**، والفرق بين القياسين أن المقدمة الكبرى فى الأول متصلة وفى الثانى

منفصلة. ويترتب على انفصال المقدمة فى القياس المنفصل أن النتيجة تكون إما منفصلة وإما حملية، والمقدمة إما أن تضع وإما أن ترفع جزءاً من أجزاء الانفصال، والنتيجة تضع أو ترفع الجزء الآخر، وله حالتان كالقياس المتصل، الأولى **حالة الرفع بوضع جزء من أجزاء الانفصال modus ponendo tollens** من نوع دائماً إما أن تكون أ هى ب أو ج، لكن أ هى ب، إذن أ ليست ج. والحالة الثانية **حالة الوضع برفع أحد حدود الانفصال modus tollendo ponens** من نوع إما أن تكون أ هى ب أو ج، لكنها ليست ب، إذن هى ج. ويكون ردّ القياس الاستثنائى المنفصل إلى الأقيسة الحملية بتحويله أولاً إلى قياس استثنائى متصل، ثم تحويله إلى قياس حملى.

● ● ●

٣٧ - القياس المضمر Enthymeme

لا يتبع القواعد المعروفة، ويكون بحذف إحدى المقدمتين أو النتيجة بحيث يُفهَم الجزء المحذوف ضمناً، فإذا كانت المقدمة الكبرى هى المحذوفة سمى **إضماراً من الدرجة الأولى first order enthymeme**، كأن نقول عبد الناصر مصرى، ولذلك فهو عربى، بدلاً من أن نقول كل المصريين عرب، وعبد الناصر مصرى، وإذن فهو عربى. وإذا كانت المقدمة الصغرى هى المحذوفة سمى الإضمار من الدرجة الثانية، فإذا حذفت النتيجة فقط سمى إضماراً من الدرجة الثالثة.

● ● ●

٣٨ - القياس المركب Pollysyllogism

يتألف من عدة أقيسة متسلسلة بحيث تكون نتيجة القياس السابق مقدمة فى القياس التالى، فإذا كانت نتيجته هى مقدمة القياس التالى سمى **قياساً سابقاً prosyllogism**، وإذا كانت إحدى مقدمتيه نتيجة لقياس سابق عليه سمى **قياساً لاحقاً episyllogism**. ويكون القياس المركب **متقدماً progressive** حين نتقدم من قياس سابق إلى قياس لاحق، ويسمى أيضاً **قياساً تركيبياً synthetic**. ويكون القياس المركب **راجعاً re-gressive** إذا سرنا من قياس إلى آخر سابق عليه، ويسمى كذلك **قياساً تحليلياً analytic**.

● ● ●

٣٩ - القياس المعلل Epicheirema

هو القياس المضمر الذى نأتى فيه بالعلّة فى المقدمات، من نوع كل ب هى د لأنها ج، وكل أ هى ب، إذن كل أ هى د. فإذا ذُكرت العلّة فى مقدمة واحدة سمى **القياس معلّلاً مفرداً single epicheirema**، وإذا ذُكرت العلة فى كلتا المقدمتين سمى **قياساً معلّلاً مضاعفاً double e.** مثل كل جسم حادث لأنه مركب، وكل محسوس جسم لأنه ذو أبعاد ثلاثة، وإذن كل محسوس حادث. وإذا كانت العلّة فى المقدمة الكبرى سمى **قياساً معلّلاً مفرداً من الدرجة الأولى first order single e.**، وإذا كانت العلّة فى المقدمة الصغرى سمى **قياساً معللاً مفرداً من الدرجة الثانية**.

● ● ●

٤٠ - القياس المركب المفصول النتائج Sorites

كلمة soros اليونانية بمعنى كومة، وكانت المدرسة الميغارية تستخدم السوريت في حجاجها، وأهم حجة سوريت عندهم هي حجة كومة القمح، فلو وضعتُ حبة قمح وسألتُكَ هل تصنع الحبة كومة؟ ستقول كلا. فإذا أضفت حبة في كل مرة فستظل ترفض أن تقول أنها تصنع كومة، إلى أن يأتي الوقت الذى تضطر فيه بإضافة حبة أخرى أن تقول إنها صنعت كومة، فكأن الكومة تصنعها حبة واحدة، وهى مغالطة مكشوفة. ولكن الاستخدام الحالى للسوريت يختلف عن الاستخدام القديم، وربما بدأ الاستخدام الحالى فى القرن الرابع الميلادى عند فيكتورينوس. ويعنى السوريت القياس الذى تحذف منه نتيجة كل قياس سابق، فإذا كانت كل نتيجة هى المقدمة الصغرى للقياس اللاحق سمى القياس مركباً مفصول النتائج أرسطياً **Aristo-telian sorites** من نوع كل أ هى ب، وكل ب هى ج، وكل ج هى د، وكل د هى هـ إذن أ هى هـ. وإذا كانت كل نتيجة هى المقدمة الكبرى للقياس اللاحق سمى القياس مركباً مفصول النتائج جوكلينياً **Goclenian sorites** نسبةً إلى رودولف جوكلينيوس (١٥٤٧ - ١٦٢٨) الأستاذ بجامعة ماربورج، من نوع كل د هى هـ وكل ج هى د، وكل ب هى ج، وكل أ هى ب، إذن كل أ هى هـ. والفارق بين النوعين هو فارق فى الترتيب، حيث بصياغتهما صياغة تامة يتبين أن المقدمة الصغرى تأتى أولاً ثم الكبرى فى الأرسطى، والعكس في الجوكلينى، أى أن تركيب المقدمات فى الأرسطى تصاعدى، وفى الجوكلينى تنازلى.

●●●

٤١ - الإحراج Dilemma

مثل إذا صدقت ق صدقت ك، وإذا صدقت ك صدقت م، لكنه إما أن تصدق ك أو تصدق م. ويتركب الإحراج من مقدمتين تشتمل الكبرى على قضيتين شرطيتين معطوفتين، وتشتمل الصغرى على إثبات **للمقدمين antecedents** فى المقدمة الأولى، أو إنكار **للتاليين consequents** فيها، ويكون الاختيار فيه بين بديلين كلاهما مكروه، ولذلك يقولون عن الشخص المتورط فيه إنه **على قرنى الإحراج on the horns of the di-lemma**. ويكون الإحراج **مثبتاً constructive** إذا كانت المقدمة الصغرى مثبتة للمقدمين فى المقدمة الكبرى، **ونافياً destructive** إذا كانت المقدمة الصغرى نافية للتاليين فى المقدمة الكبرى. وينقسم الإحراج المثبت إلى **بسيط simple constructive dilemma** إذا كان التاليان فى المقدمة الكبرى غير مختلفين. ويُضرَب المثل على الإحراج بشرط بروتاغوراس الذى اتفق عليه تلميذه أواثلس، وكان بروتاغوراس قد درّبه على المحاماة واشترط عليه أن يدفع له أجره من أجرة أول قضية يكسبها، ولاحظ بروتاغوراس أن تلميذه يماطل فى التمرين ويرفض أن يترافع فى

القضايا ليتهرب من الدفع، فرفع بروتاغوراس عليه قضية، وقال للقاضي: إذا خسر أواثلس القضية فعليه أن يدفع بناء على حكم المحكمة، وإذا كسبها فعليه أن يدفع بناء على الاتفاق، ولكنه إما أن يخسر القضية وإما أن يكسبها، وسواء كسبها أو خسرها يجب أن يدفع!! ولكن أواثلس ردّ عليه: إذا كسبت القضية يجب ألا ادفع بناء على حكم المحكمة، وإذا خسرتها يجب ان لا ادفع بناء على الاتفاق، وسواء كسبتها أو خسرتها يجب ان لا ادفع !!!

ويكون ردّ هذا النوع من القياس إما ببيان المغالطة في افتراض ان البديلين هما الحالتان الوحيدتان المحتملتان، وأن الخصم يغالط في ادعاء انه لا مخرج منهما، ويسمى الرد خروجاً من **قرني الإحراج escaping between the horns of the dilemma**، وإما برد الإحراج بإحراج مثله له نتيجة تتناقض مع نتيجة القياس الاول كما فعل أواثلس، ويسمى الردّ **دفع الإحراج rebutting the dilemma**، وإما بالتسليم بالمقدمات دون النتائج، ويسمى **بإمساك الإحراج من قرنيه taking the dilemma by the horns**.

●●●

٤٢ – قياس التنافر Antisyllogism

* يتألف من ثلاث قضايا، يعني صدق اثنتين منها كذب الثالثة، وهو من ابتكار السيدة **كرستين لاد فرانكلين**، وصورته إذا صدقت ق و ل كذبت س، وإذا صدقت ق و م كذبت ك، وإذا صدقت ك و م كذبت ق.



٤٣ – منطق الجهة Modal Logic

الموجهات من الناحية اللغوية ألفاظ تضاف إلى العبارة المنطقية فتغير معناها بالتغيير إما في طبيعة الموضوع أو الرابطة أو المحمول، فعبارة «محمد مات» قد نقول «محمد النبي مات» وتكون «النبي» هي الجهة التي أثّرت على الموضوع، وقد نقول «محمد قد مات» وتكون «قد» هي الجهة التي أثرت على الرابطة، وقد نقول «محمد مات طبيعياً» وتكون «طبيعياً» هي الجهة التي أثرت على المحمول.

وتنقسم القضايا بحسب أرسطو من ناحية الوجهات **modalities** إلى **ضرورية أو واجبة أو حتمية necessary**، **ومحتملة contingent**، **وممتنعة أو مستحيلة impossible**، **وممكنة possible**. والضرورية هي التي تعبر عمّا لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن أو الذى نفيه مستحيل، مثل «من الضرورى أن يكون محمد إنساناً». والمحتملة هي التي تعبر عمّا هو لا ضرورى ولا مستحيل، مثل «من المحتمل ان يكون هذا الرجل مصريا». والممكنة هي التي تعبر عَما هو ليس بضرورى. وقد يكون الإمكان باعتبار ما كان. والممكنة بهذا المعنى تعبر عَما حدث في الماضي وكان يمكن أن لا يحدث، مثل «كان من الممكن ان يكون هذا الولد بنتا». وقد يكون الإمكان باعتبار ما سيكون، والممكنة بهذا

المعنى تعبر عما لم يحدث بعد، ولكن من الممكن أن يحدث يوماً ما، مثل « من الممكن أن يكون ابنى طبيبا». والممتنعة هى التى تعبر عما لا يمكن أن يكون أبداً، مثل « من المستحيل أن يكون هذا الرجل ذئباً».

ويقوم هذا التقسيم للموجهات على **نظرة موضوعية مادية** لا شأن لها بالعلاقات الصورية للقضية، غير أن هناك **تقسيم كنط** الذى يقوم على **نظرة ذاتية** حيث تنقسم القضايا من ناحية الجهة إلى **ضرورية**، مثل « من الضرورى أن أ هى ب»، **وواقعية أو تقريرية**، مثل « الواقع أن أ هى ب»، **واحتمالية** مثل « من المحتمل أن تكون أ هى ب». ويتوقف التقسيم الذاتى على اعتقاد الشخص الذى يقول الحكم، فالضرورى هو ما يظهر أنه ضرورى له وليس لكل الناس، بينما يقوم التقسيم الموضوعى على طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول، والضرورى فيه هو ما لا يتغير من هذه العلاقة أبداً فى كل الظروف والأزمان. وواضح أن الاحكام فى التقسيم الموضوعى تعبر عن صدق كلى وليس عن صدق ذاتى، وميدان المنطق الصورى هو الصدق الكلى وليس الذاتى، وبناءً عليه تكون القضية الضرورية هى التى تعبر عن قانون عام، والممكنة هى التى تعبر عما يمكن أن يقع ولا يوجد ما يمنع وقوعه، والتقريرية هى التى تقرر الحقيقة، والمعرفة التى نتحصل بها مباشرة، بخلاف الضرورية التى تعبر عن قانون وتقوم على الاستدلال، وعلى ذلك فالقضايا الشرطية المتصلة ضرورية وممكنة، والقضايا الحملية تقريرية باستثناء القضية الكلية الموجبة التى تعبر عن قانون عام.

●●●

٤٤ - منطق الإلزام الخلقى Deontic Logic

لا يختص بالناحية المادية للإلزام الخلقى فهذا مجاله علم الاخلاق، لكنه يختص بناحيته الصورية، أى ناحية **الجهة modality** التى تؤثر فى العبارة فتجعلها عبارة تعنى إلزاماً خلقياً. ومن الواضح أن منطق الإلزام الخلقى يرتبط **بمنطق الجهة modal logic**، فالمعروف فى منطق الجهة أن الضرورى ممكن، والمستحيل ممتنع بالضرورة وبالعكس، وأن ما يقضى به الشيء الضرورى هو نفسه ضرورى. وبالمثل فإن **المُلزم obligatory مباح permissable**، **والممنوع forbidden** (غير المباح) يُلزمنا بعدم إتيانه وبالعكس،وما يُلزمنا مُلزم. ومن ناحية أخرى فبينما نجد أن الضرورى هو ما هو كائن فعلاً، وأن ما هو كائن فعلاً هو الممكن، فإننا لا نجد أن الملزم هو ما يُفعَل فعلاً، ولا نجد أن ما يفعل فعلاً هو المباح، ولكن كان ينبغى أن يكون الملزم هو ما يُفعل. ونحن فى منطق الجهة نقول « من الضرورى أن» و « من الممكن أن. . » لكننا فى منطق الإلزام الخلقى نقول « من الواجب أن . . » و« من المباح أن . . ».

ويقوم منطق الإلزام الخلقى على **مبادئ** أن ما ينبغى فعله أستطيعه، أى أن الملزم ممكن، وأن ما لا يمكن فعله دون أن يترتب عليه خطأ من الخطأ

فعله، والعكس صحيح، بمعنى أن ما يكون فعله خطأ لا يمكن فعله دون أن نقع في الخطأ الذى هو فعل الخطأ. ويفسر البعض عبارة «من الملزم أن نفعل أ» بأنها «إذا لم نفعل أ فإن جزاءً أو عقاباً من نوع ما سيحل بنا». ويفسر البعض «إذا كانت أ ملزمة فإن أ» بأنها لا تعنى «إذا كان إغلاق النافذة ملزماً فإن إغلاق النافذة»، بل تعنى «إذا كان عمل من نوع أ ملزماً فإن عملاً كهذا يتوجب عمله»، بمعنى أن رموز الإلزام لا ترتبط بالعبارة الملزمة لكنها ترتبط بالفعل الملزم. لكن الأفعال منها ما نحن مطالبون به **claims**، ومنها ما هو ملزم **obligations**، ويختص منطق الإلزام بالأفعال الملزمة، ومنطق المتطلبات **logic of requirements** بالأفعال المطلوبة، والأولى إلزامها حقيقي **actual**، والثانية إلزامها ظاهرى - **prima facie**، فإذا كانت العبارة أ تعبر عن موقف يتطلب الفعل ب، فإننا نصوغ ذلك بمنطق المتطلَّب فلا نقول «من اللازم ب» بل نقول «إن أ تتطلب ب».

●●●

٤٥ - الاستقراء Induction

هو الانتقال من الخاص إلى العام، ومن النتائج إلى مبادئها، ومن الظواهر إلى قوانينها، وينقسم إلى نوعين، الأول الاستقراء التام **complete or elaborate induction** أو الصورى **epagoge**، مثل قولنا «النباتات والحيوانات كائنات نامية، والنباتات والحيوانات هى كل الكائنات الحية، إذن كل كائن حى نام». ويقوم الاستقراء التام على تعداد جميع الأمثلة الجزئية التى تشترك فى صفات خاصة، ثم نلخصها فى قوانين عامة. ويكثر استخدام هذا النوع من الاستقراء فى العلوم الأحيائية والإحصائية، والنوع الثانى هو الاستقراء الناقص **incomplete or imperfect induction** أو التوسعى **ampliative induction** أو التعميمى، لأنه يوسّع المجال الذى تصدق فيه فكرة ما، مثل «الذهب والفضة والحديد والنحاس موصلات للكهرباء» والذهب والفضة والنحاس والحديد معادن، إذن المعدن موصل للكهرباء». ويقوم الاستقراء الناقص على ملاحظة الظواهر وإجراء التجارب على بعض الأمثلة واستخلاص القوانين وتعميمها على الظواهر والحالات المماثلة. وهذا النوع الثانى هو الاستقراء العلمى، ويسميه ابن سينا لذلك الاستقراء المشهور، ومنه نوع أولى ساذج نستخدمه فى حياتنا اليومية بملاحظة بعض الأمثلة، فيلفتنا كثرة ورودها، فنتنهى إلى ما يلخّصها، ونعمّمها، بعكس الاستقرء العلمى الخالص الذى يقتصر على المجالات العلمية.

●●●

٤٦ - الأغاليط Falacies

وظيفة المنطق هى تمييز الحق من الباطل واليقين من الخطأ، وينقسم الخطأ من الناحية النفسية إلى خطأ غير مقصود ويسمى غلطاً **paralogism**، وخطأ متصور للتمويه على الخصم

ويسمى أغلوطه:. والاغاليط حجج تبدو صحيحة لكنها في الواقع فاسدة، وقد يبدو لذلك أن دراستها لا جدوى منها، لكن الواقع أن الحق يرتبط بالباطل ارتباط الضدين من الناحية الفكرية والوجودية، والعلم بالحق يستلزم العلم بما يفسده. والاغاليط كثيرة، حاول القدماء ان يحصروها في الانواع الآتية: ١-**أغلوطة النبرة** **accentus** بإبراز بعض الألفاظ أو العبارات في النطق بطريقة تجعلها تبدو صادقة أو كاذبة. ٢-**إثبات التالي** **affirmation of the consequent** باستخلاص صدق المقدّم من صدق قضية شرطية متصلة وتال صادق. ٣-**الالتباس** **ambiguity** باستخدام الفاظ لها مدلولات مختلفة واللعب على هذا الاختلاف. ٤-**الاشتباه** **amphiboly** باستخدام ألفاظ يُشتَبه في التباسها. ٥- **حجّة العصا** **argumentum ad baculum** بالتهديد والتخويف باستخدام القوة. ٦- **الحجّة الشخصية** **argumentum ad hominem** أو **argumentum ad personam** بتجريح الخصم شخصياً بدلاً من مناقشته فيما يدّعي. ٧-**دليل الجهل** أو الادعاء بان القضية صادقة طالما انه لم يثبت أنها كاذبة أو بالعكس **argumentum ad ignorantiam** أو **ad auditores**. ٨-**الحجّة المؤثرة** **argumentum ad misericordiam** كان تستدر العطف على المتهم بدلاً من أن نسوق الادلة على براءته. ٩-**الاحتجاج بالقول الشائع** **argumentum ad populum**. ١٠-**الاستشهاد بأقوال في غير مجالاتها** **agumentum ad verecundiam**. ١١-**البرهان الدائري** **circular reasoning** بإيراد النتيجة في المقدمة ثم استخلاصها من جديد من هذه المقدمة. ١٢-**حجّة التركيب** **composition** بادعاء ان الكل يتصف بإحدى الصفات لا لسبب سوى أن الأجزاء تتصف بها. ١٣-**مغالطة نفي المقدم** **denial of the antecedent** باستنتاج كذب التالي من صدق قضية شرطية متصلة وكذب مقدمها. ١٤-**التقسيم** **division** بادعاء ان الاجزاء تتصف بصفة لا لسبب سوى ان الكل يتصف بها. ١٥-**مغالطة الاشتراك** **equivocation** باستخدام نفس الحد في مقدمة بمعنى، وفي مقدمة أخرى أو في النتيجة بمعنى آخر. ١٦-**تجاهل المطلوب** **ignoratio elenchi** بتجاهل المطلوب إثباته وإثبات شيء آخر وادعاء انه قد أجاب على المطلوب. ١٧-**التجاوز في الحد** **fallacy of illicit process** باستغراقه في النتيجة وعدم استغراقه في المقدمتين. ١٨-**جميع المسائل في مسألة** **many questions** بطلب إجابة بسيطة عن سؤال معقد. ١٩-**رفض قضية بسبب كذب قضية أخرى** تبدو كما لو كانت نتيجة عن الاولى ولكنها ليست كذلك **non causa pro causa**. ٢٠-**استخلاص نتيجة ليست هي النتيجة الضرورية من المقدمات** **non sequitur**. ٢١-**المصادرة على المطلوب الأول** **petitio principii** بافتراض صحة ما يراد البرهنة عليه كي يبرهن عليه. ٢٢-**بعقبه إذن بسببه** **post hoc, ergo propter hoc** و

بافتراض أن حدثاً يكون معلولاً لآخر لا لسبب إلا لأنه يتلوه. ٢٣-**مغالطة الوسط غير المستغرق undistributed middle** وهو قياس فيه الحد الأوسط غير مستغرق في إحدى المقدمتين على الأقل. ٢٤-**مغالطة التبسيط الشديد المُخلّ fallacy a dicto secundum quid** بتلخيص المسألة والخلوص إلى ما يبدو أنه اللُب وإسقاط ما يبدو أنه الحواشي، ثم تعميم الخلاصة. ٢٥-**مغالطة تراتب المعاني على ألفاظ مختلفة الدلالة extensional substitution in nonextensional contexts** كأن نقول «فلان مسلم» فنبسّط المعنى بحيث تبدو العبارة السابقة مساوية لقولنا «فلان إرهابي». ٢٦- **مغالطة بطبيعة الحال naturalistic fallacy** كأن أقول «فلان من عائلة طيبة» فيعني ذلك بطبيعة الحال أن فلاناً نفسه إنسان طيب.

●●●

٤٧ -المنطق الحديث Modern Logic

يُعرَف باسم **المنطق الرمزي symbolic logic**، أو **الرياضي mathematical logic**، أو **الاستدلالي deductive logic**، أو **النظري theoretical logic**، أو **جبر المنطق algebra of logic**، أو **المنطق اللوغاريتمي logarithmic logic**، أو **اللوجسطيقا logistics**، ويتوقف الاسم على الهدف من التسمية، وعموماً فهو منطق صوري، لكنه أوسع منه بكثير، ويعتبر تحوّلاً وثورة عليه. ويرجع ظهوره إلى لايبنتس أولاً، ثم أرسى قواعده **چورج بول**، **وشرويدر**، وطوّره **فريجه**، **وبيانو**، **وهوايتهد**، **ورسل**، **وهيلبرت**، **وڤيتجنشتاين**، **وكارنب**، وغيرهم. وجاءت تسميته السابقة نتيجة لاستخدامه الرموز التي استخدمها أرسطو للتعبير عن البراهين، ودراسة قواعد وسمات صورها، ولكن بشكل أشمل تعدّاها إلى ما يسميه بالمتغيّرات، ولتطبيق الرياضيات العليا.

●●●

٤٨ - منطق الجمل المفيدة
Sentential Logic

هو أهم فروع المنطق الحديث، ويعالج الحجج التي تتألف منها القضايا، وتسمى قضايا المنطق الحديث **جملاً مفيدة sentences**، والمقصود بها الجمل المفيدة التامة بعكس **الجمل الناقصة غير المفيدة phrases**. وتعتبر القضية صادقة إذا كانت جملتها المفيدة صادقة، والعكس صحيح، وتوصف بواحدة من **قيمتي الصدق two truth - values**، فهي إما صادقة أو كاذبة ولكنها لا توصف بالقيمتين معاً. ويسمى المنطق الذي يدرس الجمل المفيدة من هذا النوع باسم **المنطق ذي القيمتين two - valued logic**. والجمل المفيدة إما **بسيطة simple**، أو **مركبة compound**. وتتكون الجمل المفيدة المركبة من عدة جمل مفيدة بسيطة، ولكن الجملة المفيدة البسيطة لا تنحلل إلى ما هو أبسط منها. فمثلاً «مصر جمهورية» جملة بسيطة، لكن «مصر

جمهورية والسعودية ملكية» جملة مفيدة مركبة من جملتين مفيدتين بسيطتين تربط بينهما أداة الربط «و». وتسمى أدوات ربط الجمل المفيدة عوامل إجراء **operators**، وأشهرها «و and»، «أو or»، «ليس not»، «إذا .. إذن if... then»، «إذا كان وفقط إذا كان if and if only»، وتدخل كل منها على الجمل البسيطة فتجعلها مركبة، وتعمل **كدالات صدق truth - functions** للجمل البسيطة المكونة للجمل المركبة، بمعنى أن قيمة صدق الجملة المركبة هي دالة قيم صدق الجملة المركبةوليست دالة محتوى هذه الجملة أو دالة سياقها أو أي شيء آخر، فمثلاً «مصر جمهورية والسعودية ملكية» هي دالة صدق للجملتين «مصر جمهورية» و «السعودية ملكية»، وهي صادقة إذا كانت الجملتان اللتان تتألف منهما صادقتين، لكن جملة «من رأى أحمد أن الفقر يرقق الشعور» ليست دالة صدق لجملة «الفقر يرقق الشعور» طالما أن قيمة صدقها لا تحدده قيمة صدق «الفقر يرقق الشعور». وبإيجاز فإن منطق الجمل يدرس الجمل التي لها قيمتا صدق، ويدرس روابطها التي تجعل منها جملاً مركبة، والتي تجعلها دالات صدق للجمل البسيطة التي تتألف منها، ولذلك يسمى هذا المنطق باسم **نظرية دالات الصدق theory fo truth - functions**.

ويمكن الاستعاضة عن الجمل البسيطة بحروف من الأبجدية، كما يمكن أن نرمز لقيمتي الصدق بالرمزين ص للصدق وك للكذب، وللراوابط «و» بالرمز &، و«أو» بالرمز ٧، و«ليس» بالرمز Γ، و«إذا.. إذن» بالرمز ←، و«إذا كان وفقط إذا كان» بالرمز ↔، ويسمى الفرع الذي يدرس استخدام هذه الروابط والرموز **بالحساب التحليلي للجمل المفيدة sentential calculus**، وعلى ذلك يمكن إعادة كتابة القضية المركبة السابقة هكذا: ق & ل، وهي قضية ص إذا كانت كل من ق و ل صادقة. ولكل قضيتين بسيطتين أربعة مركبات محتملة من قيم الصدق: ١ - ق تكون ص، ول تكون ص ٢ - ق تكون ص، ول تكون ك ٣ - ق تكون ك، ول تكون ص ٤ - ق تكون ك، ول تكون ك. وبذلك فإن ق & ل تكون ص في ١ وك في كل الأرقام. ويمكن التعبير عما سبق بواسطة ما يسمى **بقوائم الصدق truth tables** أو **مصفوفات الصدق truth matrices** كالآتي:

ق	ل	ق & ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

وتسمى «Γ ق» سلب negation ق، ونعني به «إنه من الكذب أن نقول إن ق»، وتسمى الجملتان اللتان تكون إحداهما سلباً للأخرى **بالمتناقضتين**، ويعني سلب الجملة أنها كاذبة، فإذا كانت كاذبة كان سلبها صادقاً، والعكس صحيح، ونعبر عن ذلك بقائمة الصدق التالية:

ق	Γ ق
ص	ك
ك	ص

وتسمى أداة الربط «و» أداة عطف أو وصل **conjunction**، ويسمى عطفها **حاصل الضرب المنطقي logical product**، وتسمى الجمل البسيطة التي ترتبط بها **عناصر العطف** أو **عوامل حاصل الضرب المنطقي**. وتسمى أداة الربط «أو» أداة فصل **disjunction**، ويسمى فصلها **حاصل الجمع المنطقي logical sum**، ولها معنيان أحدهما **تضمني inclusive**، والآخر **استبعادي exclusive**، وعلى ذلك فالقضية ق ٧ ل، وتقرأ ق أو ل، تكون بالمعنى التضمني صادقة إذا كانت ق صادقة أو ل صادقة أو كلاهما صادقة؛ وتكون كاذبة إذا كانت كل من ق و ل كاذبة، مثل «يرجى من المترددين من العملاء أو الموظفين الالتزام بالهدوء»، فواضح أن «أو» لا تعني التخيير، وإنما يتضمن المترددون العملاء والموظفين معاً. أما «أو» بالمعنى الاستبعادي أو التخييري، فتعني أنه إذا كانت ق أو ل كاذبة، كانت الأخرى صادقة والعكس صحيح، مثل «اليوم نذهب إلى السينما أو نستريح في البيت». وعلى أي حال فإن «أو» التضمنية هي المستخدمة في المنطق، وإليك قائمة صدق «أو» بالمعنيين:

ق	ل	ق ٧ ل التضمنية	ق ٧ ل الاستبعادية
ص	ص	ص	ك
ص	ك	ص	ص
ك	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك

وتقوم الصعوبة فى استخدام أداة الربط ← فى القضية ق ← ل، وتقرأ «إذا ق إذن ل»، وتسمى الجملة شرطية. وتسمى صعوبات استخدامها **مفارقات paradoxes**، وتمثل الفرق بين استخدامها فى اللغة اليومية واستخدامها فى المنطق، فإذا قلنا «إذا تناولت حبة اسبرين يضيع الصداع» فإنك تثبت رابطة علية بين المقدم والتالى، حيث يتوقف الصدق الواقعى للتالى على الصدق الواقعى للمقدم، وتسمى الجملة شرطية بالمعنى العادى. وتسمى الجمل من هذا النوع بجمل **اللزوم الصورى formal implication** لأنها تشترط وجود علاقة صورية محددة بين المقدم والتالى لكى تكون الجملة صادقة ولها معنى. أما القضية الشرطية المنطقية ق ← ل فلا تشترط وجود علاقة محددة لكى تكون القضية ذات معنى، وترتب الصدق أو الكذب على صدق أو كذب المقدم والتالى، ولذلك تسمى القضايا الشرطية المنطقية من هذا النوع بقضايا **اللزوم المادى material implication**. وإليك قائمة صدق النوعين:

ق	ل	ق ← ل المنطقية	ق ← ل العادية
ص	ص	ص	ص
ص	ك	ك	ك
ك	ص	ص	–
ك	ك	ص	–

وتسمى أداة الربط «إذا كانت وفقط إذا كانت» **شرطية مزدوجة biconditional**، بمعنى أنها تربط بين ق و ل وبين ل و ق هكذا: ق ↔ ل، أى ق ← ل، و ل ← ق. وقائمة صدقها كالآتى:

ق	ل	ق ↔ ل	ق ← ل	ل ← ق	ق ← ل & (ل ← ق)
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ص	ك
ك	ص	ك	ص	ك	ك
ك	ك	ص	ص	ص	ص

وتستخدم جمل اللزوم فى الرياضيات، ويسمى مقدمها **بالفرض**، وتاليها **بالنتيجة**، بشرط أن تلزم النتيجة من الفرض وتتلوه. وللروابط رموز متعددة الأشكال كالآتى:

		هوايتد ورسل	هيلبرت
السلب	Γ ق	~ ق	ق– .
العطف	ق & ل	ق . ل	ق & ل
الفصل	ق ∨ ل	ق ∨ ل	ق ∨ ل
الشرط	ق ← ل	ق ⊃ ل	ق ← ل
الشرط المزدوج	ق ↔ ل	ق ≡ ل	ق ~ ل

وتسمى الجمل المفيدة المركبة التي لدالات صدقها قيمة صدق ص مهما كانت قيم صدق الجمل المفيدة البسيطة التي تتألف منها **تحصيلات حاصل tautologies**، وهي صادقة مهما كانت أحوالها. وتسمى الجمل المركبة التي لدالات صدقها قيمة ك دائماً متناقضات. أما التي تتفاوت قيم صدق دالاتها بين ص و ك فتسمى **الجائزة contingent**. والمثل على تحصيلات الحاصل «ق Γ ق ل» (**قانون الوسط المرفوع law of excluded middle**)، و«Γ (ق Γ & ق)» (**قانون التناقض law of contra- diction**)، و«ق ← (ق ∨ ل)» (**قانون الإضافة law of addition**). وهذه قائمة بأهم تحصيلات الحاصل والأسماء التي تحملها كمبادىء منطقية.

١ ـ ق & (ق ← ل) ← ل (**قانون العزل law of detachment**)

٢ ـ { Γ ل & (ق ← ل} ← Γ ل
(**حالة الرفع بالرفع modus tollendo tollens**)

٣ ـ {(ق ← ل) & (ل ← ع)} ← (ق ← ع) (**قانون القياس الشرطي المتصل law of hypothetical syllogism**).

٤ ـ {ق ← (ل & Γ ل)} ← Γ ق
(**قانون الخُلف law of absurdity**).

٥ ـ ق ↔ ΓΓ ق
(**قانون السلب law of negation**)

٦ ـ (ق ← ل) ↔ (Γل ← Γ ق)
(**قانون عكس النقيض law of contraposi- tion**)

٧ - { Γ (ق & ل) ↔ (Γ ق ٧ Γ ل)
Γ (ق ٧ ل) ↔ (Γ ق & Γ ل) }

قانونا دى مورجان.

وتكون صورة الحجّة المنطقية القضوية صحيحة إذا كانت وإذا كانت فقط الجملة الشرطية المناظرة لها التى تتكون من عطف مقدمتيها كمقدم ونتيجتها كتالٍ تحصيل حاصل:

ق ٧ ل

Γ ق

∴ ل

والشرطية المناظرة لها: (ق ٧ ل) & Γ ق) ← ل

●●●

٤٩ - المنطق الحملى من الطراز الأول First Order Predicate Logic

ويسمى المنطق الأولى **elementary logic**، ويعالج الحجج التى تقع خارج نطاق منطق الجمل، اى الجمل التى ليست بسيطة ولا مركبة، مثل «كل الناس مائتون، وكل الإغريق ناس، وإذن كل الإغريق مائتون». وهى حجة تتكون - من وجهة نظر منطق الجمل والقضايا - من ثلاث جمل متميزة بسيطة، صورتها: ق؛ ل؛ ∴ع. والشرطية التى تناظرها هى: «(ق & ل)←ع»، وواضح انها ليست تحصيل حاصل لانه بتوزيع قيم الصدق على عناصرها فإن ق تكون ص، و ل تكون ص، و ع تكون ك، اى انها كاذبة، ومع ذلك فإنها حجة صحيحة تماماً، والسبب ان صحة الحجة هنا لم تحددها الطريقة التى تترابط بها الجمل البسيطة فقط، لكن صحتها تعتمد كذلك على التركيب الداخلى لهذه الجمل، اى على الطريقة التى تتكرر بها نفس الحدود فى الجمل المختلفة الداخلة فى الحجة، وتعتمد اكثر من ذلك على ما يسمى بالأسوار **quantifiers** «كل» و «بعض» وما يرادفهما. ومن ثم كانت الحاجة إلى جهاز منطقى اشمل ليتسع لهذه الفئة الأكبر من انواع الحجاج، ويسد هذه الحاجة المنطق الحملى الذى يقوم على تحليل الصور المنطقية لبعض الجمل البسيطة، وهو منطق يقوم اساساً على نظرية الصفات المنطقية للأسوار، والمنطق الحملى من الطراز الاول أهم اجزائه، ويسمى من الطراز الأول لانه يُقصر استخدام «بعض» و «كل» على الافراد دون الفئات، والفئة هى مجموعة من الافراد ذات الخواص المشتركة، فمثلاً الفئة الإنسان، هى مجموع الأفراد المتصفين بصفة الإنسان، ويسمى هذا الجزء من المنطق الحملى الذى يبحث فى فكرة الفئات **بنظرية الفئات theory of classes**.

ويبدأ المنطق الحملى تحليله بابسط نوع من الجمل وهو الجملة المفردة، وهى التى تقرر ان صفة معينة يمتلكها موضوعٌ فرد، او ان علاقة معينة تقوم بين موضوعين فردين، مثل «ارسطو خطّاء»، و «٣ اكبر من ٢»، و«تقع طنطا بين

القاهرة والإسكندرية». وتسمّى التعبيرات التي تسمّي أو تصف أفراداً مثل «أرسطو» و «٢» و «طنطا» حدوداً منطقية، كما تسمّى التعبيرات التي تصور صفات أو علاقات بين الأفراد، مثل «خطّاء»، و«أكبر من»، و«تقع بين» محمولات. ويكون المحمول أحادي الحدود one - place مثل «خطّاء» لأنه يصف حداً واحداً من الجملة وهو أرسطو، بينما «أكبر من» محمول ثنائي الحدود two place لأنه يربط بين حدين هما ٢ و ٣، و «تقع بين» ثلاثي الحدود three - place لأنه يربط بين ثلاثة حدود، هي طنطا والإسكندرية والقاهرة، وهكذا. ويُرمَز للمحمولات بحروف كبيرة سوداء من وسط الابجدية مثل F, G, H، وتسمى ثوابت حملية predicate constants، بينما يُرمَز لاسماء الاعلام بحروف صغيرة من أول الابجدية مثل a, b, c، وتسمى ثوابت فردية in-dividual constants، ومن ثم نعبر عن الجمل الثلاثة السابقة كالآتي: Fa حيث a ترمز لارسطو و F الخطّاء؛ و Gab و Habc (حيث F ثابت حملي أحادي، بينما G ثابت حملي ثنائي الحدود، و H ثابت حملي ثلاثي الحدود، ومن ثم يكون التعبير عن التركيب الداخلي للجمل البسيطة المفردة في المنطق الحملي بتعبيرات تتكون من ثابت حملي يصف أو يربط س من الحدود. وتسمى مثل هذه التعبيرات بالصيغ الذرية atomic formulas. ونظراً لأنها صيغ فإنها لا تصدق ولا تكذب، ولا تكون لها قيم صدق إلا بعد تأويلها، فإذا استبدلنا F بخطّاء و a بارسطو، فإن القضية «ارسطو خطّاء» تكون صادقة. وقد تكون نفس الصيغة الذرية Fa قضية مفردة كاذبة بتاويل آخر. وما دامت الصيغ الذرية المأوّلة جملاً بسيطة فإن بالإمكان ربطها كما نفعل في الجمل البسيطة لنكوّن جملاً مركبة دالية الصدق. وكما أن ق v ل تمثل في المنطق القضوى فصل أى جملتين مفردتين، فإن Fa v Gb تمثل في المنطق الحملي الفصل بين أى قضيتين مفردتين (لهما ثوابت حملية وثوابت مفردة مختلفة).

ويتطلب تحليل الجمل غير المفردة، مثل «كل الأشياء مادية everything is material»، و«بعض الأشياء مادية something is materi-al»، وهي الجمل البسيطة التي لا رابط بينها ولا تحتوى أسماء ولا صفات، نوعاً آخر من المصطلحات يسمى المتغيرات الفردية individual variables، ورموزها مثل x, y, z (س و ص و ق)، أو بدون رموز، أى أن أماكنها خالية. وهي لا تسمّي ولا تشير إلى موضوعات معينة، لكنها كالضمائر تشغل أماكن الحدود التي تؤدى هذا العمل. وتسمى الجمل التي تحتوى على الأقل على متغير فردى واحد جملة مفتوحة open sentence، مثل «س خطّاء» أو «ـ خطّاء». ومن الواضح ان تعبيراً كهذا ليس جملة مفيدة يجوز عليها الصدق والكذب، لكنها تصبح جملة صادقة أو كاذبة إذا وضعنا بدلاً من س او المكان الخالي إسما كارسطو، او صفة. وليس إحلال الاسماء محل المتغيرات هو الطريقة

الوحيدة للحصول على جمل صادقة أو كاذبة من الجمل المفتوحة، فقد نلجأ إلى السورين « لكل س » و« يوجد س بحيث »، ويسمى الأول بالسور الكلى، وكثيراً ما نرمز له برمز متغير بين قوسين (س). ويسمى الثاني السور الوجودى **existential quantifer**، وكثيراً ما نرمز له بالرمز **E** أو س. فإذا قدمنا التعبير « س مادى » بالسورين تكون لدينا الجملتان « لكل س، فإن س مادى » و « يوجد س بحيث أن س مادى »، ومن الواضح أنهما جملتان يجوز عليهما الصدق والكذب، وهما نفس الجملتين « كل الأشياء مادية » و « بعض الأشياء مادية »، ومن ثم يجوز أن نرمز لهما بالصورتين (Fx) (x) أو (Fx)(∃ X)، وهما تحللان تركيبهما الداخلى بحيث يمكن أن نكتب الأول مرة أخرى على هذه الصورة « كل الأشياء مادية » فتوضح الصفة الكلية للسور الأول، ويمكن أن تكتب الثانية « بعض الأشياء مادية » أو « توجد أشياء مادية » فتوضح الصفة البعضية أو الوجودية للسور الثاني. والجملتان كل الأشياء مادية » و « بعض الأشياء مادية » نموذجان للجملة العامة **general sentence** التى يمكن استخراجها من الجمل المفتوحة بتقديمها بسور أو أكثر، بينما تسمى الجملتان الرمزيتان **التعميم الكلى universal generalization والتعميم الوجودى existential generalization** للصيغة المفتوحة (**FX**). وتسمى النظرية العامة للأسوار والمفاهيم التى تتعلق بها، والتى طوّرها فريجه، بنظرية **كم المحمول quantification theory**، وتكتب رموز الأسوار باشكال عدة أهمها ما يأتى :

	هوايتهد ورسل	هيلبرت	آخرون
الكلية	(x) F (x)	(x) F (x)	∀ x F (x) و ∧ X F x
الوجودية	(∃ x) F (x)	(∃ x) F (x)	∃ x F (x) و ∨ X F x

ومن الممكن اعتبار المنطق من الطراز الاول نسقاً استنباطياً طبيعياً،وبالرغم من أنه لا توجد به بديهيات فإنه يستمد قوته الاستنباطية من قواعد الاستدلال التي يمكن تلخيصها بأن نقول إن صورة الحجة تكون صحيحة في نسق S إذا كانت نتيجتها مشتقة في النسق من مقدماتها. وتكون الصيغة F مستمدة في النسق S من مقدمات معينة إذا كانت هناك مجموعة من الصيغ المتعاقبة تكون الصيغة F آخر أفرادها، وكل فرد منها إما مقدمة أو مستمد من أفراد أسبق عليه بواسطة قواعد الاستدلال الخاصة بالنسق S. وتسمى العبارة التي يمكن البرهنة عليها على هذا النحو **بالعبارة المبرهنة theorem**. وإذا كانت كل مبرهنات النسق S صيغاً صحيحة فإن النسق يوصف بأنه نسق **سليم sound**، وبالمقابل فإنه إذا كانت كل صيغة مبرهنات فإن النسق S يوصف بأنه كامل.

● ● ●

٥٠ - حساب الجمل المفيدة

Sentential Calculus

يوجد نوعان من الانساق الاستنباطية لمنطق الجمل، وهما النسق البديهي **axiomatic** الذي يستخدم البديهيات وقواعد الاستدلال، والنسق الطبيعي الذي يستغني عن البديهيات ويقتصر على قواعد الاستدلال. ويرتبط الاول بفريجه، وطوره هوايتهد ورسل. ويرتبط الثاني بجنتزن وستانسلاف ياسكوفسكي. والبديهيات عبارات أولية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهنة، ولكننا نستخدمها في البرهنة على المبرهنات. وتستخدم في البرهنة لغة صورية عبارة عن رموز وقواعد تربط هذه الرموز في حدود وصيغ وعبارات. ويسمى العلم الذي يعالج هذه العلاقات بين الرموز بصرف النظر عن معناها باسم **علم دراسة البنية syntax**. ويسمى العلم الذي يعالج العلاقة بين الرموز اللغوية والموضوعات غير اللغوية باسم **علم السيمانطقيا semantics**. وتسمى اللغة التي ندرسها بهذه الطريقة **باللغة موضوع الدراسة object language** ويرمز لها بالرمز **Ls**. وتسمى اللغة التي نشرحها بها **اللغة الشارحة أو ما بعد اللغة metalanguge**. ويقال عن اللغة قبل أن نضفي على رموزها معان أنها **غير مؤوّلة uninterpreted**. ويسمى النسق الصوري المكوّن منها النسق أو الحساب الصوري غير المؤول، ولكننا بعد أن نعطي معان للرموز والمصطلحات نكون قد أوّلناها، فإذا صحّت بديهياتها في ضوء التأويل فإن هذا التأويل يصبح نموذجاً من النماذج البديهية الخاصة بهذا النسق S. ويسمى استيفاء المبرهنات بواسطة هذه النماذج باسم **قانون الاستدلال law of deduction**، أو **مبرهنة الاستدلال deduction theorem**. وتتكون اللغة **Ls** من الثوابت المنطقية، وهي الرموز الرابطة التي يمكن أن ترد جميعها إلى الرابطتين الأوليين ~ و← ومن المتغيرات أو حروف الجملة، **والصيغ المصاغة جيداً well - formed formulas**

واختصارها wiffs. ويقوم النسق الاستنباطى لمنطق الجمل على هذه الحدود الأولية والبديهيات، وافتراض المصادرات على أساسها. كما يقوم صدق أى نظرية من نظريات البناء الاستنباطى على أساس هذه المسلمات الأولية.

ويتطلب النسق الصورى للمنطق الحملى من الدرجة الأولى لغة تتجاوز لغة نسق منطق الجمل نرمز لها بالرمز Lp، تعتبر اللغة Ls جزءاً منها، وتضم رموزها الثوابت المنطقية للغة Ls، بالإضافة إلى الثوابت غير المنطقية التى تشتمل على الثوابت الحملية والثوابت الفردية والمتغيرات الفردية وحروف الجمل.

وبرغم أن حساب الجمل يشكل جزءاً من أهم أجزاء المنطق إلا أنه لا يكفى وحده أساساً لإقامة علوم أخرى وخاصة الرياضيات، فهناك مفاهيم أخرى لا يختص بها هذا الجزء من المنطق ويختص بها الحساب الحملى، ولعل مفهوم الهوية أو الذاتية أهمها، ولذلك يسمى بالحساب الحملى على مبدأ الهوية. وتعنى الهوية التساوى كما نقول س فى هوية أو تماثل مع ص بمعنى أنهما تساويها. ويعتبر المنطق الحملى من الدرجة الأولى طريقة قياسية لصياغة النظريات الرياضية وغيرها صياغة صورية، وتسمى هذه النظريات المصاغة بهذه الطريقة باسم النظريات الأولية.

●●●

٥١ - منطق العلاقات

Logic of Relations

تنقسم القضايا من حيث العلاقة، وتسمى كذلك الإضافة، إلى حملية وإضافية relation-al، والأولى هى التى يربط فيها فعل الكينونة بين الموضوع والمحمول، مثل «الإنسان مائت» ونقصد أن نقول «الإنسان يكون مائتاً man is mor-tal»، والرابطة فيها هى الكينونة وإن لم تكن ظاهرة فى اللغة العربية، لكنها صريحة فى اللغات الأوروبية كما فى الفعل is السابق. والأحكام التى تعبر عنها القضايا الحملية أحكام تضمّن أو استلزام implication، بمعنى أن صفة الموت متضمنة فى صفة الإنسان. وللقضايا الإضافية روابط تختلف عن روابط القضايا الحملية، وتتصل بالمقدار أو بالمسافة أو بالقرابة أو بغير ذلك من العلاقات غير علاقة الاستلزام، مثل «الهرم أكبر من القلعة»، أو «بيروت أقرب إلى القاهرة من لندن» أو «الحسن أخو الحسين». ولا يوجد مجال فى القضايا الإضافية للتحدث عن موضوع لا عن محمول، ولكننا نقول بدلاً من ذلك أن لها طرفين أحدهما نسميه المشير refer-rent ونعنى به المضاف، والآخر نسميه المشار إليه relatum ونعنى به المضاف إليه. ويرمز للمضاف بالرمز س أو a، وللمضاف إليه بالرمز ص أو b، وللعلاقة بينهما بالرمز ع أو R، وبذلك تكون الصورة الرمزية للقضية الإضافية كالآتى: س ع ص أو aRb، ولسلبها Γ (س ع ص).

●●●

٥٢ - النظرية العامة للعلاقات

The General Theory of Relations

تعالج هذه النظرية العلاقات في القضايا الإضافية، وللعلاقة اتجاه سير، فإذا كان اتجاهها من اليمين إلى اليسار، أي هكذا ←، كان رمزها ع، وإذا كان اتجاهها من اليسار إلى اليمين، أي هكذا →، كان رمزها عَ. ويسمى الطرف س **الطرف البداية** في العلاقة **predecessor**، والطرف ص **الطرف النهاية successor**. **ونطاق العلاقة domain** هو الفئة التي يكون الطرف البداية أحد أفرادها، والنطاق العكسي أو **المضاد converse or counter** هو الفئة التي يكون الطرف النهاية أحد افرادها، **والنطاق العكسي أو المضاد con-verse or counter domain** هو الفئة التي يكون الطرف النهاية أحد افرادها. **ومجال العلاقة field** هو نطاقها العكسي. وتسمى العلاقة التي تربط بين أفراد، **بعلاقة من الدرجة الأولى first - order relation**، والتي تربط بين فئات أو علاقات من الدرجة الأولى، **بعلاقة من الدرجة الثانية**، والتي بداياتها أفراد مثلاً، ونهاياتها فئات، **بعلاقة مختلطة mixed relation**. وتسمى العلاقة التي تربط بين فردين **بالعلاقة الشاملة universal relation** ورمزها ٧، والتي لا تربط بين شيئين **بالعلاقة الفارغة null relation** ورمزها ٨ .

● ● ●

٥٣ -الحساب التحليلي للعلاقات

Calculus of Relation

يبحث القوانين الصورية لاستخراج علاقات من علاقات أخرى، فعندما تكون العلاقة ع (أو R) متضمنة في العلاقة ر (أو S)، نقول إن العلاقة بينهما علاقة تضمّن، ورمزها ع ⊃ ر (أو S ⊂ R)؛ فإذا تساوت العلاقتان قلنا إنهما في علاقة هوية ورمزها ع = ر، وإذا تناقضتا قلنا إنهما في علاقة تباين **diversity**، ورمزها ع ≠ ر. وعلاقة **الهوية identity** هي علاقة تساو وتطابق بين ع و ر أو بين فردين س وص، ويستحيل أن يكون بين الفردين أو العلاقتين علاقة هوية وعلاقة تباين في نفس الوقت، فلو كانتا متطابقتين ذاتياً لما كانتا متباينتين، والعكس صحيح.

وتكون العلاقة بين موضوعين **علاقة تماثل symmetric relation** إذا كانت العلاقة بينهما مساوية لمعكوستها **its converse**، وصورتها س ع ص = ص عَ س، مثل س شقيق ص فإنها تساوي ص شقيق س. وتكون العلاقة **لا تماثلية asymmetric** حين تكون نقيض معكوستها، مثل س أكبر من ص فإنها نقيض ص أصغر من س، وصورتها س ع ص ≠ ص عَ س. وتكون العلاقة **غير تماثلية nonsymmetric** حين تكون هي ومعكوستها لا هما بالمتساويتين ولا هما بالمتناقضتين، وإنما يجوز أن تتماثلا أو لا تتماثلا، فإذا قلنا إن س يحب ص فإن معكوستها

يجوز أن تكون ص يحب س، ويجوز أيضاً أن لا يكون الأمر بينهما كذلك.

أما **علاقة التعدّي transitive relation** فلابد لها من زوجين من الأطراف بحيث يكون هناك طرف مشترك بين الزوجين، مثل س أكبر من ص، ص أكبر من ط، إذن س أكبر من ط. فإذا قلنا إن س والد ص، ص والد ط، فإن س لا يكون والدط، فالإضافة والد غير متعدية، أى لازمة. وتكون الإضافة **لامتعدية intransitie non-transitive** إذا كانت لدينا القضيتان أ صديق ب، ب صديق ج، فإنه يجوز أن تكون النتيجة أن أ صديق ج أو لا تكون.

وتكون العلاقة **انعكاسية reflexive** إذا كان س يرتبط بالعلاقة ع مع نفسه، أو إذا كان أحد أعضاء الفئة يرتبط بعلاقة مع عضو آخر من أعضائها، وصورتها س ع س، فإذا لم يكن كذلك قيل إن العلاقة **غير منعكسة nonreflex-ive**.

وقد تكون العلاقات منعكسة وتماثلية ومتعدية في وقت واحد كما في علاقة الهوية، وتسمى العلاقات من هذا النوع **بالمتساويات equalities** أو **المتكافئات equivalences**. فإذا كان الشيء أكبر من أو أصغر من شيء آخر، فإن بالإمكان أن نقول إن بينهما علاقة ترتيب.

والعلاقة ع، مما سبق، تسمى **علاقة واحد بكثير one - many relation**، أو **بالعلاقة الدالية functional relation**، أو **بالدالة func-tion**، وتسمى الأطراف اللاحقة للعلاقة ع، وهى ص، **بقيم المتغير argument values**، كما تسمى الأطراف السابقة للعلاقة ع بقيم الدالة ع **function values**، وهى س، بحيث يمكن أن نقول إن الدالة ع تضفى القيمة س على قيمة المتغير ص. ولتوضيح علاقة الواحد بالكثير بمَثَل من الحياة، نقول إن س والد ص، حيث يمكن أن يكون س والد لآخرين غير ص، ومعكوسة الإضافة التى من هذا النوع تسمى **علاقة الكثير بالواحد many - one**، كأن نقول إن ص ابن س، حيث يمكن أن يكون كثيرون غير ص أولاد س. وتسمى العلاقة **واحد لواحد one - one** أو بَدالّة مزدوجة، إذا كانت علاقة تناظر واحد لواحد بين عناصر الفئة س وعناصر الفئة ص، مثل عناصر الخريطة وعناصر الواقع الذى تصوره تلك الخريطة. وإذا كانت العلاقة بين ثلاثة حدود أو أكثر بدلاً من أن تكون بين حدين فإننا نسميها **علاقة ثلاثية three - termed**، أو **علاقة متعددة الحدود many - termed**، ومن ثم يمكن أيضاً أن نسميها **علاقة دالّية متعددة الحدود many - termed functional relation**، وبدلاً من أن نصف الدّالّة بأنها ذات متغيرين نقول إنها ذات ثلاثة أو أربعة إلخ متغيرات.



مُنْك (سليمان) Solomm Munk

(١٨٠٣ - ١٨٦٧م) مستشرق ألمانى يهودى، أقام فى فرنسا وتوفى بها واكتسب

الشهرة هناك، وكان تلميذاً **لدى ساسي وكاترمير**. ونشر بالعربية بحروف عبرية كتاب **«دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون**، وهو كتابه العمدة فى الفلسفة والذى ألفّه ضمن دائرة الثقافة العربية الإسلامية، وترجمه **منك** إلى الفرنسية، وله فصول عن **الفارابى، والغزالى، وابن رشد، وابن سينا، والكندى**.

المنهج العلمى

Wissenschaftliche Methode; Méthode Scientifique; Scientific Method

المنهج هو الطريق المتبوع، وهو بالمعنى العلمى مجموعة الإجراءات التى ينبغى اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين. وتتوقف طبيعة هذه الإجراءات وتفاصيلها على الغاية منها، وتتنوع بتنوع العلوم ، وتختلف فى العلم الواحد من عالِم إلى عالِم، ومن عصر إلى عصر. وكان منهج **أرسطو** منطقياً ينزل من الكليات إلى الجزئيات. وفى العصور الوسطى نبّه **روجر بيكون** إلى ضرورة موازنة المنهج المنطقى بمنهج تجريبى. وفى القرن السابع عشر زاد الاهتمام بالمنهج الرياضى ليتوازن مع المنهج التجريبى. وتطور المنهج التجريبى من خلال **فرانسيس بيكون**، كما تطور المنهج المنطقى من خلال **ديكارت**، ولكن المنهج العلمى بدأ بدايته الصحيحة من خلال **جاليليو ونيوتن** وليس من خلال بيكون وديكارت، وذلك لأن جاليليو ونيوتن تناولا مسائل محددة، ولم يكونا يستهديان بمبادىء مسبقة، وإنما كانا يستخلصان مبادئهما من تجاربهما، ومن ثم جاء منهج نيوتن منهجاً علمياً محدداً يقوم على الملاحظة وتعريف المقولات الكلية التى تصف السمات المطردة للشىء الملاحَظ، ثم تعميم القوانين الكلية البسيطة المعبرة عن هذه السمات المطردة تعميماً استقرائياً، والتصدّى لتفسيرها بالفروض، ومقارنة نتائج الفروض تفصيلياً بالتعميمات المستقرأة، مع رفض نتائج الفروض إذا تعارضت مع هذه التعميمات، ثم تنظيم الفروض التى تصمد للاختبار فى بدهيات، والتدليل على بقية النظرية كنتيجة لما سبق. وكان تنظير نيوتن للمنهج العلمى أول محاولة كاملة من نوعها، ومن ثم وضحت بشكل عام مبادىء هذا المنهج، وإن كان من المعروف أنه من الناحية التفصيلية لا يوجد شىء اسمه **المنهج العلمى الموحّد** بالرغم من أن هذه المناهج على تعددها تتسم جميعاً بأنها تقوم على علاقة جدلية بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها منطقياً، إلا أن تفاصيل هذه المناهج تُرك للظروف التقنية فى المعامل ولطبيعة الموضوعات محل الدراسة.



مراجع

- Aristotle: Analytica Posteriora
- Bacon, Francis: Novum Organum.
- Bacon, Roger: Opus Majus.
- Descartes: Discourse on Method.

- Newton: Mathematical Principles of Natural Philosophy.
- Duhem: La Théorie Physique.
- Mach: Contributions to the Analysis of Sensations.
- Carnap, R: The Continuum of Indcutive Methhods.



المهدى المنتظر

فكرة المهدى المنتظر شيعية الاصل، ولكنها راجت عند أهل السُنَّة ايضاً، إلا أنها ليست من عقائدهم. وقيام الفكرة وانتشارها والاعتقاد بها إنما كان – كما يقول جولدتسيهر – لتبرير التمرد السياسى من قِبَل البعض الذين طمحوا إلى قلب نظام الحكم والاستيلاء على السلطة لصالحهم، مستعينين فى ذلك بالدين، وليكسبوا لأنفسهم الشعبية بين الناس بوصفهم إما الممهدين لمجيء المهدى والمبشّرين به والمتحدّثين باسمه، وإمّا باعتبارهم هم أنفسهم التجسيد الحى لفكرة المهدية. ولفلسفة المهدى المنتظر كانت لها أصداء بعيدة فى المعتقد الدينى، وعلى الأمن العام فى الدولة الإسلامية، وكانت السبب فى شيوع الاضطراب فى أرجاء البلاد مما سجله التاريخ الإسلامى، وما يزال ذلك هو الشأن حتى اليوم، فلقد شهدنا من قريب احداثاً من هذا النوع فى السودان عندما قامت الحركة المهدية فيه.

ويبدو ان اول من دعا إلى نظرية المهدى المنتظر هم الفرقة الكيسانية أنصار المختار بن أبى عبيد الثقفى المقتول سنة ٦٧هـ وكان قد أعلن التمرد مطالباً بالثار لمقتل الحسين بن على، وساق الخلافة بعد الحسين فى أخيه غير الشقيق محمد بن علىّ بن أبى طالب، وأمه من بنى حنيفة، ولذلك سمى ابن الحنفية، وادّعى المختار أن ابن الحنفية قد استخلفه، وانطلت حيلته على أعداد غفيرة من الناس فبايعوه، واستولى على الكوفة، وأوقع بعبيد الله بن زياد وجيش عبد الملك بن مروان، وصارت له ولاية الجزيرة والعراقين. ولمّا علم ابن الحنفية بانتصار الدعوة له أراد القدوم إلى العراق، فخاف المختار أن تذهب بمجيئه رياسته، فقال إننا على بيعة المهدى، وللمهدى علامة هى أن يُضرَب ضربةً بالسيف فإن لم ينقطع بها جلده فهو المهدى، ولما بلغ كلامه إلى ابن الحنفية عرف أن المختار يكيد له ويدبر لقتله إن حاول أن تئول الإمارة له، فقبع فى مكانه. وزاد المختار بأن صار يتكهن ويزعم أنه يُوحَى إليه، وبدأ الناس ينصرفون من حوله ويخرجون عليه، وانهزم المختار وقتلوه شر قتلة.

وأما وصف المهدى بانه المنتظر – أى المنتظر قدومه – فهو أن أغلب هذه الفرقة الكيسانية قالوا إن محمد بن الحنفية أو غيره لم يمت وانه مُغيَّب بجبال رضوى إلى أن يُؤذَن له بالعودة، وقال بعضهم إن عبد الله ابنه هو المُغيَّب، وانه روح ابيه، وأن المهدى يملك الأرض وما عليها، وأنه ينتظر حبيساً، وعن يمينه وشماله أسدان ونمران، لحراسته عقاباً، فاما محمد بن الحنفية فعقابه لأنه خرج بعد قتل الحسين إلى يزيد بن

معاوية وطلب لنفسه الأمان منه، وأخذ ما أعطاه، ثم هرب من ابن الزبير إلى عبد الملك بن مروان، وكان يجب عليه أن يقاتل يزيد، ويجاهد ابن الزبير، ولكنه عصى ربه وترك الجهاد، وعصاه بأن قصد إلى يزيد ثم إلى عبد الملك. وكان قد اتجه إلى الذر حتى بلغ شعب رضوى، فقيل إنه مات هناك، وقيل بل هو محبوس مغيَّب عن عيون الناس عقاباً له إلى أن يؤذَن بعودته، وأنه المهدى المنتظر. وأما عقاب عبد الله فلأنه أيضاً كأبيه أتى عبد الملك بن مروان. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن المهدى المُغيَّب نظرية نُسبت إلى النبى ﷺ أولاً، وقيل إن المهدى شأنه شأن عيسى يرجع ليشيع العدل ويقيم الميزان ويحق الحق، وأنه لا يموت إلا بعد العودة، وبعد أن يلى أمور العباد ويحكم الدنيا كما أراد الله. وسجل الشعر - ديوان العرب - أن المهدى هو ابن الحنفية، ويورد الشاعر المشهور كثير عزة عن ذلك:

هديت يا مُهدِينا ابن المهدى

أنت الذى نرضى به ونرتجى

أنت ابن خير الناس من بعد النبى

أنت إمام الحق لسنا نفترى

يا ابن علىّ سِرْ، ومَن مِثْل علىّ

حتى تحلّ أرض كلب وبلى

ويقول عن مصدر نظرية المهدى:

هو المهدى: خبّرناه كعبٌ

أخو الأحبار فى الحقب الخوالى

ويقصد أن كعب بن الأحبار اليهودى اليمنى المشهور بتسريبه الإسرائيليات فى الإسلام (مات ٣٢ هـ فى عهد عمر بن الخطاب) هو صاحب هذه النظرية وناشرها والمروّج لها، اعتماداً على رواية التوراة - كما يقول ابن حزم الأندلسى - أن ملكيصادق بن عامر بن أرفخش بن سام بن نوح، والعبد الذى ندبه إبراهيم عليه السلام ليخطب ربقا بنت نبؤال بن ناخور بن تارخ لابنه إسحق عليه السلام، وفنحاش بن العازار بن هارون عليه السلام - كل هؤلاء أحياء حتى اليوم. وذهب بعض صوفية الإسلام نفس المذهب وادّعوا مثله أن **الخضر وإلياس** عليهما السلام ما يزالان يعيشان، وأنهما يلقيانهم فى الفلوات، وأن الخضر إذا استُدعى حضر.

ولما أراد العباسيون الدعوة لأنفسهم لجأوا لنظرية المهدى كذلك، واستثمروها سياسياً، ولُقِّب الخليفة العباسى الأول باسم المهدى وكانوا يطلقون عليه من قبْل **عبد الله السفّاح**، ولما انتصر أبو مسلم الخراسانى انتظر الناس ظهور المهدى. وكذلك أُطلق المهدى على ثالث الخلفاء العباسيين. ولقد وضع العباسيون حديثاً نسبوه للنبى ﷺ، عُرف باسم **حديث الرايات**، وعنعنوه كذلك فقيل عن يزيد بن أبى زياد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ أقبل فتية من بنى هاشم، فلما رآهم رسول الله ﷺ ذرفت عيناه وتغيّر لونه. قال فقلت له: ما نزال نرى فى وجهك شيئاً نكرهه، فقال: «**إنّا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتى سيلقون**

بعدى بلاءً وتشريداً وتطريداً، حتى يأتى قوم من قِبَل المشرق معهم رايات سود، فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون ويُنصرون فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه، حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتى فيملأها قسطاً كما ملأوها جوراً، فمن أدرك ذلك منكم فليأتهم ولو حبْواً على الثلج»!!!!

والمقصود بأصحاب الرايات السود جماعة أبى مسلم الخراسانى. ويقول ابن تغرى بردى إن الأمير الأموى خالد بن يزيد هو الذى وضع الحديث المعروف باسم حديث السفيانى لمّا سمع حديث المهدى، وكان قد غلبه مروان بن الحكم، فذكر منسوباً إلى حذيفة بن اليمانى عن فتنة بين أهل المشرق والمغرب ، قال: فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم السفيانى من الوادى اليابس حتى ينزل دمشق فيبعث جيشين: جيشاً إلى المشرق، وجيشاً إلى المدينة حتى ينزلوا بأرض بابل... »!!!

وكان الناس فى عهد العباسيين قد ظنوا أن الخليفة **أبا جعفر المنصور** هو المهدى، فالشروط كلها تنطبق عليه كما فى الحديث، فاسمه محمد، ولقبه المهدى، وهو من أهل البيت، ولم يأل جهداً فى إظهار العدل ونفى الجور. وكلما خاب أمل الناس بَعُدت المسافة لتحقيق أمنيتهم فى ظهور المهدى وغيّروا فى الحديث حتى صاروا يشترطون فيه: أنه يرفع الجور عن أهل الأرض جميعاً، ويفيض من عدله عليهم كلهم، وينصفهم بلا استثناء، ضعفاء وأقوياء، والنتيجة أن يشيع الإسلام، ويعم الإرجاء، وتُفتح القسطنطينية، ولا يبقى أحد على الأرض إلا دخل الإسلام أو أدى الجزية، وبذلك يتحقق وعد الله، ويظهر الإسلام على الدين كله. فكان دور المهدى قد اتسع حتى شمل العالم كله وصار أكبر من إحقاق الحق، وإنما الدعوة لله وغَلَبة الإسلام، وهو دور ينيطه الشيعة بأنفسهم. والتشيّع السياسى الآن هذا هو الغرض منه، وقد حددوا شكل المهدى فقالوا: يكون ابن أَمَة، أسمر العينين، برّاق الثنايا، كثّ اللحية، أكحل العينين، فى خدّه خال. ومولده بالمدينة، ومخرجه بمكة، يُبايع بين الصفا والمروة. قيل ومن أجل ذلك فالشيعة تصنع من الحج والسعى بين الصفا والمروة مهرجاناً كل عام!! وقيل إن المهدى بعد ظهوره يعيش سبع سنوات، وقيل تسعاً، وقيل عشرين، وقيل أربعين، وقيل سبعين، وكلها أعداد لها مناسباتها المباركة وذلك سرّ اختيارها، وأما أنه ابن أَمَة فذلك مقابل أن الأئمة من قريش، وبذلك يسوى بين العرب والموالى، ولا تكون شعوبية ولا عنصرية!! ونرى الآن أنه لو كانت حادثة المهدى حقيقية لذكرها القرآن، وإنما كل ذلك، وما اشتملت عليه كتُ الحديث حتى الثقات من المرويات عن المهدى ونزول المسيح، إنما هى إفك وافتراءات مأخوذة من كُتب اليهود. لا أصلح الله حالهم! أفسدوا علينا ديننا فى الأول وفى الآخر، وتآمروا على نبيّنا، وما يزال شرُّهم حتى اليوم لعنهم الله!

● ● ●

مراجع

- ابن سعد : الطبقات .
- المقدسي :البدء والتاريخ .
- ابن خلدون : المقدمة .
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة .
- جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام .
- ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل .
- عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق .



الموت Der Tod; La Mort; Death

قلما يطرق الفلاسفة موضوع الموت، وما أكثر ما يكتب فيه الأدباء. ولم تحظ فكرة بهذا الكم الهائل من الكتابات مثلما حظيت فكرة الموت، غير أن القليل منها يمكن أن نردّه إلى الحكمة، وأقل القليل يمكن أن نعتبره من الفلسفة، ولذلك يقول **شوبنهاور** عن فكرة الموت أنها **عروس الفلاسفة**، ولعل أكثر الفلاسفة مغازلة لها هم الوجوديون، ابتداءً من **كيركجارد** حتى **سارتر**، ولُقّبوا لهذا السبب **بفلاسفة الموت**، وفى ذلك قال **كامى**: إن الانتحار هو قمة التفلسف »، بينما كان للآخرين مواقف من الموت متناقضة، فالتحليليون مثلاً استخلصوا من نقص معلوماتنا عن الموت أنه مسألة تستعصى على التفكير، واستبعدوه كموضوع من موضوعات الفلسفة، إلا أن علم النفس وجد فيه مشكلة تستحق التصدى، وعقد لها ندوة دعت إليها الجمعية السيكولوجية الأمريكية سنة ١٩٥٦، وكان شغل الجميع فى الأدب والفلسفة فى كل عصر ومصر، أن يعثروا على الوسيلة التى يمكن بها التخفيف من فزع الناس منه. ويبدو أن الإنسان كان المخلوق الوحيد الذى يعى أنه مائت، وحول ذلك قال **فولتير** فى قاموسه الفلسفى: « الجنس البشرى هو الوحيد الذى يعرف بخبرته أن مصيره إلى الموت ». ويعتمد القائلون بأن المعرفة بالموت تتحصل للإنسان بالخبرة على جهل الإنسان بحقيقته وهو طفل. وينكر البعض أن تكون للإنسان وحده هذه المعرفة، ويدّعون أن بعض الحيوانات الدنيا تُظهر من العلامات ما نستخلص منه أنها تُحس أن نهاياتها قد دنت. كذلك يرفض البعض الموافقة على أن العلم بالموت يتوفر بالخبرة. وفى رأى **ماكس شيلر ومارتن هايدجر** أن الموت فى تركيب وعى الإنسان وليس شيئاً وافداً، ومع أنهما لا يقدّمان من الشواهد ما ينهض دليلاً على قولهما، إلا أنه ليس من السهل رفضه. ولو أننا ذهبنا إلى ما يذهب إليه القائلون بأن الشعور مستويات لنسبنا الجهل بالموت إلى الكبت، وقلنا إنه مسألة تتعلق بسطوح الشعور وليس بأغواره. ومن اليسير أن نردّ حجة القائلين بأن المعرفة بالموت تتحصل بالخبرة فنحيلهم إلى معرفة الشعوب البدائية به، وهى المعرفة التى لا يمكن تبريرها إلا بأنها معرفة لا تقوم بالخبرة، فلكى تقوم المعرفة على الخبرة لا بد لها من قدر معين من الثقافة يتيح تفسير هذه الخبرة التفسير الصحيح. ومن العجيب أن **فرويد** الذى ظلّ يطلب منا أن نعوّد أنفسنا على التفكير وكان الشعور مستويات، قال عن الشعور بالموت أنه

سطحى، وكان من المعقول أن يقول إن جهلنا به هو السطحى. ونسب فرويد ادعاء الخلود للاشعور، مع أنه قال من قبل أن غريزة الموت أو ثاناتوس جزء من تركيب اللاشعور.

ولا شك أن الفكر البشرى قد حار فى أمر ظاهرة الموت وتفسيرها، وأن الدين قد قدّم فيه وجهة النظر الوحيدة المتكاملة، فالروح من أمر الله وليست من المسائل التى يمكن أن يعيها عقل البشر، «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى» (الإسراء ٨٥). والموت قَدَر كل الكائنات «كل نفس ذائقة الموت» (الأنبياء ٣٥)، و«أينما تكونوا يدرككم الموت» (النساء ٧٨). والموت أوجبه الله على آدم وبنيه عندما عصى ربه «نحن قدرنا بينكم الموت» (الواقعة ٦٠).

وفى رأى هويزنجا، وبول لويس لانسبرج: أن الوعى بالموت يشتد، ويكثر الحديث عنه، ويزداد الخوف منه فى أوقات الأزمات والحروب. وكان الأبيقوريون يرجعون الخوف من الموت لما يصاحبه من ألم، فالمرض هو المؤلم، لكن الموت نفسه ليس سوى إغفاءة، إلا أن الوجودى الأسبانى أونامونو يقول إنه كشاب، وحتى كطفل، لم تكن تهزه أشد مشاهد الألم بشاعة لأنه ما كان يظن أن هناك ماهو أشد هولاً من العدم نفسه. وكان الرواقيون ينصحون للتغلب على الخوف من الموت بالتفكير فيه باستمرار بوصفه قَدَرنا، وكان سينيكا يقول عن الحياة إنها عُرس قد دُعينا إليه وينبغى أن ننسحب منه فى الوقت المناسب وبكرامتنا، أو أنها رواية نيطت بنا أدوارٌ فيها لم نخترها لأنفسنا، وعلينا أن نحسن القيام بها طبقاً لما هو مطلوبٌ منا. ومن رأيه أن رهبة الموت لا تليق بالفلاسفة. على أن غاية التفلسف عند أفلاطون أن نتعلم كيف نتصالح مع الموت، بأن نتعلم أن نتصل أسبابنا بما هو أبدى من خلال التأمل الفلسفى. والقرآن يقول «الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً» (المُلك ٢). ولكن فيلسوفاً كاسبينوزا نصح بالانصراف عن التفكير فى الموت، بوصفه عملاً لا يتناسب وحرية الإنسان، طالما أنه تفكير يصرفه عن التفكير فى الحياة. ويذهب إلى شىء من ذلك روشفوكولد فيقول إن التفكير فى الموت كالنظر فى عين الشمس، هما عملان لا يقدر عليهما الإنسان. وعلى عكس ذلك يذهب الرواقيون والوجوديون، فالتغلب على الخوف من الموت ليس له علاج سوى المواجهة المباشرة. أما ليوناردو دافينشى فكان له رأى مخالف، فمثلما يجلب قضاء يوم سعيد النوم فكذلك تكون نهاية الإنسان الذى يحسن إنفاق عمره. ولا يتفكر الإنسان فى الموت ويخشاه إلا إذا كانت كأس حياته تطفح بالآثام. والمؤمن حقاً لا تزعجه فكرة الموت، وإن كانت الصوفية قبل رابعة العدوية يخشونه كل الخشية. وكان هذا رأى فلاسفة التنوير، وخاصة كوندورسيه. ويبدو أنه رأىُ غالبية البراجماتيين وبرتراند رسل. وإذا كان من بين المؤمنين مَن يقول بأن السعادة على الأرض ممكنة بالانصراف

عن الشهوات وتجنّب الإثم وأداء الفروض، فإن منهم أيضاً مَن يرى استحالة تحقيق السعادة الحقّة على الأرض، فهى دار الممر إلى دار المقر، والسعادة الأصلية إلى جوار الله وفى فيض نوره، فمهما كانت السعادة على الأرض فهى مادية وليست من جنس الروح، ولكن سعادة الآخرة تكون بعودة الروح إلى مبدأها الذى هو أصل جنسها. وإذا كان الوجوديون لا يرون فى الواقع الإنسانى إلا البؤس، فإنهم كذلك لا ينصحون لتحقيق السعادة إلا بقبول الإنسان لواقعه الذى منه الموت، ولا يكون قبولهم لفكرة الموت إلا بمواجهة الموت مباشرة، وهو عندهم شيء سخيف ونهاية لا معنى لها. وفى ذلك يقول **شوبنهاور** إن ذات الإنسان فانية، وفناءها مظهر لإرادة كونية قضت أن يعيش الإنسان فى عناء وكبد، وليس من علاج لهذا البؤس إلا بتعطيل تلك الإرادة فى الإنسان، وبالتحرر من خدمتها، وبذلك يتخلص من شرّة الحياة فى البؤس. أما **نيتشه** فلم يرض للسوبرمان أن يفاجئه الموت فى كمين ويضربه الضربة القاتلة على غير توقع، وإنما على السوبرمان أن يسعى للموت، وأن يعيش فى خطر، وأن يحتضن فكرة الموت فى فرح وفخر بوصفها النهاية الطبيعية لكل حياة. ويطلب **هايدجر وسارتر** أن نتفتح لفكرة الموت لأننا بها يرهُف وعينا بالحياة، فطالما نعلم بأننا مائتون سنسعى فى إلحاح طلباً للحياة. ويذهب إلى نفس الشيء فرويد عندما يشبّه الحياة ،بدون الوعى بالموت، بقصة حب أفلاطونية لا طائل منها، أو بلعبة نلعبها دون مخاطر. ويضيف هايدجر إلى ما سبق أن الوعى بالموت يستثير فى الإنسان وعيه بفرديته، وذلك لأن موتى هو الشيء الوحيد الذى لا يمكن أن يؤديه آخرون عنى، والوعى بأن الموت هو موتى أنا يزيد إحساسى بذاتى وبفرديتى. ولا مبالاتى بالموت هو رفض لفرديتى وقبول منى بأن أعيش بلا أصالة.

والموت فى التعريف هو عدم الحياة، والحياة هى المقابل للموت، وعظمة الدين أنه لا يجعل الموت عدماً وإنما هو حياة كالحياة. والموت عند أهل الديانات كيفية وجودية يخلقها الله على أى شكل، فالحياة وجود، والموت نهاية وجود وبداية وجود، كالأطوار. والموت الطبيعى يقال له الأجل المسمّى، وهو عند الفلاسفة انقضاء الحرارة الغريزية بالأسباب اللازمة الضرورية. والموت الاخترامى هو انقضاء الأجل لا بالأسباب الضرورية وإنما بعارض، وإليه إشارة الرسول ﷺ بقوله «الصدقة ترُدُّ البلاء وتزيد فى العمر». والموت عند **الصوفية** هو الحجاب عن أنوار المكاشفات والتجلى، ومَن حُجب فقد مات فى الحياة.



مراجع

- Herman Feifel: The Meaning of Death.
- Heidegger: Being and Time.
- Sartre: Being and Nothingness.
- Freud: Thoughts for the Times on War and Death.



موتزو Mo Tzu

(نحـو (٤٣٠ – ٣٩١ ق.م) المعلّم مـو، حيث تزو تعني معلماً، وهو مؤسس مدرسة موتزو أو المدرسة الموهية **Moism**، ثالث المدارس الفكرية الصينية القديمة. ويقال إن اسمه مو يعني العبد، فيكون اسمه جميعاً العبد المعلّم، حيث كان المعلمون من طبقة الرقيق، واسمه مو أو العبد بما يفيد أنه ينتمي إلى طبقة الأرقاء، ويفسر كراهيته للارستوقراطية، وسعيه لتحسين أحوال الشعب. ويقال إنه بدأ كونفوشيا، واستوزره عدد من الإقطاعيين، ثم اتجه إلى التدريس، وأنشأ من خلاله نظاماً كنسياً من الأتباع المتكافلين، وارتد عن الكونفوشية، وانتقدها لسلفيتها الشديدة وتفسيراتها الحرفية للنصوص القديمة. ووضع تعاليمه في كتاب «مصنف موتزو» من واحد وسبعين فصلاً، وقال بمذهب نفعي يقوم على فكرة المحبة الجامعة، علاجاً للفوضى والنزاع والحروب، وعلى معيار براجماتي ثلاثي تتقوم بمقتضاه الأقوال والغايات طبقاً لموافقتها لقواعد السلف أولاً، ولإمكانية التطبيق ثانياً، ولمقدار ما تحققه من خيرات ثالثاً. وحصر موتزو «الخيرات» في أربع هي: كل ما يثرى الفقراء، ويزيد السكان، ويرفع المخاطر، ويشيع النظام. وأفرد ستة فصول من مؤلفه متحدثاً عمّا اشتهر باسم منطق مو، ووصفه بأنه منطق جدلي، غايته: التمييز بين ما هو خطأ وما هو صواب، والتفرقة بين الحكومة الفاسدة والحكومة الصالحة، وجلاء أوجه الشبه والمخالفة، واختيار الأسماء الواحدة للأحداث وللأشياء ذات الخصائص المشتركة. ويعتبر مو الوحيد من فلاسفة الصين الأوائل الذى دعا إلى الله تعالى، وكان شديد الإيمان بالله، وقال إنه تعالى يفعل بقَدَر وقضاء، وإرادته هي النافذة، والحكيم مَن جعل إرادته فى الحياة من إرادة الله. وقال إن الله خَلَق فى محبة، وعن محبة، وربط بين خلْقه بالمحبة، والأحرى بالإنسان أن يبادل الله المحبة، وأن يحب خلْقه، وأن يجعل المحبة مضمون مذهبه فى الحياة! وكان موتزو نبياً ممن لم يرد اسمهم ضمن أنبياء الأمم، ولكنه كان نبياً على أى الأحوال، وفلسفته فى الحياة فلسفة نبيٍّ.

●●●

مراجع

- Y.P. Mei: The Ethical and Political Works of Motse.

●●●

المودودى «أبو الأعلى»

(٢٥ سبتمبر سنة ١٩٠٣ – ١٩ سبتمبر سنة ١٩٧٩) من أعاظم مفكرى الإسلام بلا منازع، تأثر به كل أقطاب الجهاد الإسلامي المعاصرين، وكان يعتبر نفسه مجاهداً وداعياً إلى الجهاد، وكل من كتبوا فى الجهاد من المعاصرين تأثروا خطوه، وكتابه «الجهاد فى الإسلام» كان أول مصنفاته تأليفاً (١٩٢٨)، وكان بداية إنشائه للحركة الإسلامية ورفعه لراية الدعوة سنة ١٩٣٧، وكان تأسيسه «للجماعة الإسلامية» سنة ١٩٤١، وأسرته من الأفغان سكنوا جشت

بالقرب من هراة، وكانوا من الدعاة للإسلام، ومنها فرع انتقل إلى الهند في أواخر القرن التاسع الهجرى وسكنوا بالقرب من دلهى، وسمى أبو الأعلى باسم جَدِّه مؤسس الأسرة المودودية، وبعد قيام دولة باكستان انتقل إلى لاهور، وفيها كان اعتقاله لأول مرة سنة ١٩٤٨ لدعوته لتطبيق الشريعة الإسلامية، ثم اعتقل بعد ذلك ثلاث مرات أخرى: سنة ١٩٥٣ لإصداره كتاب «قضية القاديانية»، وأعلن عن إعدامه، ثم أصدرت المحكمة العليا حكماً بالعفو عنه سنة ١٩٥٥، واعتُقل سنة ١٩٦٤، ثم سنة ١٩٦٧، واستعفى من العمل السياسى ومن منصب أمير الجماعة الإسلامية بسبب المرض سنة ١٩٧٢، وقد استمر يشغل هذا المنصب ٣١ سنة، وتوفى فى الولايات المتحدة، ودفن فى لاهور. والمودودى من القلائل الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وعندما يذكر الجهاد فى الإسلام المعاصر فهناك ثلاثة ستظل ذكراهم تعطِّر تاريخ الأمة: **حسن البنا، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودى**. وكان المودودى يركز فى كتاباته على شرح مبادىء الإسلام الأساسية وقيمه الكبرى، ويقارن بينها وبين المبادىء التى تدعو إليها المذاهب الغربية، وعلى الفلسفة التى يصدر عنها الإسلام والفروق بينها وبين الفلسفات الغربية. والمشاكل التى تعرَّض بها عالجها بمنهج إسلامى خالص. وكان يتقن **الجدل الإسلامى** وطرق الحوار التى نبَّه إليها القرآن واتَّبعها الرسول، وهى نفسها طريقته التى تبناها فى النقاش ووصفها فقال إنها الطريقة الموضوعية التحليلية، وكان كثير التطرق إلى الإيدلوجيات العصرية وبيان خوائها وعدميتها، ويلجأ فى ذلك للمنطق الغربى كلما كان بصدد مناقشة فلسفات الغرب، وللمنطق الإسلامى كلما كان بصدد شرح الإسلام كفلسفة أو إيديولوجية.

وفى إعلانه عن حركته يذكر المودودى إن **هدفه** منها إقامة النظام الإسلامى وكسب مرضاة الله، والحصول على النجاة فى الآخرة، وإقامة دين الله الكامل، سواء فيما يرجع إلى الحياة الفردية أو الحياة الجماعية، بدءاً من الصلاة والصيام والزكاة والحج، إلى الاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والثقافة والأدب والمدنية والسياسة، لأنه لا يوجد فى الإسلام، ولا فى أى جزء فيه مهما صَغُر ما هو غير ضرورى، فالإسلام كله ضرورى، ولا يتجزأ، ويجب على المؤمن أن يبذل قصارى جهده لإقامة الإسلام كاملاً غير منقوص ولا منجزئ. ويهتم المودودى أكثر ما يهتم بكيفية تطبيق الإسلام فى عالم اليوم، والكيفية التى يمكن بها مخاطبة من نتوسم منهم الاستقامة والصلاح والاستعداد للعمل، وجمعهم سوياً فى هيئة منظمة. ومساعدتهم على تطهير حياتهم وتربية أفكارهم، والمقومات الأخلاقية التى ينبغى أن تكون لهم حتى تتمرس نفوسهم بالتواجد فى الجماعة والعمل معهم. وكانت **دعوة المودودى** للمسلمين أن يستوعبوا دورهم فى التاريخ كأصحاب رسالة وخلفاء فى الأرض، وأن يستشعروا هذه المسئولية ويحتملوها، وفلسفة

المودودى لهذا مرتكزاتها أربعة: تزكية الفكر، وإصلاح ذات الفرد، وإصلاح ذات المجتمع، وإقامة الحكومة الإسلامية. وقد طرح ذلك طرحاً مستفيضاً فى مؤلفاته التى أبرزها: «تفسير القرآن» فى ستة أجزاء، و«المصطلحات الأربعة الأساسية فى القرآن»، و«المكانة التشريعية للسُنّة فى الإسلام»، و«القرآن والحديث»، و«الأصول الأساسية لفهم القرآن الكريم»، و«قضايا دينية»، و«مسألة الجبر والقدر»، و«عقوبة المرتد فى الإسلام»، و«الإسلام والجاهلية»، و«نظرية الإسلام السياسية»، و«الخلافة والملكية»، و«أسس الدستور الإسلامى»، و«تجديد إحياء الدين»، و«الاقتصاد الإسلامى»، و«شهادة الحق»، و«الإسلام اليوم»، و«واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم»، و«الحكومة الإسلامية». ولعل أعظم مؤلفاته عند البعض هو الكتاب الفلسفى صغير الحجم عظيم الشأن «النظرية السياسية للإسلام». والتاريخ عند المودودى هو كل التجربة الإنسانية التى تخوضها المجتمعات ويمارسها الأفراد فى الكون بأسره، وتحت مظلة التشريعات السماوية التى ترسم لنا إطار علاقاتنا بخالقنا، وبالناس من حولنا، وبالمجتمعات والدول، وبالطبيعة والحياة. ويشبّه المودودى المجتمع بالقطار، وكما أن القطار لا يجرى إلا إلى الجهة التى يوجهه إليها سائقه، ولابد للركاب طوعاً أو كرهاً أن يكون مقصدهم نفس الجهة، فكذلك لا يجرى قطار الإنسانية فى تاريخها الطويل إلاّ إلى الجهة التى يوجهها إليها أولو الأمر الذين بيدهم أمور الحكم والنظام، فلو كانوا من المصلحين انصلح حال الأمم، ولو كانوا طغاة مستبدين فسدت جماعاتهم بالتالى، وفسد كل ما يقدموه لشعوبهم من علوم وآداب وسياسة وثقافة وعمران وأخلاق ومعاملات وقانون. ولذلك ينبغى أن يتوجه الإصلاح أول ما يتوجه إلى عربة القيادة فى القطار، أى إلى الزعامات والقيادات. وعندما يعرض المودودى لمنهج العمل من أجل الإصلاح يطالب رجال الدعوة من أجل تحقيق غاياتهم أن يصبروا ويثابروا، وأن يكون فى اعتبارهم من البداية أنهم سيمرون بأهوال من المحن بمثابة الأتون المطهّر لنفوسهم، وهو ما لن يستطيعه إلا القلة القليلة وهم الصفوة المُخْلِصون الذين سيمكّن الله لهم فى الأرض ليقيموا فيها الدين الحقّ الخالص لله.

●●●

مور «جورج إدوراد»
George Edward Moore

(١٨٧٣ – ١٩٥٨) إنجليزى، من أسرة متيسرة، كان أبوه طبيباً، وأمه من أسرة من التجار. وفى صغره عانى من تجربة إكراهه على التزام الدين، وتحوّل إلى اللاأدرية بتأثير أخيه الأكبر الشاعر توماس مور، وتخرّج من كيمبودج وعيّن أستاذاً بها، وفيها التقى ببرتراند رسل، وكان مور فيلسوفه الذى صرفه عن المثالية. ورأس

مور تحرير مجلة العقل Mind، وانتخب عضواً بالأكاديمية البريطانية، ومنح نوط الاستحقاق. وكانت أهم كتبه: «المبادىء الأخلاقية **Principia Ethica**» (١٩٠٣)، و«الأخلاق **Ethics**» (١٩١٢)، و«دراسات فلسفية **Philosophical Studies**» (١٩٢٢)، و«بعض مسائل رئيسية في الفلسفة **Some Main Problems of Philosophy**» (١٩٥٣)، و«بحوث فلسفية **Philosophical Papers**» (١٩٥٩).

ولم يخطر ببال مور أنه سيقيم يوماً نسقاً فلسفياً، ولم تثره إلى التفلسف مسألة من المسائل التي أثارت أو تثير غيره من الفلاسفة، لكنه صرف اهتمامه إلى ما يقوله غيره من الفلاسفة من ضروب التفلسف. وكان يجهد ليستوضح ما قالوه، وما يعنُونه بما قالوه، وليستوثق من الأسباب التي تجعله يعتقد بصواب أو خطأ ما قالوه، فإذا قال قائل إن هذا ضروري، فليس يعنيه في المحل الأول أن يعرف صدق أو بطلان ضرورة ما يقول عنه إنه ضروري، لكنه سيحاول أن يحدد معنى الضروري، وما الذي يقصد إليه بقوله إن هذا ضروري، وذلك كله بهدف أن يرفع ما يكون به من غموض أو لَبْس، وليكشف عَما به من أوجه الخطأ وعدم المطابقة مع الواقع وضروب المغالطات والخَلْط، ولتجنب إضاعة الوقت في حل مشكلات زائفة طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة. وفي سبيل ذلك يقدم منهجه الذي عُرِف به والذي يعد إسهامه الرئيسي، حيث يطرح الحجج المؤيدة والمعارضة لاستيضاح قوة صدقها، ويطبق عليها مبدأ المفاضلة بين الحجج **the principle of weighted certainties**، وإيثار القضية التي تقدّم الحجج الأقوى والأجدر بالتصديق، ويستخدم برهان الخُلف **reductio ad absurdum** ليدحض إدعاء الشكاك حين يزعم أننا لا يمكن أن نتيقن مثلاً من وجود الآخرين، بأنه يتناقض مع نفسه باستخدامه لضمير المتكلم الجمع «إننا». ويسمى مور منهجه **بالمنهج التحليلي**، ومور لذلك يُسمّى رائد **النزعة التحليلية**، ويصنع مع رسل **وفتجنشتاين** المدرسة التحليلية في الفلسفة. وقد يرقى استخدامه لمنهج التحليل إلى حد البحث عن معاني الكلمات في القواميس، وعن استخداماتها المختلفة، والفرق بين مدلولاتها الفلسفية والعادية. ولا يمارس هذا **التحليل اللغوى linguistic analysis** كهدف لذاته، لكن كوسيلة لبلوغ اليقين حول الواقع، والوصول إلى عناصر الموضوعات والمفاهيم المختلفة.

غير أن هناك قضايا لا تحتمل الشك، ولا تقبل التحليل، لأنها وليدة **الذوق الفطرى common sense**، وهي القضايا التي يصطلح الناس على أنها صادقة في وقت من الأوقات، أو التي يميلون إلى تصديقها بطبيعتهم. وبرغم أنها قضايا قابلة للتغيير، إلا أننا نستشهد بها،، وطالما أننا نميل إلى تصديقها فهي قضايا حاصلة على قدر من اليقين يمنع الاختلاف بصددها، ويعني أيضاً أننا قد فاضلنا بين الحجج المؤيدة لها والداحضة فرجحت كفة المؤيدة، وأن برهان

التناقض paradigm argument أو الخُلف قد أسقط عنا الشك فيها، ويصفها مور بأنها صادقة بطبيعتها ipso facto.

وأما الموضوعات الأخرى التي عالجها مور فهي الأخلاق ونظرية الإدراك، وهي تطبيقات لمنهجه في التحليل.

●●●

مراجع

- Schilpp, P.A.: The Philosophy of G.E. Moore.

●●●

مورجان «لويد» Lloyd Morgan

(١٨٥٢ – ١٩٣٦) إنجليزي، وُلد في لندن، وتلقى تعليماً أدبياً خالصاً، لكنه اتجه إلى العلم ودرس الهندسة في مدرسة المعادن الملكية بلندن، وعلِم الحياة على هكسلي، واشتغل أستاذاً للجيولوجيا وعلم الحيوان بجامعة بريستول وعيّن وكيلاً لها. وكان اتجاهه العلمي الفلسفي هو الذي دفع به إلى تكوين مذهب له جانباه العلمي والفلسفي المتلازمان، ومع ذلك يستطيع العالم أن يقنع فيه بالجانب العلمي وحده ويرفض جانبه الميتافيزيقي. وقد تأثر في فلسفته بأفلاطون والكسندر وبرجسون وداروِن. وقال بمذهب طبيعي أطلق عليه اسم **التطوّر الطافر**، وألّف عدداً من الكتب التي أسهمت إسهاماً كبيراً في تطوير علميّ النفس والحيوان، وأهمها «الحياة الحيوانية والذكاء Animal Life and Intelli- gence» (١٨٩٠)، و«العادة والغريزة Habit and Instinct» (١٨٩٦)، و«السلوك الحيواني Animal Behaviour» (١٩٠٠)، و«الغريزة والتجربة Instinct and Experience» (١٩١٢)، و«التطور الطافر Emergent Evolution» (١٩٢٣).

ويقبل مورجان فكرة التطور التي قال بها داروِن، لكنه آل على نفسه أن يتابع دراسة تطور السمات العقلية في الكائنات القادرة على التعلّم من التجربة، عن طريق ما أسماه «منهج المحاولة والخطأ the method of trial and error» (١٨٩٤)، وهو التعبير الذي شاع عنه منذ ذلك الوقت. وهو يرفض النظرية التي تردّ السلوك الحيواني لأسباب سيكولوجية، وقال بقانون أطلق عليه اسم **قانون الاقتصاد law of parsimony** يفسّر السلوك في ضوئه بأدنى الأسباب مرتبة وليس بأرفعها كلما استطعنا. وخالف داروِن بشأن التطور المطّرد، وقال إنه في فترات قد يسرع التطور بحيث تظهر صفات ما كان من الممكن الاستدلال على نشوئها من المجرى السابق للأمور. ولا يتوقف الناتج على العوامل الموجودة، ويظهر في شكل طفرات أو قفزات لا يمكن التنبؤ بها ولا تفسيرها، ومن ثم لا يمكن أن نقحم في شرح أسبابها أفكاراً مثل الدفعة الحيوية التي قال بها برجسون. ويبني على هذا الأساس العلمي تركيباً علوياً ميتافيزيقياً لا يجد أنه يتعارض مع منهجة العلمي طالما أن لكلٍ منهجه الخاص ولا يستبعد أحدهما الآخر. ويقيم فلسفته على ثلاثة فروض، **الأول**: أن عالَم الأشياء والحوادث موجود

وقائم سواء كنا على وعي بوجوده أو لم نكن، وسواء فكرنا فيه أو لم نفكر فيه، ويصفه بانه عالَم رباعيّ الابعاد يتطور هرمياً بقانون التطور الطافر. **والثاني**: يسميه **فرض التضايف** مؤدّاه: أنه لا توجد حوادث فيزيائية لا تكون أيضاً نفسية، فهناك تضايف كامل بين العالَم النفسى والعالَم المادى، والظواهر فيزيائية ونفسية معاً، ولا انفصال بين الجانبين. **والثالث**: أن عملية التطور تشير إلى فاعل إلهى أو قوة فعّالة ينتهى إليها التطور او التفسير، وهى خلف كل نشاط ووراء كل حدث، وهو تفسير ينتهى إليه حتما موقفه الميتافيزيقى، وهو ايضاً النهاية الضرورية لموقفه العلمى، وبذلك يسهم فى تقديم برهان جديد على وجود الله هو **برهان التطوّر**.

●●●

مراجع

- McDougall, William: Modern Materialism and Emergent Evolution.

●●●

الموستارى «مصطفى»

(١٠٦١ – ١١١٩هـ) بوسنوىّ من أهل موستار حفظ الله تعالى أهلها من كل سوء. تعلّم فى استنبول، ومؤلفاته كثيرة فى المنطق، ومنها **«شرح إيساغوجى»، و«شرح تهذيب المنطق لسعد التفتازانى»**، وله **«نفائس المجالس»** فى الحكمة. وهو من الفلاسفة على النهج العربى القديم.

●●●

موسى بن ميمون

(١١٣٥ – ١٢٠٤م) **أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله**، القرطبى الأندلسى، أبرز الفلاسفة اليهود فى العصور الوسطى، لقّبه اللاتين **Maimonides**، واشتهر عند العرب باسم **ابن ميمون، والميمونى**، وعرفه اليهود باسم **رابى موشه بن ميمون**، ويختصرون الاسم **رامْبم RaMBaM**، وكان العرب يجلّونه لعلمه فيطلقون عليه اسم **الرئيس**، اى رئيس أهل الملة من اليهود، وأما أهل ملّته فأطلقوا عليه موسى زمانه «**موشه هزمان**»، وكان شديد التدين والانتصار لدين آبائه.

وكان أبوه ديّاناً اى قاضياً فى المحكمة الملّية اليهودية، ودرس على أبيه العلوم الدينية، كما درس علوم العربية على المسلمين، وكان سِنّه ثلاث عشرة سنة عندما سقطت قرطبة فى أيدى الموحّدين فخيّروا النصارى واليهود أن يدخلوا فى الإسلام أو يرحلوا، فآثر أبوه أن يرحل وغادر قرطبة إلى فاس، ثم عكا بفلسطين، ثم بيت المقدس، واستقر أخيراً بمصر، فصدق عليه قوله تعالى فى القرآن: «**والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظُلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنة**» النحل ٤١. ومات أبوه فى مصر، وعانى كثيراً من بعده، ورفض المناصب القضائية عند أهل ملّته، وآثر العلوم، وكان اتجاهه علمياً فلسفياً، وتخصص فى الطب وأتقنه، وحظى بالشهرة، وجعله **صلاح الدين الأيوبى** طبيبه الخاص. ولما

توفى كان قد أوصى بنقل جثمانه إلى طبرية بفلسطين، ولا يزال قبره بها يزوره الناس تبركاً. وكتب ابن ميمون مؤلفاته كلها بالعربية إلا واحداً، وتُرجمت إلى اللاتينية. وهو من دائرة الثقافة الإسلامية، ومؤلفاته في الطب نقلها بخاصة عن الرازى، وابن سينا، وابن وافد، وابن زهر. وله فى علم الكلام اليهودى «**الشرح على المشنه**» وهو الكتاب المسمى «**السراج**»، و«**كتاب الشرائع**» تناول فيه الحلال والحرام، وكتابه فى السنة اليهودية «**مشنه توراة**» كان فيه أول من جمع السُّنَّة التلمودية مرتبة على حسب الموضوعات كما فى مؤلفات المسلمين. ويروى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة أنه اعتنق الإسلام وجهر به فى الأندلس بينما كان يُبطن اليهودية، لكى يأمن الاضطهاد، واتهمه بعد ذلك فى مصر من يُدعَى ابو العرب بن معيشة بانه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية، إلا أن التهمة لم تثبت، ولم يثبت انه تحوّل اصلاً إلى الإسلام، ثم إنه لا إسلام لمن يُجبَر عليه، ولم يحدث فى أى من مؤلفاته أن صرح بأنه مسلم أو ناقش ذلك، واهتماماته كلها يهودية صرفة، وتعصّبه لليهودية، ولم يناقشه أى من الفلاسفة المسلمين الذين انتقدوا مؤلفاته فى إسلامه، الأمر الذى يدحض ارتداده أو إسلامه.

ولد الميمونى أو ابن ميمون فى قرطبة، وكان الميمونى من الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين الفلسفة الارسطية بمعنى أصح والدين اليهودى. **وللشوكانى** كتاب «**إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات**» فى الردّ عليه، ويسميه «ابن ميمون اليهودى فى ظاهر المستند، والزنديق فى باطن المعتقد». والميمونى يهتدى فى محاولته بما فعله فلاسفة العرب من قبله من أمثال ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود، وابن رشد الذى أخذ عنه فكرته عن هوية الماهية والوجود فى الله. واشتهر ابن ميمون بكتاب «**دلالة الحائرين**» ألّفه باللغة العربية وإنما كتبه بالحروف العبرية، وليقرأه اليهود دون العرب،، ثم تُرجِم الكتاب إلى العبرية واللاتينية فى حياته، والحائرون الذين يقصدهم أنصاف المثقفين الذين أخذوا بنصيب من الدين وتعاليمه والعلوم اليونانية والنظر الفلسفى، لكنهم لم يبلغوا فى أى منها درجة اليقين، فلا هم نبذوا الدين، ولا هم انصرفوا إلى العلم، ورانت لذلك عليهم حيرة تفصح عن صراع بين الاتجاهين. وكان الفارابى قبل ابن ميمون، والفيلسوف اليهودى أبراهام بن داوود، قد سبقا إلى استخدام مصطلح **الحيرة** لوصف التردد بين الدين والفلسفة. **والفارابى** هو المثل الفلسفى الأعلى لابن ميمون بعد **أرسطو**. **ولابن باجة** مكانة خاصة عنده. ويعالج اللاهوت (القائم على الوحى) والفلسفة على أنهما مختلفان فى الطبيعة لكنهما متكاملان. ويتحدث عن الله بوصفه عقلاً، ويدرك استحالة التوفيق الحقيقى بين وجهتى نظر الدين والفلسفة، ويقوُل إن الله لكماله لا يمكن أن يضيف أو ينقص من خَلْقه، وأن هناك ديناً

للخاصة وآخر للعامة، وأن التزام العامة بالشريعة، لكن دين الخاصة هو التشبّه بالله من خلال التعرّف إلى فعله، وهي المعرفة الوحيدة الممكنة بالله، بدراسة الطبيعة والميتافيزيقا، وأن كمال الإنسان بالمعرفة، وبالعمل الذى يصدقها، ومَثَلُه فى ذلك أحبار اليهود والنبى موسى. وطبعاً فإن الدين اليهودى هو دين الخاصة، والدين الإسلامى هو دين العامة. ورغم أن ابن ميمون كتب بالعربية إلا أنه بلا تأثير على الفكر العربى، بينما تصدّى له مفكرو اليهود بالنقد أو بالتأييد، ونقدُهم ردّ فعل لموقفه اللاأدرى من القضايا الميتافيزيقية الأساسية بناءً على إدراكه بأن اللاهوت لا يجيبه على أى سؤال عن الحقيقة ليس بوسع العقل مناقشته، بينما يدافع عنه المؤيدون بأنه بعدم تصدّيه لبعض المسائل قد ترك أمرها للاهوت كى يكون هناك مجال للإيمان. وعلى أى الأحوال فابن ميمون لم يقصد بمؤلفاته القارئ العربى المسلم، وتأثيره منحصر فى فلاسفة اليهود أى خاصة اليهود، ولقد أثر كتابه **الدلالة** فى اسبينوزا مثلاً وهو يهودى، وهو ما نلمسه فى «**الرسالة اللاهوتية السياسية**»، حيث أفرد جزءاً كبيراً منها لنقده، رغم أنه لم يذكره بالاسم إلا قليلاً، وتأثر به كذلك - كما تقول الدعاية اليهودية - فلاسفة مسيحيون ملتزمون مثل **توما الأكوينى، وألبرتوس الأكبر، ودنس سكوت**، والأصح أنهم تأثروا بالمسلمين أصحاب الاتجاهات العقلية.

ومما يرويه عنه عبد اللطيف البغدادى أنه كان فاضلاً ولكن ليس فى الغاية، فقد غلب عليه حب الرياسة وخدمة أرباب الدنيا، وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس، ومن خمسة كتب أخرى، وشرط ان لا يغيّر منها حروفاً إلا أن تكون واو عطف أو فاء وصل، وإنما كان ينقل فصولاً يختارها، وعمل كتاباً لليهود سمّاه كتاب «**الدلالة**»، ولعن من يكتبه بغير القلم العبرانى، ويقول فيه البغدادى أنه وَقَفَ عليه فوجده **كتاب سوء**، يفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها.

●●●

مراجع

- The Guide of the Perpelxed. Chicago 1963.

- إسرائيل ويلفينسون: ابن الميمونى.

- موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: دكتور الحفنى.



موفق الدين السامرى

لقبه **الحكيم الأجَلّ**، دمشقى، له كتب «**شرح كليات القانون لابن سينا**»، و«**المدخل إلى علم المنطق والطبيعى والإلهى**»، وتوفى سنة ١٢٨٢م، وكان معلّماً للفلسفة أكثر منه فيلسوفاً.



موليشوت «يعقوب»
Jacob Moleschott

(١٨٣ - ١٨٩٣) يهودى ألمانى من مواليد هولنده، يعتبر مؤسس المادية فى القرن التاسع عشر. أهم كتبه «دورة الحياة **Der Kreislauf**

des Lebens» (١٨٥٢) يرى أن الطاقة والمادة لا ينفصلان، وأن الطاقة خاصة من خصائص المادة، ولا يمكن تصور المادة دون طاقة وبالعكس، وأى دعوى تنسب الوجود للمادة دون طاقة مرفوضة. وكل معرفة تقوم على عارف ومعروف وعلاقة بينهما، فالثلج بارد لليد الدافئة، والأشياء توجد بنسبتها لغيرها، ولأن العلم بالأشياء هو العلم بعلاقاتها فكل معرفتى موضوعية.

●●●

مراجع

- Lange, F.: Geschichte des Materialismus. 2 vols.



مونتسكيو «شارل لويس دى سيكوندا» Charles Louis de Secondat Montesquieu

(١٦٨٩ - ١٧٥٥) البارون دى مونتسكيو، فرنسى، من اتباع لوك، واكبر دعاة الحرية والتسامح والاعتدال والحكومة الدستورية فى بلده، والكُفر أيضاً! وهى الأفكار التى حملت دعوتها انجلترا، ونقلها مونتسكيو إلى فرنسا، وكان من اشد أعداء الحكم الاستبدادى، ونادى لذلك بفصل السلطات، وردّ أصل الدولة والقوانين إلى الطبيعة، وقال إن الطبيعة هى التى تحدد نوع الدولة، أو نوع العلاقات بين الأفراد التى تحدد بالتالى شكل الدولة، ويقصد بالطبيعة المناخ. وقال إن نظم الحكم والقوانين تختلف من مجتمع إلى مجتمع باختلاف المناخ، وأن اختلاف المناخ هو الذى يتسبب فى اختلاف العادات والتقاليد والنظم الاقتصادية والأديان، بل ومفهوم الحرية. وقال إن سكان الجبال والجزر يحسّون بحرياتهم أكثر من سكان السهول والقارات، لسهولة الدفاع عن الأولى، وأن سكان الجبال يتصفون بالاقتصاد والاستقلالية والنشاط بسبب طبيعة بلادهم. وجعل هذا **التفسير الجغرافى** مونتسكيو واحداً من مؤسسى **نظرية الحتمية الجغرافية**، وجعله **منهجه الموضوعى** فى دراسة المجتمعات المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع كما قال **إميل دوركايم**. ويبدو أن غرام الأمم فى التباهى بمفكر بها يجعلهم ينسبون لأفراد منها ابتداع علم من العلوم. ولا نرى فى نتائجه إلا أنها نتائج فاسدة بُنيت على مقدمات خاطئة!

وفى كتابه «**تأملات فى أسباب عظمة الرومان وسقوطهم Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence**» (١٧٣٤) حاول أن يتناول التاريخ من زواية عملية، وأن يطبق - كما قيل - منهجاً وضعياً فى تفسير الحوادث. ويعتبر الكتاب مقدمة لكتابه اللاحق «**روح القوانين De L'Esprit de lois**» (١٧٤٨)، ولا يعنى عنده الاعتراف للناس بنفس الحقوق أنهم فعلاً ينالون هذه الحقوق، فالحقوق لا ينبغى أن تدرس إلا على الواقع، ودراسة الشرائع لا تكون بالنظر فيها على الورق، ولكن فى التطبيق والممارسة. وفى كتابه «**رسائل فارسية Lettres persanes**» (١٧٢١) أعلن أنه يؤمن بالله، ولكن دينه دين

طبيعي وليس سماوياً، وأعلن رفضه للتثليث وألوهية المسيح وللتناول. وقال إن **الدين لا ينتشر إلا مع الجهل**، وأنه بانتشار العلم لا يعود ثمة حاجة إلى الأديان، وأن هناك علاقة بين نوع الحكم والتعلّق بالدين، ففي الحكم الديموقراطي يكون التعلّق بالأخلاق، وفي الحكم الاستبدادي يكون التعلّق بالدين. ومناقشة ذلك جميعه يبين أن مونتسكيو يهوى التعميمات، وأن دفوعه سرعان ما تتهاوى فلا سند لها من الواقع ولا التاريخ، ولم تثبتْ أقواله للتجربة ولم تحصل على ما يؤيدها بالاستقراء. والكثيرون يقولون عن نظرياته أو نظراته انها أقوال متسرعة ومسلية ولا شيء أكثر من ذلك.

● ● ●

مراجع

- Durkheim, Émile: Montesquieu et Rousseau.

● ● ●

مونتانوس Montanus

يوناني من ازمير، اعتنق المسيحية، ولما استبان له فساد القساوسة وانتشار الدعارة في الأديرة نهض على إصلاح الأوضاع، وقيل إنه ادّعى النبوة وشاركته امرأتان إحداهما تدعى **بريسكا**، والأخرى تدعى **ماكسيميلا**، وقال إن الروح القدس يوحي له، وبشّر بنزول المسيح، وبالفية تبدأ من أورشليم الجديدة بالقرب من انقرة في تركيا تكون مركز الإشعاع المسيحي الصادق، وقال عن تعاليمه إنها إشراقية، ودعا إلى الزهد، والتعفف عن النساء، والإصرار على البتولة، والصيام، وطلب الاستشهاد في سبيل الحق، ووصف دعونه بانها تصوّف مسيحي، أو مسيحية أرثوذكسية أي صحيحة، واعتبر البعض **المونتانية Montanism** - كما أطلقوا عليها - تمايزاً يُظهر الاختلاف بين المسيحية البيزنطية بتوجهاتها الشرقية الموحّدة الروحانية، وبين المسيحية الرومانية بتوجهتها المادية ووثنيتها واعتقادها في التثليث. ولقد انتشرت المونتانية في آسيا الوسطى وشمال إفريقيا، وزاد انتشارها عندما اعتنقها **ترتوليان** (نحو سنة ٢٠٦). وأدانتها الكنيسة الرومانية، وحاصرتها وحظرتها. وكانت بدايتها نحو سنة ١٧٧م، وظلت لها ذيول حتى القرن التاسع. ولم يصلنا عنها شيء إلا الشذرات التي دونها **يوسيبيوس** ضمن سلسلة **Patrologia Graeca**. ويُدرَس مونتانوس ضمن **الحركات الإلحادية** في المسيحية.



مونتاني «ميشيل إيكويم دي» Michel Eyquem de Monteigne

(١٥٣٣ - ١٥٩٢) شكّي فرنسي، كان مجموعةً من الاضداد، وكما يقول **أندريه موروا**، فقد كان مسيحياً بالإسم، ولكن المسيحية لم يكن لها أي دور في حياته، وكان أبوه مسيحياً ولكن أمه يهودية، وتعلّم ليتكلم

ويكتب باللاتينية وحدها، ولكنه لم يمارس الكتابة إلا بالفرنسية، والتحق بالمدارس الدينية وتخرّج منها كافراً بدين بالطبيعة، وبالإنسان وبالثقافة الإنسانية، وكان يعيش فى القرن السادس عشر، ولكن قراءاته كانت لأرسطو، وسيكستوس إمبريقوس، وبلوتارخ، وهيرودوت، وتايتوس ليفيوس، وديوچانس وتاقيطس، وأوغسطين، وشيشرون، واكتسب الجنسية الرومانية وعيّن عمدة لبوردو الفرنسية، وكان من أغنى الأغنياء ولم يترك ولداً يرثه، وتوفى أولاده الأربعة تباعاً فى الصغر إلا بنتاً واحدة!! حياة كلها متناقضات !

ومونتانيى من مواليد البيريجور، وتوفى فى بوردو عن تسعة وخمسين عاماً، وتعلّم بجامعة تولوز، وكانت له ترجمات مبكرة تنبىء عن نوعية كتاباته اللاحقة، ومن ذلك كتاب **« اللاهوت الطبيعى Theologia Naturalis »** للأسبانى **رايموند سيبوندا** (١٥٦٩)، وهو كتاب ينكر الأديان ولكنه لا ينكر وجود الله، وكان أطول مقالاته فى كتابه الرئيسى **« المقالات Essais »** فى ثلاثة مجلدات هو **« دفاع عن رايموند سيبوندا »** (١٥٧٦) وهو عن الشكّية، وفيه بَعَث من جديد المذهب الشكى أو الفيرونية الشكية وإن كانت هذه المرة تتناول الدين، وكان يعلّق فى مكتبه لوحة كبيرة عليها شعار **سيكستوس إمبريقوس « ماذا أعرف؟ Que sais - je? »**، وكانت للكتاب أصداء واسعة فى زمنه وبعد زمنه، وتأثر به بيير جاسندى، وبيكون، وديكارت وغيرهم، وشكك فيه فى المعارف عموماً، وفى العقل خصوصاً، ووصف المثقف الأوروبى بالانحطاط نتيجة اعتماده على العقل، وفضّل عليه الهمجى من العالم الجديد، ووصفه بأنه **همجى ولكنه نبيل Sauvage noble**، لأنه لا يدّعى العلم، ولا يركن إلى العقل !! وقال إن الجهل فى الأمور المتصلة بالحقيقة أنفع من العلم، ومن قال إنى جاهل خير من أن يقول بعلم لا أساس له وليس لديه ما يثبته به. وطبعاً هذه مغالطة، فكيف يكون علماً ولا أساس له ولا ما يثبته ؟! ومن رأيه أن كل المذاهب الفلسفية على خطأ، وبها قصور، وتتعارض مع بعضها حتى أنك لتعجب أيها تصدق؟ وأيها تأخذ به؟ وأسلم هذه المذاهب جميعها المذهب الشكى!! ولا أصح ولا أنفع من شعار هذا المذهب « علّقْ الحُكم »، فهو الضمان لئلاتنزلق إلى الخطأ وتعتنقه وتتمادى فيه، وألاّ تلحد وتجدّف فى حق الله !! وكل مانملك من سبيل لأن نعرف ونعيش بما نعرف هو العقل والتجربة، والعقل كثيراً ما يكون مضلّلاً، وكثيراً ما يعجز، فمثلاً قد نلم بالعقل والتجربة بطبيعة الحرارة، ولكن هل بوسعنا أن نعرف شيئاً عن ماهيتها؟ وحتى قدراتنا العقلية لا نعرف كيف تعمل، وأمزجتنا دائمة التقلب، وأفكارنا تتذبذب، ومرة نكون متأكدين من شىء، ثم نشك فى هذا الشىء نفسه، والكشوف تترى، والنظريات تتغير، وإذا كان كوبرنيق قد أثبت خطل رأى أرسطو فى العلوم الفلكية، فمن يضمن لنا أنه لن يأتى الوقت الذى

يدحض فيه علماء آخرون ما أثبته كوبرنيق ضد أرسطو؟ وكل معارفنا التي نزعم تحصيلها مصدرها الحواس، فهل لدينا الحواس الكافية لنعرف كل شيء عن كل شيء؟ ونحن دائماً في حاجة إلى معيار ثابت نقيس إليه مصداقية معارفنا، ولكن المعيار يحتاج إلى معيار هو أيضاً وهكذا «واليك». ولقد شكك مونتانيي في كل المعتقدات والمعارف، ليثبت أن الإنسان أعجز من أن يلم بالحقيقة، ولو حدث وكان عارفاً بكل شيء عن كل شيء لكان إلهاً !! وتضافرت شكية مونتانيي مع الأزمة في مجال الدين بسبب الاتجاهات الإنسية في زمن النهضة، وحركة الإصلاح التي شملت كافة النواحي -- تضافرت في زعزعة الأفكار القديمة، ومهدت للأفكار الجديدة، وكرّس هذا الاتجاه في فرنسا على الأقل **بيير شارون Charron** (١٥٤١ - ١٦٠٣) تلميذ مونتانيي، وله كتب «**الحقائق الثلاث Les Trois Vérités**»، و«**الحكمة De La Sagesse**»، و«**الموجز في الحكمة Le Petit traicté de la sagesse**» كان فيها يندد بالتعصّب، ويدعو إلى التسامح، إلا أنه فُهم كزنديق وعدو للدين عموماً وللمسيحية خصوصاً. وقد كان **مونتانيي** فعلاً أستاذ **شارون** الذي علّمه الزندقة! ومؤلفاتهما تدرّس ضمن تاريخ الإلحاد في المسيحية.

●●●

مراجع

- Popkin, Richarrd: The Hisotry of Scepticism from Erasmus to Descartes.



مونييه «إيمانويل»

Emmanuel Mounier

(١٩٠٥٥ - ١٩٥٠) أبرز فلاسفة **الشخصانية**، فرنسي، من مواليد جرينوبل، تعلّم في باريس، وأصدر بالاشتراك مع آخرين مجلة **الفكر Esprit** (١٩٣٢) يواصلون بها ما بدأه **شارل بيجي Péguy**. وفي سنة ١٩٣٩ استُدعي للتجنيد، وسُرّح عام ١٩٤٠، وأودع السجن لبضعة أشهر سنة ١٩٤٢ للاشتباه في صلته بحركة مقاومة الاحتلال والأعمال التخريبية للإرهابيين الفرنسيين. و كتابه الرئيسي «**ماهي الشخصانية Qu'est ce que le personnalisme?**» (١٩٤٧). ويقول مونييه: إن الشخص هو موجود روحي، له قيمه التي يعيش بالتزامها طواعية، وتعيش في كيانه كله حتى ليجعلها رسالته. والشخصانية في تأكيدها على الحرية والالتزام والفردية، تشبه الوجودية، غير أن الوجودية في الأغلب ملحدة والشخصانية مؤمنة، وترفض الوجودية القيم المشتركة، وتقول إن الجحيم هم الآخرون، بينما تتواصل الشخصانية بالأشخاص الآخرين، وتجعل القيم مطلبهم وما يجمع بينهم. وأخيراً الوجودية متشائمة، والشخصانية متفائلة. ولا يقصد

مونييه بالشخص هذا الشخص المعنوى بالمعنى القانونى، فالشخص فى الشخصانية إنسان منفرد متدين، والتزامه من ناحية التزام شخصّي، ومن ناحية أخرى التزام جمعّي، يتواصل به، ويصنع به أخوّته مع الآخرين.

●●●

مراجع

- Mois, Candide: La Pensée d'Emmanuel Mounier.

●●●

الموية Moismus; Moisme; Moism

(انظر مونزو).

●●●

مير زاهد

(توفى ١١٠١هـ) محمد بن محمد أسلم الحسينى، افغانى من هراة، وكان محتسب العسكر بكابول، وتوفى بهـا، وله فى المنطق «حاشية على شرح جلال الدين الدوانى على تهذيب المنطق للتفتازانى»، و«شرح رسالة التصورات والتصديقات للقطب الرازى»، و«حاشية على الشمسية». وهو مدرس فلسفة أكثر منه فيلسوفاً.

●●●

ميرلو بونتي «موريس» Maurice Merleau Ponty

(١٩٠٨ – ١٩٦١) وجودى فرنسى، ولد بروشفور، وتعلّم بمدرسة المعلمين العليا، واشتغل مدرساً ثانوياً للفلسفة، ومعيداً بمدرسة المعلمين، وضابطاً فى الحرب العالمية الثانية، وأستاذاً للفلسفة بجامعات ليون والسوربون والكوليج دى فرانس بعد حصوله على الدكتوراه (١٩٤٤).

وأهم كتبه «بناء السلوك La Structure du comportement» (١٩٤٢)، و«فينومينولوجية الإدراك الحسى Phénoménologie de la perception» (١٩٤٥)، و«الإنسانية والرعب Humanisme et terreur» (١٩٤٧)، و«المعنى واللامعنى Sens et non - sens» (١٩٤٨)، و«امتداح الفلسفة L'Éloge de la philosophie» (١٩٥٣)، و«مغامرات الجدل Les Aventures de la dialectique» (١٩٥٥)، و«علامات Signes» (١٩٦٠)، و«المرئى واللامرئى Le Visible et l'invisible» (١٩٦٤).

وكتب ميرلوبونتى كثيراً فى موضوعات سياسية ولغوية وجمالية، وشارك مشاركة فعّالة فى الحياة الفكرية لزمنه، ورأس تحرير مجلة «العصور الحديثة Les Temps Modernes» (١٩٤٥ – ١٩٥١) التى أصدرها سارتر وسيمون دى بوفوار، وكان كثير الخلاف مع سارتر، فمن الناحية الفلسفية اختلفت وجوديته

عن وجودية سارتر فى نواح كثيرة، ومن النقاد من يعتبره أفضل من سارتر كفيلسوف، وسارتر أفضل منه كأديب. ومن الناحية السياسية تعرّض كل منهما للماركسية ونَقَدها، وفضح الانحطاط التى تردّت إليه فى التطبيق الشيوعى، لكنهما كانا متعاطفين معها من منطلقات مختلفة. وكان إعجاب بونتى بالماركسية لواقعيتها وربطها بين البشر فى المجتمع الصناعى بروابط خُلقية واقعية، وإقامتها الوعى على أساس من الموقف المادى، لكنه أنكر منها إسقاطها للذات الإنسانية، وقولها بوجود منطق وجدل للتاريخ، ومع ذلك وافقها أن التاريخ عمل جماعى، ولكنه وصفه بأنه عارض غير ضرورى، بمعنى أنه لا يمكن التكهن بمسيرته، ووصف ماركسية سارتر بأنها بلشفية مسرفة **ultrabolschevisme**، وانكر عليه ان يكون دور الحزب الثورى هو فرْضُ الاتجاهات على مسيرة التاريخ، وفرْضُ رُؤًى معينة على الجماهير والشعوب، وقال إن عمل الحزب الثورى هو تطوير توجيه الاتجاهات والمعانى الموجودة أصلاً فى المجتمع، وأنكر أن يكون بإمكان أى طبقة أو حزب أن ينفرد بصنع التاريخ، وأن يزعم لنفسه أنه وحده وكيل العملية التاريخية.

والفلسفة عند بونتى خبرة معاشة، ومنهجه فينومينولوجى يقوم على وصف الخبرة المعاشة والعالَم أو الوسط الذى تعايشه، ويسميه بونتى **العالَم أو الوسط المُدرَك**، والإدراك هنا هو الإدراك الحسّى، ولكنه لا يقوم على معطيات حسية، وإنما على الانفتاح على العالم، والتفطّن إلى العلاقة المتبادلة بينه وبين الإنسان، والمعرفة التى تتولد عنه ليست المعرفة العلمية، لكنها معرفة تسبقها، والعالَم ليس العالم الموضوعى أو العلمى، لكنه عالَم يسبق كل معرفة علمية، وارتباطنا به غامض يقوم على علاقة مشاركة وليس على علاقة تملّك أو استيعاب، ووجود الذات فيه «**وجود فى العالم**» وليس وجوداً لذاته، ولذلك فالإدراك الحسى المقصود هو إدراك أوّلى يعيش العالَم وليس بعقله، وليس إدراكاً لمعطيات حسية فقط، فالخبرة لا تتقوم بالأحاسيس التى تشتمل عليها والتى نستخلصها بالتحليل والتجريد، لأن الإنسان ليس مجموعة الأحاسيس، لكنه يتجاوز نفسه، والوجود يتجاوز ذاته، والخبرة تتجاوز ما تشتمل عليه. وليس أدل على هذا التجاوز الباطن فى الوجود كله من أن الجسم، وهو موضوع، يقوم بكل الوظائف القصدية التى تستهدف العالم، فلا فرق بين الذات والجسم، والإنسان يلتحم بجسمه، ويمتزج وجوده بوجوده، وهو لا يشعر بجسمه وهو يبصر ويتسمع ويتحدّث، وإدراكه للعالَم على هذا إدراك حسّى مباشر وليس إدراكاً بواسطة الجسم، فالجسم لا يتوسط بين الإنسان وعالَمه، والإنسان مع ذلك هو جسمه، وجسمه هو حضور الإنسان فى العالم ومع الآخرين، واللغة وظيفة من وظائف الجسم، وهى رموز تتواصل بها الذات مع الذوات الاخرى، وبها تخرج الذات إلى الآخرين وتضع الفكر فى العالم

المحسوس، وبها يكون وجود الذات والذوات الأخرى وجوداً مشتركاً في العالم.

ويرى بونتي ان الحرية والاختيار هما صميم الوجود البشري، لكنها ليست الحرية المطلقة وإلا ما كان هناك التزام، فالالتزام يقوم عندما تحدّ الحرية حدود وتقف دونها العوائق والحريات الأخرى. والحرية لا تتواجد إلا في مواقف، ولا تنبثق من المطلق، وتعمل في حدود المواقف الذي تتواجد فيها، وتفهد من المواقف السابقة والخبرات التي تقدمتها. والمواقف والخبرات السابقة هي الماضي، والحرية ترتبط بالماضي، وليس بوسع الإنسان أن يتنصل من ماضيه، لكن بوسعه تحويل مجرى حياته، ليس تحويلاً مطلقاً، وليس على شكل طفرات، لكن على شكل انحناءات صغيرة في مسار الحياة. والإنسان يترك في الماضي شيئاً محفوظاً يشد إليه اللحظة الحاضرة والمستقبلة، ويعمل بمقتضاه في الحاضر، ويواصله في المستقبل، ويخلق لنفسه قيمها، وللاشياء معانيها، لكنها قيم ومعان ليست ثابتة، ويحفظها داخل الاشياء ويجدها فيها كلما تحوّل إليها، لكن ما يخلّفه في الاشياء من معان يرتدّ إليه، بحيث تقوم بين العالم والوعي حركة دائمة. وللإنسان بنيْة وجودية تحدد موقفه من العالم، وتجعل هذا العالم يبدو للوعي في صور خاصة تفرض نفسها عليه، وتمتزج بتجربته بشكل أوّلي مُسبّق، وبها يحسّ الإنسان أنه مندمج في العالم مصطبغ به، وعن طريقها ومن خلال المواقف الماضية والحاضرة يتحدد أسلوب حياته ويتخلّق التاريخ، ولو كان الإنسان موجوداً لذاته، حراً حرية مطلقة لما كان للتاريخ معنى أو مسار، لانه كان يستطيع أن يصنع أى شيء في أى وقت، لكن التاريخ له مسار قبل أى تصميم بشرى، والواقع له خطوط، والمستقبل له إمكانيات تقدّم نفسَها للوعي، وتشير بمعانيها عليه، وتتحقق بفعل الكيان الاجتماعي المشترك. والإنسان هو الذي يتعقل ما في التاريخ والاشياء من جدل، ويضفي على موضوعيتها ذاتيته، وذاتيته هي التي تسم الخبرة الإنسانية، وهي التي تعطي للخبرة العادية دلالتها الميتافيزيقية، وذلك معنى نظرية بونتي في الذاتية الإنسانية. وبعد .. **فهل بونتي أفضل من سارتر؟** أبداً، فسارتر أصل وبونتي نسخة مكررة منه في كثير من الاحيان!



مراجع

- Kwant, Rémy C.: The Phenomenolgical Philosophy of M. Merleau - Ponty.



مَيْمون بن عمران

رأس **الميمونية من الخوارج العجاردة**، قال بالقَدَر، أى بإسناد أفعال العباد إلى قُدرتهم، وتكون الاستطاعة قبل الفعل، وأن الله يريد الخير دون الشر، ولا يريد المعاصي. وأباح نكاح بنات الاولاد، وبنات اولاد الإخوة باعتبار أن القرآن لم يذكرهن من المحارم. ويُروىَ انه أنكر سورة يوسف

من القرآن لأنها فى زعمه قصة غرام ولا يجوز إضافتها إلى الله وقيل إن ميمون توفى نحو سنة ١٠٠ هـ.

●●●

مين دى بيران Maine De Biran

فرنسى، عاصر كابانيس ودستو دى تراسى، واحتكّ بجماعة **الإيديولوچيين**، وفاز بجائزتين للمجمع العلمى الذى كان الإيديولوچيون يسيطرون عليه، عن موضوعىّ «**تأثير العادة على ملَكة التفكير L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser**»، و«**بحث فى تحليل التفكير Mémoire sur décopmosition de la penser**»، واشتهر كفيلسوف حتى عُرِف بين معاصريه باسم «**أستاذ الجميع maitre à tous**»، واختلف معهم لأنه رفض أن يؤسّس المعرفة على الحسّ وحده، لأن ذلك يؤدى إلى إنكار فاعلية النفس وجهدها، وضرب مثلاً بالذاكرة، وقال إن فيها فعلاً وانفعالاً، وأن الانفعال يتمثل فى العودة اللاإرادية للذكريات، فى حين أن الفعل يظهر فى استعادتها إرادياً، وأطلق على الفعل أو جهد النفس اسم «**الجهد الإرادى effort voulu**»، وقال إن كل تقدم فكرى يتوقف على هذا الجهد الإرادى الذى أسماه «**الحسّ الباطن sens intime**»، والذى شبّهه **بالنور الداخلى lumière intérieure** الذى قال به روسو. وقال إن الجهد الإرادى ليس هو الجهد العضلى، وإنما يعرّفه باعتبار أنه هو نفسه **الأنا Le moi**، وهو قوة تعلو على قوة الجسم، وعلّة فاعلة فى مادة تقاومه. وتظهرنا التجربة الباطنة على الأنا كقوة فاعلة شرطها الجسم المادى الذى تفعل فيه. وتجربتنا الأولى بالعلّية أو الرابطة الضرورية تجربة باطنة، ومنها نستمد كل استخداماتنا الأخرى للعلّية. وهذا اليقين الذى نجرّبه فى العلاقة بين الإرادة وحركة الجسم هو أساس شعور الإنسان بالحرية.

وكان **دى بيران** شخصية قلقة مفرط الحساسية، متقلّب المزاج، ووصف ما يضطرب فى نفسه من عواطف غامضة متناقضة فى **مفكرته الخاصة journal intime**، وأعجب لذلك بالرواقية لأنها مع سيطرة الإرادة على الحس، وحاول أن يفلسف قلقه النفسى فى كتابه الذى لم يتمه «**محاولات جديدة فى الأنثروبولوچيا**»، وأن يجد الخلاص فى فكرة الدين، وفسر النزوع الدينى بأنه أصيل فى الإنسان، وأرجعه إلى ملكة بالنفس أطلق عليها **ملكة الاعتقاد croyance**، وقال إنها منفعلة، وأنها تحسّ اللانهاية فى إشراقات وومضات تتأبىّ على التعبير وتستعصى على الوصف، ومن ثم نجد أن أصول المعرفة عنده ثلاثة: الحسى المنفعل، والإدراك الفاعل، والنفس الدينية المنفعلة.

●●●

مراجع

- Henri Gouhier: Maine de Birain et Bergson. Les Études bergsonienne. vol. I.

❋❋❋


باب النون



نافع بن الأزرق

من رؤساء **الخوارج** ، والأزارقة أتباعه كانوا أشد الخوارج خطراً على وحدة العالم الإسلامى . ونافع من أصل رومى ، وكان أبوه حدّاداً أعتق ، وانفرد نافع دون الخوارج بالقول بوجوب قتل المخالفين واستحلال دم نسائهم وأطفالهم ، وقوله ببراءة الإسلام من القَعَدة ، وممن يجيز التَّقية فى قول أو عمل ، وإسقاط الرجم عن الزانى ، وقطع يد السارق من المنكب ، وإيجاب الصلاة والصيام على الحائض ، وتحريم قتل أهل الذمة . والمعتدلون من الأزارقة يُطلَق عليهم **الإباضية** ، وهؤلاء تحاشوا قتال مسلم بن عبيس وتركوا بقية الأزارقة تواجهه فى موقعة **دولاب** حيث قُتِل نافع (سنة ٦٥) ، وخلفه **عبيد الله بن الماحوز** الذى قتله **المهلّب بن أبى صفرة** فى موقعة سلبرى سنة ٦٦هـ ، وقَتَل أخاه الزبير فى موقعة أصفهان ، ثم تصدّى **لقطرىّ** بن الفجاءة ، زعيمهم الأخير وقَتَله قائدُه **سفيان بن الأبرد الكلبى** ، وذبحهم **المهلب** جميعاً ، وبذلك انتهت فترة من أشد فترات التاريخ الفكرى للإسلام تعصباً ووحشية . وهؤلاء الناس ليسوا من الإسلام فى شئ ، ويُحسبون على الإسلام ، والحقيقة أنهم شعوبيون يشغلون الإسلام سياسياً ، وفلسفاتهم فوضوية وعدمية وكلها أغاليط وحجاج فاسد .

●●●

ناناك Nanak

(١٤٦٩ - ١٥٣٨م) هندى من مريدى نسّاج يدعى « **كبير** » من الرسل الإثنى عشر التابعين لمدرسة **راما ناندا** . وكان مسلمو الهند يرون فيه أنه ولىّ من الأولياء ، ويقدّسونه كما يقدّسه أتباعه البراهمة . وميلاده فى تلوانْدى من إقليم لاهور بالبنجاب . ويعتبر **مؤسس شيعة السيخ** ، والسيخ معناها **الحواريون** ، وفلسفته أو ديانته مزيج من الديانتين الهندوسية والإسلامية ، وهى فلسفة أو ديانة السيخ فى الهند الشمالية ، ولها طابع سياسى عسكرى ، وكانت حياته حياة بداوةٍ ، وحجَّ إلى مكة ، وكان من المجاهدين **الجورو Guru**، وكان جمّ النشاط ، فاجتمع عليه الأتباع ، ووضع لهم صلوات يومية وأذكاراً، كما عند المتصوفة المسلمين وبذلك أدخل التصوّف الإسلامى إلى الهند . وتعاليم **ناناك** كلها أذكار يتضمّنها جميعاً كتابه « **الشهادات Sakhis** » وهو بمثابة القرآن للسيخ ، وكانت دعوته لإله واحد ، ويعتبر لذلك من **الموحّدين** ، إلا أنه كان يقول أمام الله لا يوجد مسلم ولا هندوسى وإنما الكل سواء . ولّما توفى خلفه تسعةٌ من التلاميذ أولهم **جورو أنجاد** قام بشرح أذكار ناناك ، وكتابه **جورو موخى** مشهور بين الهنود فى إقليم البنجاب . ولناناك مؤلفان فى فلسفة الدين يُنسَبان إليه ، كتبهما بالسنسكريتية ، هما **نيراكارا ميماسا** ، **وآديهوتاجيدا** ، ولغتهما لها جرس الشعر ليسهل تذكر تعاليمهما، وفيهما حضٌ صريح على الجهاد والقتال فى سبيل الله ، ولّما تولى **جوفند** سنج زعامة الحواريين كانت دعوته صريحة للقتال ، واعتبرت فلسفة ناناك لذلك من

فلسفات العنف، والنقيض الخالص للهندوسية والإسلام .

●●●

النبهاني «تقيّ الدين»

إسلامي ، صاحب دعوة التحرير ، يقول في كتابه «**نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير**» : إن القضية هي إنقاذ الأمة الإسلامية من الفناء ، بإعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه، باعتبارها أفكاراً وأحكاماً إسلامية مستنبطة من الكتاب والسُّنّة ، وليس باعتبارها أفكاراً نافعة ، وعن طريق جعل الوقائع والحوادث تنطق بصحة وصدق هذه الأفكار والأحكام لتحصل القناعة بها ، أيْ عن طريق حمل الدعوة الإسلامية في طريقها السياسي ، أي بالعمل لإيجاد الخلافة الإسلامية عن طريق بَث الأفكار الإسلامية والكفاح في سبيلها . ويسمّي النبهاني ذلك **نهضة** ، والنهضة ارتفاع فكري على أساس روحي ، فإذا وجدت الأفكار وجدت النهضة ، وإذا عدمت الأفكار كان الانحطاط . وإنهاض الأمة يكون بالفكر وليس بالدستور والقوانين . ولا يمكن أن توجد النهضة إلا بالفكر المستنير عن الكون والإنسان والحياة ، وهو القاعدة الفكرية التي تبنى عليها كل فكر فرعي عن السلوك في الحياة وعن أنظمة الحياة . والطريقة للدعوة والعمل السياسي هي **تثقيف الناس جماعياً بالإسلام** لإيجاده في معترك الحياة ، وحتى يحدث التثقيف الانقلاب الفكري الذي يحدث الانقلاب الشامل في المجتمع .

●●●

النجار «محمد بن الحسين»

رأس جماعة **النجارية** ، توفي سنة ٢٣٠ هـ ، وكان حائكاً ، وافق أهل السُّنّة في خلق الأفعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، وأن العبد يكتسب فعله . ووافق المعتزلة : في نفي الصفات الوجودية، وحدوث الكلام .

والنجارية ثلاث جماعات : **البرغوثية** ، **والزعفرانية** ، **والمستدركة** ، يجمعهم قولهم بأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسله وفرائضه، والإقرار باللسان ، فمن جهل شيئاً من ذلك بعد قيام الحجة به عليه ، أو عَرَفَهُ ولم يقر به، فقد كفر .

وقالوا : كل خصلة من خصال الإيمان طاعة وليست بإيمان ، ومجموعها إيمان ، وليست خصلة منها - عند الانفراد - إيماناً ولا طاعة . وقالوا : الإيمان يزيد ولا ينقص .

وقال النجار : إن الجسم أعراض مجتمعة ، لا ينفك الجسم عنها ، كاللون والطعم والرائحة ، وأن كلام الله عَرَض إذا قُرئ ، وجسمٌ إذا كُتب .

●●●

نجدة بن عامر

خارجي وفي تاريخ الطبري أنه حروري ، وفي الأغاني هو من الشُّراة ، وأصحابه يدعون **النجدات** ، وكان الأصوَب أن يسموا **النجدية** ،

ويقول المقريزى إنهم لم يسموا النجدية للتفريق بينهم وبين من ينتسب إلى بلاد نجد ، واسمهم فى تاج العروس النجدية ، ويسمون أيضاً العاذرية : لأنهم عذّروا بالجهات فى أحكام الفروع . وقال نجدة بالتقية : أنها جائزة فى القول والعمل كله ، وأنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم . وفلسفته لذلك فوضوية ولا أخلاقية . ومن رأيه أن الدين أمران : أحدهما معرفة الله والإقرار بما جاء به الرسُل ، فهذا واجب معرفته ، وما سواه فالناس معذورون بجهالته ، فمن استحلّ محرّماً باجتهاده فهو معذور .

● ● ●

نجيب محفوظ «الأديب المتفلسف»

الروائى المصرى نجيب محفوظ عبد العزيز إبراهيم أحمد الباشا ، الحاصل على جائزة نوبل سنة ١٩٨٨ ، كأول عربى لغته الأم هى العربية ، وباعتباره من المفكرين أصحاب الدعاوى الروحية، ورواياته كُثُر بلغت نحو ٣٤ رواية ، و ١٤ قصة، و٧ مسرحيات قصيرة ، ينحو فيها إلى التفلسف ، ولا يعتبر نفسه فيلسوفاً وإنما أديب متفلسف ، وكانت دراسته للفلسفة بجامعة القاهرة ، وكان فيها من الأوائل ، وسجل للماجستير تحت إشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وكان شغفه الفلسفى بالتصوف الإسلامى ، وبنظرية الجمال فى الفلسفة الإسلامية ، إلا أنه لم يكمل رسالته وقطعها فى منتصفها ، فقد نازعته نفسه إلى الأدب ، لأنه فى الفلسفة لن يقول كل ما يريد أن يقوله ، ولن يخاطب الجمهور العريض من المثقفين ، واختار الرواية لكثرة ما تستولده من أشخاص ، يستنطقهم ما يشاء ، ويستحضرهم فى أى عصر يشاء ، ويصارع بين أفكارهم ، ويترك للقارئ أن يختار منها بحرية ، إلا أن أشخاصه أسيانة ومهمومة ، وخاصةً أنه يتوجه بها إلى التاريخ لمصر وشعبها منذ سنة ١٩١٩ ، وتاريخه يجعل منه «جبرتى» آخر محدثاً . ويلعب المكان دوراً هاماً فى رواياته ، وأغلبها يتخذ مسرح أحداثه فى الجمالية والحسينية والعباسية ، وهى أحياء شعبية فيها كل تاريخ مصر ، ولعل شغفه بتاريخ الشعب المصرى هو الذى جعله يبدأ الكتابة بروايات من العهد الفرعونى ، ومن عهود الاستبداد التالية التى كانت فيها مصر مستعمرة للغزاة ، إلا أنه آثر من بَعْد الواقع ، واتجه إلى أشخاص من الأحياء ، واختار أبطاله من عامة الناس . ومن أشهر رواياته الثلاثية (بين القصرين، وقصر الشوق ، والسكرية) ، ويتراوح فيها بين الواقعية والطبيعية ، والزمان عنده متصل ، وهناك استمرارية فى شخوصه وإن غيّر فى الأسماء ، ويرصد من خلالها حركة نمو الوعى المصرى عند طبقة الإنتلجنسيا ، والفروق بين أبطاله فى مختلف الروايات هى فروق فى درجة الوعى والإحساس بالذات ونضج الأنا . ومحفوظ بورجوازى المنشأ ، ولد سنة ١٩١١ بحى الجمالية من أحياء القاهرة المعزية ، ونشأ

بالعباسية . والحارة المصرية ، والقهوة ، والفتوات، والشخصيات الموغلة في الشعبية ، والثقافة الشعبية الدينية ، والجنس ، كلها من رموزه ومفردات أدبه . **يقول محفوظ مؤرخاً لمسيرته الروحية** : مشيت في حياتي بدون مرشد . وكان افراد عائلتي من أصحاب المهن ، ولم يكن أحدهم يهتم بالأدب ، ولم يكن هناك مناخ ثقافي في العائلة . وكانت قراءاتي في الفكر قد حرّكت عندي الأسئلة الفلسفية – ما الحياة ؟ وما الوجود ؟ وما الخلق ؟ وما الله ؟ ولماذا أنا هنا ؟ ووجدتُ أن هذه الأسئلة هي همومي ، وخيّل إليّ أني بدراسة الفلسفة سأجد الأجوبة الصحيحة ، وسأعرف سرّ الوجود ومصير الإنسان. وكنت أقرأ في الأدب من باب الهواية والتسلية ، إلا ان الأمر استفحل كالداء ، وبدأ الصراع بعد حصولي على الليسانس في الفلسفة – صراع بين توجهاتي الفلسفية وبين ميولي الأدبية ، غير أني أخيراً حسمت الحيرة لمصلحة الأدب ، وهنا شعرت براحة عميقة ...

ومحفوظ منذ حصوله على الليسانس وحتى سن الستين ظل موظفاً ، وعيب عليه أن أدبه في معظمه هو أدب موظفين من مختلف المشارب ، إلا أنهم من الواضح يعيشون في أزمة، وأزمتهم هي أزمة انتماء ، يريدون أن يكونوا شيئاً في أوساطهم ، ولكن الامور تجرى معهم على خلاف ما يشتهون ، وتفكيرهم يهديهم إلى حلول ، تترقى معهم بترقّي الوعي ، ففي البداية يكون إدراكهم بالمشكلة ، ثم تكون محاولات التعامل معها ، ثم مع أسبابها ، ويتمردون على المجتمع ، وينادون بالثورة ، وفي النهاية يكون وعيهم بالفساد في الكون نفسه ، ويتحولون من ثوار اجتماعيين إلى متمردين ميتافيزيقيين . **يقول محفوظ** : كان لدراسة الفلسفة أثر في رواياتي ، فقد لاحظت كما لاحظ غيرى ، أن الفلسفة دخلت في أكثر أعمالي . والفلسفة تؤثر في الأعمال الأدبية بطرق مختلفة ، وهناك شخصيات متفلسفة ، أو متأثرة في سلوكها وأحاديثها بالأفكار الفلسفية ، وهي كثيرة في رواياتي ، وأحياناً يكون العمل الأدبي كله فلسفياً . وبعض أساتذة الفلسفة حدّثوني بأنهم لاحظوا أني انهج **نهجاً ديكارتياً** في بعض مؤلفاتي ، أي أني أصوغها على أساس الشك في كل شئ ، ثم أصل عن طريق الجدل إلى الحقائق، ومن الممكن اعتبار **«أولاد حارتنا»** رواية تقوم على أساس فكرة فلسفية ، والذين رأوا فيها هذا يقولون إنها محاولة لإقامة **الاشتراكية والعلم** على أساس لا يخلو من صوفية ....

ومن رأى محفوظ : أن لكل اديب منظوره الفكرى ، وأن للأدب دوره في الحياة ، وهو دور يحدده الأديب نفسه . والأديب يستخلص رؤيته من الدراما الإنسانية ، والمعنى الذى ينتهي إليه هو معنى يدور حول محورىّ **الخير والشر** . وأنا كأديب أعرض هذه الرؤية بما فيها من استحسان لبعض القيم أو استهجان للبعض الآخر، وأعرض ذلك على الناس ، وأحاول أن أجعلهم يشاركون في رؤيتي . والأدب له إذن صفة مباشرة هي أنه

فن جميل ، وله أيضاً صفة غير مباشرة هي أنه يحاول خلق ضمير جديد في نفس القارئ ...

ويقول : انا لا أجلس لأؤلف رواية تدعو للحرية ، وأخرى تنادي بالعدالة الاجتماعية ، لأني لست فيلسوفاً كسارتر مثلاً الذي يكتب رواياته ومسرحياته كتطبيقات على الأفكار التي تدعو إليها فلسفته . كل ما أستطيع أن أقوله أن هناك قيماً معينة ترسّبت في وجداني ، وأحببتها طوال حياتي ، ولذلك فلابد أن تدافع أعمالي عنها . وأهم هذه القيم هي العدالة الاجتماعية تحت أي اسم ، فهي قيمة لا يمكن أن تنفصل عن ضميري . وهناك قيم أخرى تلح عليّ دائماً ، كالحرية ، والحقيقة ، والعلم ، ولا أتصور أن هناك رواية من رواياتي تخلو من الدعوة إليها ، أو على الأقل لا تدعو إلى عكسها .

ويقول عن رواياته «الثلاثية» ، «وأولاد حارتنا» ، و «الحرافيش» : هي أحب أعمالي إلى نفسي ، وفي الثلاثية جزء كبير من نفسي يتمثّل في شخصية كمال عبد الجواد . والرواية قادمة من عصر كلاسيكي ، ومتوغلة في عصر رومانتيكي ، ومتجهة إلى عصر تحليلي ، وفيها يلتقي الشرق بالغرب ، ولكن ليس من خلال رحلة كالرحلة التي قام بها توفيق الحكيم ، أو يحي حقي ، أو الطيبّ صالح ، وإنما من خلال مَن يجد الغرب وهو في الشرق ، وتجئ إليه مظاهر الحضارة وهو في مكانه ، فكان لابد من شرح هذه التغيرات في النفس والروح والعقل ، وقد عانيت بسبب ذلك تجربة ضخمة ، فكان من الضروري أن تنعكس في الرواية . وأفضل من يمثلها جيل الوسط . وأزمة كمال هي أزمتي ، وجانب كبير من معاناته هي معاناتي ، ومن هنا يجئ حبي للثلاثية وحنيني إليها ...

ومحفوظ يستغرقه الماضي ، ويستعيده برواياته ، وكأنه المعالج النفسي يستحضر المواقف الصادمة ليعيها الأنا ويتعلّم أن يتعامل معها في نضج ، وكأنه يعيد دورة الحياة ويعود من حيث بدأ ومن مأواه الأول . **يقول** : أنا في نهاية مرحلة أو نهاية عُمْر ، فما هي التجربة الحيّة التي عشتُها ؟ إنها تتمثل في القديم ، ليس بمعنى الرجوع إلى قيمه ، أو بمعنى رفض الجديد ، ولكن باعتباره الشئ الذي عشته وفهمته ، وأما الجديد الآتي فلن أشارك فيه بنفسي ، وأكتفي فقط بأن أتمنى له الخير ولا شئ غير ذلك . وفي هذه الدنيا الغريبة يركن الإنسان إلى طفولته ، إلى العمر الآمن الذي انقضى ، ومن هنا كان حنيني إلى الحارة ، والقدرة على استعادة الواقع الذي انقضى . والإنسان كلما يتقدم به العمر يتذكر طفولته أكثر ، ويستعيد تفاصيل كان يخيل إليه أنها اندثرت ، لأن هذه الفترة عاشها كاملة لم يخطط لها ، وكانت العلاقات فيها إنسانية ، والماضي البعيد هو المنجّم الحقيقي ، والناس الذين عرفناهم في الماضي أحببناهم جميعاً ، ولذلك نرغب في الكتابة عنهم . وليس حنيني إلى الحارة إلا حنيناً إلى الأصالة ...

والحارة التي لايملّ الحديث عنها هي مصر المحروسة كما في روايته أولاد حارتنا ، باعتبارها

أم الدنيا ، أى أصل التحضّر والتمدّن فى العالم ، وما يجرى فيها من مقادير يجرى مثله فى العالم ، ومحفوظ لهذا وكما يقول فى الرواية ـ هو أول مثقف مصرى محترف للكتابة يكتب عن مظاليم الشعوب واستبداد الحكّام الذين يسحقونهم بالظلم ، ولكنه يصور هذه الدراما الإنسانية بشخوص ورموز مصرية تتحدث العربية . ولقد اختار محفوظ أن يكون تعبيره عن الذات المصرية بشكل ومضمون يناسب موضوعه ولا تفرضه عليه موضوعات الرواية ، ولا يراعى فيما يكتب القواعد المعمول بها والتى استنّها أساطين الروائيين الغربيين ، ويقول فى ذلك : لم تعد هذه القواعد فى نظرى إلا الأسلوب الذى يكتب به الكاتب ، أى ليس هناك قواعد ، ويصحّ جداً أن يكون لى أسلوبى الذى أكتب به ....

والشكل الذى اختاره محفوظ تستغرقه المحلية، وفى أولاد حارتنا مثلاً يكتب حكاياته عن الحارة فى متتاليات كمتتاليات الارابيسك ، أو كالترنيمات الميلودية المتكررة للموسيقى العربية . ومن ذلك الكثير فى القرآن (مثلاً سورة «المؤمنون» من الآية ٣ إلى الآية ٥٠) ، وحتى المضمون فيه هذا التكرار ، وهو فى مختلف الروايات تنويعات على أفكار وقيم روحية إسلامية ينفرد القرآن دون سائر الكتب السماوية، ودون مؤلفات الفلسفة جميعها ، بإيرادها جُملة غير مفرّقة ، كالعدالة الاجتماعية ، والحرية ، والحق ، والخير ، والجمال ، والعلم ، ومجاهدة النفس ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والثورة الدائمة ، وغير ذلك مما تحفل به روايات محفوظ وسبقه إليها القرآن ، وربما ذلك ما يعنيه محفوظ باستبقاء الأصالة ، واستلهام التراث ، وكلاهما مرادف للثقافة ، سواء المنقولة أو المكانية . وليس أروع من قاسم فى أولاد حارتنا، وهو يمثل النبى محمد ، وفلسفته هى الوسطية، وهى التعادلية ، فالعدالة لا يمكن إنجازها بدون القوة ، والعلم وحده دون الإيمان لا يُتحصَّل منه إلا الدمار . ولقد انتهى عرفه ـ بطل الجزء الأخير من الرواية ـ النهاية التى يستحقها ، لأنه لم يتوافق مع الإيمان ، وظن أن العلم يتناكر والإيمان، وأنه لا يستقيم مع العلم الاعتقاد بوجود إله .

وكان كمال عبد الجواد فى الثلاثية يقول أيضاً باحتضار العقيدة ، وأن قبضة العلم قد هوت على الإيمان فقضت عليه ، ومع ذلك فعرفه أو العلم ، قد أبدى الندم على مقتل الإله، وكمال عبد الجواد ظل يؤمن بالله ، والنقد فيما يبدو الذى يوجهه محفوظ ليس للاعتقاد بوجود إله ، وإنما للدين ودوره المغلوط فى المجتمع ، عندما أصبح وسيلة الحكّام لترسيخ الظلم وإنزاله بالناس . وحتى التصوّف الذى يُكثر محفوظ من الحديث عنه فى رواياته ، فإنه يعيب عليه التدنّى إلى الخرافة والسفسطة ، وينسب إلى نفسه أنه صوفى بالمعنى السُنّى للتصوّف عند الجنيد مثلاً . ونميل إلى أن نردّ سوء الفهم لفلسفة نجيب محفوظ فى العقيدة إلى غلبة الجانب التفسيرى

مى أدبه على الجانب التعبيرى طبقاً لنظرية الحكيم فى التعادلية . والحكيم فى كتابه «الأحاديث الأربعة» لا يرى كمحفوظ أن الميتافيزيقا انتهى أمرها ، وإنما يفرّق بين شقيها الدنيوى والأخروى ، والأصل فيها أنها فيزيقا ، ومنها المحسوس للدنيا ، والمخفى للآخرة وهو ما نطلق عليه ميتافيزيقا ، وكل منهما له قوانينه التى لا تسرى إلا على عالمه ، وينبّه الحكيم إلى أنه حتى فى الفيزيقا المعاصرة قد صار الحديث فى الذرّة والبروتون والنيوترون إلخ كما لو كانت هذه من مجال الميتافيزيقا وليست من مجال الفيزيقا ، ذلك لأنها أقرب إلى علوم المخفيات ، ولم يتحصّل لنا الّلم بها إلا بالمعادلات الرياضية ، وكذلك الشأن فى الكثير من علم الفلك . وهذه الناحية التفسيرية الغالبة على أدب محفوظ - وهى المعادل للفلسفة - هى التى أثارت النقّاد عليه ، وبلبلت الأفكار ، ودفعت الأزهر إلى المطالبة بحظر تداول الرواية وإيقاف نشرها . ويدافع محفوظ عن نفسه فيقول : لقد اتجهتُ للتصوّف كطريقة للمعرفة والوعى بمفردات الحياة والعيش فيها ، وأما التطلّع إلى شئ من عوالم الصوفية الغامضة فإن ذلك هو حالة من الفُصام الذى لا أريد أن أُشغَل به قط . إن التصوف بطريقتى أراه إيجابياً ، وأما فلسفات الاستكانة والغيبوبة فلا تتسع لها حياتنا . وينبغى الاستجابة للهموم اليومية والهموم القومية ، وليس الركون إلى برج صوفى يزعم صاحبه أنه لا علاقة به وبالحياة . وللتصوف عندى الدور الأول فى المجتمع ، وهو الدور الذى أوليه عنايتى القصوى فى أعمالى الإبداعية كلها . وإنى لأرفض التصوف الذى يقيّد العقل ويلغى الملكات . وتصوفى أن أهتم بقضايا الإنسان وهموم المجتمع» . فكان التديّن عند محفوظ أحرى به أن يكون تصوفاً ، أى معرفة ذوقية وسلوك اجتماعى تعبّدى ، يستوى فيه أن يكون المرء مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً ، وهو سلام داخلى ومحبة متوجهة للآخرين ، وبحث أزلى عن القيم الأرفع والأسمى والتى بها يكون الإنسان له وجوده التاريخى الواعى المتميز عن سائر الكائنات . والصوفى قد يصيب وقد يخطئ، وهو لا يخطئ إلا إذا استعان بمنهج غير علمى ، فيخطئ الهدف ويسقط فى السلبية أو ينتهى إلى الجريمة . وتحصيل اليقين قد لا يكون جائزة الصوفى المصيب ، إلا أنه على أقل تقدير سيحقق لنفسه راحة نفسية ، ويستشرف الكمال ، ويعيش الحقيقة . وكما فعل الحكيم فى «الأحاديث الأربعة» عندما تصور رجال الدين فى الحقبة المقبلة سيكونون رجال علم ، فإن محفوظ رأى متصوفته بعين الخيال وقد ارتدوا زى العلماء ، وانتحلوا أدوار كوبرنيق وداروين وفرويد ، وتسلّحوا بقوة العلم ، فالإيمان وحده إن افتقد القوة لا يجدى ، والمتصوف الحقيقى ، المحب للحياة وللإنسانية ، هو الثورى المتمرد على الظلم والاستبداد والشر والعوز والحاجة والفقر والنقص، والفلسفة عند محفوظ هى أن تضيف جديداً للمعرفة الإنسانية ، والأديب المتفلسف هو

الذى يقبس من هذه المعرفة الإنسانية ويعبر عنها التعبير الفنى الذى يثرى الفلسفة ، لأنه يحولها من نظرية إلى تجربة تعيش فى النفس البشرية ، وهذه هى رسالة محفوظ وغايته من الفلسفة والأدب ، فهو مؤمن وإنما ينصرف إيمانه إلى الحياة والناس ، والتزامه قِبلَ الناس يفرض عليه أن يتّبع مُثُلهم العليا ما دام يعتقد أنها الحق ، وأن يثور عليها إذا اعتقد فيها الباطل ، والأديب الحق والفيلسوف الصحيح هو الذى يعيش فى رباط دائم وثورة أبدية . وكأنى بمحفوظ يعود بذلك إلى التراث ويعبّر بصدق عن ثقافته الإسلامية ، فذلك نفسه هو الجهاد بالمعنى الإسلامى . وعندى أن محفوظ لا يتحدث عن المنتمى الاشتراكى كما يقول الدكتور غالى شكرى وإنما هو يعيد صياغة المضمون الإسلامى بلغة أهل الفلسفة، ويتحدث عن المنتمى المؤمن الذى هو فى رباط دائم وجهاد موصول ، مع الناس ومع الأغيار ، من أجل نصرة الحق وإعلاء شأن الإنسان، والفرق بين هذين النوعين من الانتماء أن الأول يُخل بالتعادلية بين العقل والإيمان لصلحة العقل ، بينما الثانى هو المتوازن الذى يحافظ على الدين وإنما بمنهج علمى ، ويعمل للدنيا بمنطق الآخرة . يقول محفوظ : وهل فى ذلك جديد؟ لقد كان أهل مصر الذين أدركناهم وعشنا معهم ، والذين تحدثت عنهم فى كتاباتى، يعيشون بالإسلام ويمارسون قيمه العليا دون ضجيج ولا كلام كثير ، وكانت أصالتهم تعنى ذلك كله ، وكانت السماحة ، وصدق الكلمة ، وشجاعة الرأى ، وأمانة الموقف ، ودفء العلاقات بين الناس ، هى تعبير أهل مصر الواضح عن إسلامهم . وأضيف إلى ذلك ضرورة الأخذ بالعلم ، لأن أى شعب لا يأخذ بالعلم ، ولا يدير أموره كلها على أساسه ، لا يمكن أن يكون له مستقبل بين الشعوب . وتتمسك كتاباتى القديمة والجديدة على السواء بهذين المحورين : **الدين** الذى هو منبع قيم الخير فى أمتنا ، **والعلم** الذى هو أداة التقدم والنهضة فى حاضرنا ومستقبلنا . وحتى رواية أولاد حارتنا التى أساء البعض فهمها لم تخرج عن هذه الرؤية . وكان المغزى الكبير الذى تتوّجت به أحداثها أن الناس حين تخلّوا عن الدين مُمثَّلاً فى الجبلاوى ، وتصوروا أنهم بالعلم وحده ممثلاً فى عرفه ، يستطيعون أن يديروا حياتهم على أرضهم التى هى حارتنا ، فاكتشفوا أن العلم بغير الدين قد تحوّل إلى أداة شر ، وأنه قد أسلمهم إلى استبداد الحاكم ، وسلبهم حريتهم ، فعادوا من جديد يبحثون عن الجبلاوى أى الدين . والرواية تركيب أدبى ، فيه الحقيقة ، وفيه الرمز ، وفيه الواقع ، وفيه الخيال ، ولا بأس بهذا أبداً ، ولا يجوز أن تُحاكَم الرواية كحقائق تاريخية يؤمن بها الكاتب ، لأنه باختيار هذه الصيغة الأدبية لم يلزم نفسه بوقائعها وهو يعبر عن رأيه فيها .

ويقول محفوظ : إنه بسبب التقدّم الذى حققته البشرية ، والذى سخّر للإنسان قوة هائلة

لم يكن يسيطر عليها من قبل ، ولم يكن يتصورها حتى في الخيال ، أصبحت ضرورة الدين أشد ، لأن هذه القوة إما أن يُراعَى في استخدامها شئ من المبادئ الإنسانية والأخلاقية ، وإما أنها ستخضع لتقدير العقل والمصلحة وحدهما . والعقل والمصلحة بعيداً عن المبادئ قد تنشأ عنهما الكثير من الكوارث مثل الحربين العالميتين اللتين كان الدافع إزاءهما هو المصلحة . وما نراه الآن من جرائم وأحداث اغتصاب وأعمال عنف ، إنما هو نتاج لانفصال العقل والمصلحة عن المبادئ ، وأما حين تخضع قوة الإنسان للمبادئ الدينية فإنها تصبح لخير الإنسان .

ويقول : هناك من الفلسفات ما يدعو إلى هذه المبادئ الإنسانية والأخلاقية ، لكن أغلبها متأثر بالأصل الديني ، فلم يكن **جان جاك روسو** مثلاً بعيداً عن المسيحية ، ولا كان **فرانسيس بيكون**. على أن ما يقدّمه الإنسان من اجتهاد ليس مثل ما يتلقاه وهو مؤمن بأنه آتٍ من ربّ هذا الكون . وهناك فرق كبير بين الاثنين ، لذلك نجد مبادئ بعض الناس أحسن ما تكون ، لكن أصحاب الإيمان وحدهم هم الذين يموتون في سبيل المُثل والمبادئ النبيلة ، فوراء التضحية دائماً إيمان وليس مجرد اقتناع عقلي ، وهو ما جعل الفلاسفة أنفسهم يطالبون بالدين ، مثل الفرنسي **فيكتور كوزان** الذي قال في القرن الماضي : إننا في حاجة إلى الدين من أجل الدين . .

ويقول محفوظ : الفارق بين **الفلسفة والدين** هو الإيمان بوجود إله ، وهو فارق ليس بالبسيط ، فالذي يخلق المبادئ بعقله قد يتشكك فيها ، وقد يقول لنفسه ما الذي يُلزمني بهذا ؟ ولماذا أضحي بلذتي وسعادتي السريعة وكافة الفوائد الأخرى من أجل بضعة أفكار ؟ لكن حين تكون المبادئ مستوحاة من الإله صاحب الكون وخالق الناس ، يكون لها معنى آخر . إن الله هو الذي يعطي للقيم معناها . والله هو الذي يعطي للوجود معناه ، وبدون الله لا معنى للوجود ، ولا معنى للقيم ، وبديله هو العبث أو اللامعنى .

بارك الله في نجيب محفوظ ، وأطال الله في عمره ، وأفادنا بعلمه وأدبه معاً . وبقيت لي كلمة ، فعندما نقدته بشدة في يوم من الأيام ، كان ذلك حتى كتابة روايته « **أولاد حارتنا** » ، ولم تكن فلسفته قد تبلورت بعد واتضحت ، وحتى ذلك الوقت كان محفوظ يبدو عدمياً يركز على الجانب العيشي من الحياة ، ولكنني الآن أدرك تماماً أبعاد فكره الحقيقي ، وأحييه ، وأشدّ على يديه بقوة ، وأدعو له مخلصاً ديني . بوركت وعوفيت !



مراجع

- المنتمي : دكتور غالي شكري .
- نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية : فؤاد دوارة .
- نجيب محفوظ يتذكر : جمال الغيطاني .
- الثورة والتصوف عند نجيب محفوظ : دكتور مصطفى عبد

الفنى.

– تجارب أدبية وفنية جديدة : دكتور عبد المنعم الحفنى .

– نجيب محفوظ : الدين والديموقراطية – حول الشباب والحرية – الثقافة والتعليم : فتحى العشرى .

– التعادلية : توفيق الحكيم .

– الأحاديث الأربعة : توفيق الحكيم .

●●●

الندوى «أبو الحسن»

الشيخ المجاهد الإسلامى ، ولد بالهند بقرية تكية سنة ١٣٣٢هـ ، من أعمال رائى بريلى شمالى الهند ، من أسرة متوسطة تشتغل بالتعليم ، وحياته كلها تواصُل بالعلم والتعليم ، وكان تخرّجه من كلية دار العلوم فى ديوبند بالهند ، وجامعة لكنهو . ولمّا بزغ نجمه وتوالت مؤلفاته ، انتخب عضواً بمجمع اللغة العربية بدمشق ، ورئيساً لمجلس أمناء أوكسفورد للدراسات الإسلامية ، وعضواً بالمجلس التنفيذى لمعهد ديوبند ، وأسهم فى تأسيس المجمع العلمى الهندى الإسلامى ، وانتخب رئيساً له ، وله مؤلفات كثيرة أبرزها : **«ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»** ، و **«ربّانية لا رهبانية»** ، و **«النبوة والأنبياء»** ، و **«حديث مع الغرب»** ، و **«الإسلام من جديد»** ، و **«الطريق إلى المدينة»** ، و **«الأركان الأربعة»** ، و **«الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»** . وفلسفته تقوم على استقراء واستقصاء التاريخ ، فالتاريخ مرآة الأمم ، وخزانة العبَر المُبرِزة لأسباب النهوض والهبوط فى حياتها ، فليس ثمة سقوط أو نهوض عفوى أو اتفاقى ، وإنما التاريخ سُنن وقوانين تتحدد بها تصرفات الأمم ، وعلى هذه التصرفات تتوقف مصائرها فى مسيرة التاريخ ، ومهمة العاملين فى الدعوة الإسلامية أن يستخلصوا من القرآن سُنن الله فى الكلام ليبشّروا بها ويعملوا على هديها ، وتكون لهم نبراساً يستهدون به فى تقويمهم للأحداث ، والكشف عن مساوئ نظم الحكم غير الإسلامية ، أو غير الربّانية ، المستمدة من الحضارة الغربية ، وما يجرّه تطبيقها على الشعوب . **ومحاور الدعوة أركان أربعة هى** : المسجد ، والمنهج التعليمى ، والكتاب ، والسلوك الاجتماعى . **وطريقة الندوى فى الدعوة**: إيثار السماحة والتيسير على الناس ، والبُعد عن التشدّد والتحرّج . **ومنهجه** : التربية بالقدوة ونبذ التعصّب . ومن رأيه أن العالم الإسلامى يعانى اليوم من ردّة فحواها أن الإسلام لم يعد ملائماً للمسلمين فى ظل الحضارة الحالية ، وأنه لا يتوافق مع المقتضيات العصرية ، وأنه قد قام بدوره فى التاريخ وانتهى هذا الدور ، والدعوة إذن ينبغى أن تستهدف إعادة الثقة بالإسلام وصلاحيته بأن يقود العالم ، وتمكين الإسلام من أن يأخذ فرصته فى إثبات جدارته ، والمشكلة أن كل المذاهب والنِحَل تأخذ فرصتها إلا الإسلام ، والدعاة مطالبون بأن يعملوا فى ظل هذه الظروف الخانقة والقاهرة . ومن المعروف أن النصرانية عرقلت مسيرة التاريخ أمام أتباعها ، إلا الإسلام فإنه

الدين الوحيد الذى لم يكن سبباً فى تأخّر أتباعه ولا تخلّف المسلمين ، والمسلمون أنفسهم كانوا سبب تخلّفهم لابتعادهم عن دينهم ، والمنهج الصحيح لذلك لإصلاح هذا الخطأ هو عرض تعاليم الإسلام على الناس عرضاً صحيحاً وبصيراً بما يناسب الظروف واللحظة التاريخية والتنوير العقلى وعقلية الشباب ، كما قال الإمام علىّ رضى الله عنه « كلموا الناس على قدر عقولهم . أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله ؟ » فإذا كان الذى يقوم بالدعوة هو نموذج للحياة الإسلامية الصحيحة ، وجمع فى نفسه بين العمل والعلم ، فإن من شأن ذلك الاستجابة للدعوة . والمشكلة فى الدُعاة أن فيهم الإخلاص ولكنه إخلاص مُوَظّف فى غير مكانه ، أو بغير طريقته الشرعية ، أو قد يجنح عن الطريق الشرعى ، أو لم يهيئوا له الطريق الشرعى كأن تتوفر عليه القيادات الواعية . والأمر متروك لفقه الداعى الذى يقوم على دراسته السيرة النبوية باعتبارها سيرة داعية ، هو الرسول ﷺ ، وأن يستخلص منها الدروس ، ودراسة القرآن دراسة عميقة ودقيقة ، وسيرة الدعوات عند الأنبياء جميعهم ، ومعرفة نفسيات الشباب والشعوب . والمشكلة أن الداعى قد يسئ استخدام النصوص كما حدث عند الفِرَق الإسلامية كالخوارج وغيرهم ، وقد تُستعمَل النصوص لمقاصد ومخططات خاصة . ومن المفارقات البشرية فى حياة الأمم والديانات أنها تروّج لمصطلحات يستغلها المغرضون ، مثل التطرّف والإرهاب المستغلتين الآن أبشع استغلال ، فلقد رميت بهما الجماعات الإسلامية ودعاتها ، والأمر فى ذلك يحتاج إلى العدل والوزن الصحيح للأمور . **والتطرف** نشأ كردّ فعل ، فالإسلاميون رموا الذين خرجوا عن الدين بالجاهلية ، وأعداء الإسلام أو الذين يخافون التطبيق الإسلامى رموا الدعاة بالمغالاة وبالرجعية والسلفية ، وقالوا عنهم خوارج ، والرأى عندى أنه لا ينبغى القياس على الماضى ، فالذى يعارض الحكم بالوسائل المشروعة ويدعو لتطبيق الإسلام لا يعتبر خارجاً ، ولا باغياً ، كما أن المسلم الذى لا يطبق الإسلام تماماً لا ينبغى اتهامه بالكفر والمروق، ولا بالفسوق والجاهلية . وربما كان الخروج على الشرعية من قِبَل البعض أنهم رأوا أن الإسلام يُحارَب فيمكن أن يكونوا مجاهدين أحياناً فى بعض الأماكن ، وفى حقب من التاريخ دون حقب ، ويمكن اعتبارهم متطرفين أو غلاة فى أماكن وظروف أخرى . وعلى أى الأحوال فالمشاهَد الآن على الساحة العالمية هو حركة المدّ الإسلامى ، أو ما يسمونه **الصحوة الإسلامية** ، وهدفها تعميق الفكرة الإسلامية ، وأخوف ما يُخاف أن تأتى الصحوة كردّ فعل ، أى تكون سطحية وانعكاسات لسلبيات عصرية ، فلا يكون لها بقاء ولا ديمومة . والدعوة أو الصحوة يُقيّض لها النجاح بالأخلاق والتجرّد لها ، والابتعاد عن إثارة المشاكل والصدمات أمامها . ويضرب الندوى مثالاً للدعوة الناجحة بما فعله الإمام السرهندى فى الهند ، فهو لم يحاول أن يتصادم مع الطغاة والمستبدين والاستعماريين ،

ولكنه آثر العمل الهادئ، وراسل الزعماء المسلمين وذكّرهم بإسلامهم ، واحتضنهم ووجّههم ، واستطاع إقناعهم بأن يتبنوا الدعوة للإسلام ، والحادث قديماً أن الرسول كان يدعو أولاً ويبشّر وينذر ، ولم يكن يلجأ إلى العنف إلا إذا حورب ، أو أُخرِج ، أو حيل بينه وأن يدعو إلى الله . وأفضل الوسائل التى على الدعاة التزامها نشر الدعوة بالقدوة وبالتربية ، وعليهم بالمناصحة والنقد الذاتى ، ولعل سّر بقاء الإسلام أنه دين محفوظ من التحريف ، بفضل قيام العلماء فى كل عصر بنفض الغبار عنه ، والتنبيه إلى المغالطات التى تأتى من بعض الدعاة . ويضرب الندوى المثل بنفسه مع المودودى ، فلقد كان الندوى من الملازمين له حتى اللقاء الأخير بلاهور سنة ١٩٧٨م ، فلما وضع الندوى كتابه «التفسير السياسى» أهداه للمودودى ، وكان الكتاب نقداً لأفكار المودودى ، ومع ذلك فقد شكره المودودى لأنه اعتبر الكتاب مناصحة ، ولم يعتبر نفسه فوق النقد . والنقد له اتجاهان ، فمن يقبل أن ينقد الآخرين فعليه أن يقبل أن ينقدوه. وعملية النقد يجب أن تستمر فى العالم الإسلامى ، وإنما يقوم بها القادرون . والعصبية والحزبية تؤدى إلى التطرّف ، وكذلك تقديس أمير الجماعة أو منشئ الجماعة . والنموذج الإسلامى لتقبلّ النقد عمر بن الخطاب الذى انتقدته امرأة فلم يتبرم من نقدها وأخذ به لما تبين الحق فى كلامها . والمسلمون أمة بلاغ ولهم رسالة ، ويجب أن ينهضوا لأداء رسالتهم ولملء الفراغ الروحى فى العالم ، فالمعسكر الغربى والشرقى أخفقا ، ولا أمل إلا فى الإسلام والمسلمين . والمشكلة أنه فى العالم الإسلامى تعمل الحكومات ضد الشعوب ، والشعوب تعمل ضد الحكومات ، وقوة المسلمين تضيع فى مجاهدات من غير جهاد ، وفى غير ساحات العدو . فيا أيها المسلمون اتحدوا ، وتناصحوا ، واصبروا وثابروا ، ولتكن دعوتكم إلى الخير ، والنهى عن المنكر ، والأمر بالمعروف !



النزعة إلى المحافظة

Konservatismus; Conservatisme; Conservatism

هى ارتباط الناس بالعادات والمؤسسات التى طالما عاشوا فى ظلها ، وتفضيلهم لما يجرى عليه العمل من قواعد ، وهى نزعة لم تظهر بشكلها الجلى إلا بعد حركة الإصلاح ، وقد تطورت من بعد كردّ فعل لنمو الاتجاه العقلانى الذى تبلور نهائياً فى إيديولوجية الثورة الفرنسية ، والنزعة إلى المحافظة لذلك من مصطلحات الفلسفة الغربية . وجرت العادة على التاريخ لبداية الفلسفة المحافظة بظهور كتاب إدموند بيرك «تأملات فى الثورة فى فرنسا **Reflections on the Revolution in France**» (١٧٩٠) مع أن بيرك نفسه كان عملياً من الحزب المناهض للمحافظين. وظهر تعبير النزعة إلى المحافظة فى لندن وباريس معاً نحو سنة ١٨٣٠ ، ولم

يستخدمه حزب المحافظين إلا سنة ١٨٣٥ ، ولم يكن تعبيراً بلا تاريخ ، إذ الواقع ان التفكير المحافظ يمتد من بولنجبروك ودزرائيلي إلى هيوم وسويفت وريتشارد هوكر والاكويني ، وقد يصل حتى افلاطون وارسطو . وتعادى النزعة إلى المحافظة التغيير الراديكالي الاجتماعي، وخاصةً التغيير الذى قد تفرضه الدولة وتتسح فى تبريرها له بالحقوق المجردة والأهداف الطوباوية . ويعتقد المحافظون ان امور البشر وسلوكهم من التعقيد بحيث لايمكن التنبؤ بشيء عنها (فرضية التعقيد complexity thesis) ، ومن ثم يستحيل صياغة نظم تناسبها، ويعتبرون الحُكم مهارة خاصة لايتمتع بها كل إنسان ، لكنها مهارة تُكتسب بالتعلم، وتُصقَل بالممارسة ، ولذلك تكون فى اعلى درجات تطورها لدى الأسر الحاكمة القديمة، ومن ثم كانت كراهيتهم للديموقراطية والتغيرات الثورية ، وللفلسفة والسياسة باعتبارهما سبباً فى ظهور تلك الكتيبات التى اثارت القلاقل ونشرت الفوضى ، فى حين انها لم تكن اكثر من شعارات تجاوب معها العامة وإن لم تنطلِ على الخاصة . ويربطون بين فكرة الخطيئة ورسالة الدولة الخُلُقية ، ويرون ان الحضارة والفضيلة رهن باستمرار المؤسسات التاريخية ، وان الاستقرار السياسى يقوم على الدولة والدين والأسرة ، بينما يقوم الاستقرار الخُلقى على الإحساس القوى بالواجب الذى يغذّيه الإيمان الدينى . ويُرجع المحافظون اسباب المشاكل الاجتماعية والسياسية إلى طبيعة الإنسان، ويرجعها الليبراليون والاشتراكيون إلى البيئة، ومن ثم يتوجهون بإصلاحاتهم للبيئة، بينما تتوجه عناية المحافظين إلى الطبيعة البشرية، يتعهدونها بالإصلاح الخلقى بالتربية الدينية .بيد ان هناك نوعاً آخر من النزعات المحافظة يرتبط بالدين، ويقوم على التشكيك فى البرامج السياسية التى تستهدف فرض مخططات حالمة بدلاً من التطور بقواعد الحكم تدريجياً ، ومعالجة المجتمعات من داخلها وليس بتصورات فردية لحاكم مستبد يلغى دوره كحَكَم فى اللعبة السياسية ، فيندمج فيها ويفرض نفسه على المحكومين . وقد يكون المحافظ الشكّاك مجدّداً فى الفن ، او متحرراً فى مسائل الجنس ، ولكنه محافظ فى أمور السياسة ، بعكس المحافظ التقليدى الذى يتسق سلوكه المحافظ فى كل نشاطات الحياة . وتضفى النزعة المحافظة ، مهما كان شكلها ، قيمة كبرى على التقاليد . وبينما يعتبرها الليبراليون معوّقة للتقدّم ، يراها المحافظون ميراثاً اجتماعياً ناقلاً لمهارة السلف وإنجازاتهم التى تقوم عليها كل إنجازات حالية ، والتى باتباعها نوفر على انفسنا جهد إجراء التجارب من جديد . وبينما يرى الليبرالى ان السلطة تبرر نفسها بالحصول على موافقة الرعية ، يرى المحافظ ان رضا الرعية عن السلطة ليس إلا شرطاً ضمن شروط أخرى عديدة للحكم على الحكومة الصالحة ، ويعتقد ان هذه الحكومة هى حارس التقاليد والإنجازات الموروثة ضد غباء وتواكل وجنون البشر ، ومن ثم تؤكد النزعة المحافظة على

الواجب أكثر من تأكيدها على الحقوق ، وعلى النظام أكثر من مطالبتها بالحرية .

●●●

مراجع

- Keith Feiling : What is Conservatism?
- Russell Kirk : The Conservative Mind .

●●●

النزعة التاريخية Historismus; Historisme; Historicism

يرجع استخدام هذا المصطلح إلى الاقتصاديين الألمان حيث قيل إن كارل مينجر قد هجا جوستاف شمولر ونظريته التى تُفسر التناول العلمى للمفاهيم على عرض تطورها التاريخى ، وأطلق على هذا الاتجاه اسم التاريخية أو النزعة التاريخية . واستُخدم الاصطلاح بعد الحرب العالمية الأولى ليعنى التوسع فى الاعتماد على المعلومات التاريخية لفهم الواقع ومراجعة القيم السائدة ، ثم توفرت على النزعة التاريخية فلسفات تعتبرها منهجاً، ونظرة شاملة فى الحياة Weltanschauung، وفسَّرها تريلتش ، ومانهايم، ودلتاى ، وفندلبانت ، وريكرت ، وكروتشه بأنها وجهة النظر التى ترى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعى ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أى معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان ، فالإنسان هو الكائن التاريخى الوحيد، والعلوم التى تبحث فيه هى علوم روحية لأنها لا تبحث فيه من خارج كما تبحث العلوم الطبيعية فى الطبيعة ، وإنما هى تبحث فيه من داخل ، ولذلك تسمى بالعلوم الخُلُقية أو التاريخية ، حيث يكون الإنسان فى علاقة زمانية حيّة بالطبيعة ، ومن ثم فإن أصحاب هذه النزعة يقابلون بينها وبين النزعة الطبيعية Naturalismus، ويقولون إن كل معرفة نسبية طالما أنها زمانية ، ويرفضون كل المبادئ والقيم المطلقة ، ويرون أن كل محاولة لتفسير التاريخ بمبدأ فوق إنسانى هى محاولة باطلة ، لأن عالم الإنسان هو من عمل الإنسان . وفسّر پاسبرز ذلك بأن الإنسان هو الكائن الوحيد المزوّد بالعقل لا بوصفه موجوداً طبيعياً ، ولكن بوصفه حراً فى اتخاذ قراراته ، ومن ثم لا يكون هناك مجال لتفسير الظواهر إلا فى ضوء علاقتها بالإنسان ، أى من المنظور التاريخى .



النسبية الأخلاقية

Ästhetischer Relativismus; Relativisme Éthique; Ethical Relativism

وجهة النظر التى تقول بأن صواب أى فعل أو حُكم إنما يكون بالنسبة للظروف أو المواقف التى جرى فيها الفعل أو صدر فى إطارها الحكم . وتتميز فى النسبية الأخلاقية ثلاثة اتجاهات ، فالذين يقولون باختلاف القيم والمبادئ الأخلاقية بين الأفراد ويصفونها بأنها اختلافات جذرية تتولد عنها مصادمات ، يتبعون وجهة

النظر القائلة بالنسبية الوصفية descriptive relativism، ومعنى أنها اختلافات جذرية أو أساسية أنه ما من سبيل إلى رفع هذه الاختلافات حتى لو اتفق هؤلاء الأفراد فيما بينهم على طبيعة ما هم بصدد تقويمه . وليست النسبية الثقافية cultural relativism إلا شكلاً خاصاً من هذه النسبية الوصفية ، وهي تُرجع الاختلافات الأساسية إلى اختلافات في الأطر والتقاليد الحضارية التي يستمد منها هؤلاء الأفراد قيمهم وتقاليدهم الأخلاقية . والذين يرون أن للاختلافات في الأحكام الأخلاقية دلالة تتجاوز الصواب والخطأ إلى دراسة النظريات التي يمكن ردّ هذه الأحكام إليها ، ودراسة البناء المنطقي لهذه الأحكام ، إنما يتبعون الاتجاه القائل بالنسبية فوق الأخلاقية metaethical relativism. ولا تقدّم النسبية الوصفية ، ولا النسبية فوق الأخلاقية أي معيار للصواب أو الخطأ ، بل إن النسبية فوق الأخلاقية تنكر إمكان قيام منهج استدلالي أخلاقي ، له قوة المنهج الاستقرائي ويمكن الركون إليه في حالة تصادم القيم واختلاف وجهات النظر الأخلاقية لاستخلاص الحل الذي يمكن أن يقال عنه إنه الحل الصحيح نسبياً . ولكن النسبية المعيارية normative relativism، وهي الاتجاه الثالث، تؤكد أن الشئ يكون خاطئاً أو صائباً إذا كان هذا الشئ خاطئاً أو صائباً بالنسبة لآخرين ، فلو كان المجتمع الذي يتبعه شخص ما يعتبر هذا الفعل في ظروف معينة فعلاً خاطئاً فإنه يتعين أن لا يقوم هذا الشخص بهذا الفعل في الظروف المماثلة ، بمعنى أنه يتوجب على الأفراد أن يتكيفوا مع قيم مجتمعاتهم .



نسطور Nestorius

سوري ، ولد في مرعش في نهاية القرن الرابع الميلادي ، وتوفي بصعيد مصر نحو سنة ٤٥١م ، ودرس في أنطاكية ، وتتلمذ على **ثيودورس المصيصي** ، وصار رئيساً لكنيسة القسطنطينية سنة ٤٢٨م ، وعرضت عليه أقوال صديقه **أنسطانس** فأيّد مذهبه في أن لا تُدعَى مريم العذراء أم الله وإنما أم المسيح عيسى ، باعتبارها من البشر ، وابنها كذلك من البشر من ثم وإن لم يكن له أب ، فهو **كلمة الله** قال له كن - وهذه هي **الكلمة** - فلم يأتِ من ذَكَر ، وإنما هو من طبيعة خاصة ، ولا ينبغي أن نقول إن المسيح من طبيعة الله ، أو أنه **ابن الله** . وتألّبت عليه الكنيسة واتهمته بالهرطقة في روما سنة ٤٢٠م ، ثم في مجتمع إفسس سنة ٤٣١ ، وأمروا بطرده وحرمانه ، ونفوه إلى الواحات في مصر ثم إلى بانوبليس حيث قضى قبل اجتماع مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١م .

وانتشرت **النسطورية** بين نصارى فارس وأنحاء من آسيا ، إلا أنها انحسرت ابتداءً من

القرن السادس عشر، وانضمت إلى ما يسمى الكنيسة الشرقية الموحدة الكلدانية، إلا أن البعض ما يزال على العقيدة النسطورية مع ذلك، والبعض ينسب ما يقوله القرآن عن المسيح وأمه إلى الآريوسية والنسطورية. ويبدو أنه لا أثر لكتابات نسطور فقد اندثرت جميعها، إلا أنه سنة ١٩١٠ عُثر على كتاب بعنوان **هراقليطس**، باليونانية، يُنسب إليه، وفقرات بالسريانية من رسالة له، وكان العثور على هذا الأثر مدعاة لبعث مناقشة النسطورية من جديد ولكن بلا نتيجة، فقد كانت الكنيسة الرومانية (الكاثوليكية) أقوى من أى اتجاه.

●●●

النسطورية

Nestorianismus; Nestorianisme; Nestorianism

فلسفة **أصحاب نسطور** أسقف القسطنطينية المتوفى سنة ٤٥١م، قالوا: إن مَثَل المسيح كمثل آدم، وأن الله واحد ولكنه ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهى ليست زائدة على الذات، وهى هو، وأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، لا عن طريق الامتزاج، ولا عن طريق الظهور به، ولكن كإشراق الشمس من كوة على بللورة، وكظهور النقش فى الشمع إذا طُبع بالخاتم. وفسّر نسطور واحدية الله بالجوهر، أى أنه تعالى ليس مركباً بل بسيطٌ وواحدٌ. وفسّر الحياة والعلم بأنهما أقنومان، أى جوهران، أى أنهما أصلان ومبدءان للعالم. وفسّر العلم بالنطق والكلمة، ومعنى ذلك أن الله موجودٌ وحيٌ وناطق كما يقول الفلاسفة فى حدّ الإنسان، إلا أن هذه المعانى تتغاير فى الإنسان لكونه جوهراً مركباً، فى حين أن الله تعالى جوهر بسيط غير مركب. وزعم بعض النسطوريين أن كل واحد من الأقانيم الثلاثة هو إله حيّ ناطق، وأن الابن لم يزل متولّداً من الأب، وإنما تجسّد واتحد بجسد المسيح حين ولد، والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت، فهو إله وإنسان اتحدا، وهما جوهران أقنومان طبيعتان: جوهر قديم وجوهر محدث، إله تام وإنسان تام، ولم يُبطل الاتحاد قدم القديم، ولا حدوث المحدَث، لكنهما صارا مسيحاً واحداً، وطبيعة واحدة، وأن القتل والصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، لأن الإله لا تحل به الآلام! وكل ذلك سفسطة لا معنى لها، تتهاوى مع النقاش، وكلما كانت الفكرة معقدة فاعلم أنها مُركّبة، يعنى مؤلّفة، فيها اعتمال وفبركة ولا تعكس الواقع. وتعالى الله عما يصفون!



النسفى «أبو الفضل برهان الدين»

(٦٠٠ – ٦٨٧ هـ.) **محمد بن محمد بن محمد**، وشهرته **أبو الفضل برهان الدين النسفى**، سكن بغداد وتوفى بها وله «**المقدمة النسفية**»، وتسمى كذلك «**المقدمة البرهانية**»

فى المنطق ، ويسميه الجدل او الخلاف ، وله كذلك «الفصول فى علم الجدل» ، و «منشأ النظر فى علم الخلاف» ، و «القوادح الجدلية» . وفلسفته تعليمية ولا جديد فيها .

●●●

نصر حامد أبو زيد «الدكتور»

أستاذ اللغة العربية الذى كفّره تقريرٌ عن مؤلفاته رُفع للجامعة ، وبسببه حُكم عليه بالردّة، وقُضِى بالتفريق بينه وبين زوجته فى أشهر قضية من نوعها Cause Célèbre، ذاع أمرها سنة ١٩٩٥، وتناقلتها وكالات الانباء والصحف والمنتديات الدولية . وأبو زيد مصرى من مواليد قرية قحافة من أعمال طنطا سنة ١٩٤٣ ، حفظ القرآن قبل أن يتم الثامنة ، فلُقّب بالشيخ وهو طفل بعد ، والتحق بآداب القاهرة القسم العربى سنة ١٩٦٨ ، وحصل من هذا القسم على الدكتوراه ، وعيّن به معيداً فمدرساً إلى ان صار استاذاً . وفلسفته نقدية ، وتتوجه للخطاب الدينى أساساً ، وتذكّرنا بالفلسفة المشابهة التى راجت فى النصف الثانى من القرآن التاسع عشر عقب انتشار النزعة الإلحادية فى كل من المانيا وفرنسا وانجلترا . ويصوّر الدكتور نصر حركته النقدية بانها ردّ فعل لظاهرة المدّ الإسلامى التى يُطلق عليها اصحابها اسم الصحوة . والواقع ان النقد الدينى هو ردّ فعل للصحوة ، وليست مؤلفات الدكتور إلا من هذا النقد الدينى ولكنها لم تنشئ هذا النقد الدينى ولم تؤصّل له . وهو يحصر الخلاف بين الداعين للصحوة وبين التنويريين او العلمانيين حول قراءة النصوص الدينية ، وحق التنويريين فى تاويل النصوص تاويلاً يتفق مع مقتضيات العصر ، وطبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الخرافة والأسطورة . ومن ابرز مؤلفاته فى ذلك «الإمام الشافعى وتأسيس الإيدلوچية الوسطية» ، و «نقد الخطاب الدينى» ، و «فلسفة التأويل» ، ولا يرى فى الخلاف إلا انه معركة قديمة ما تزال تدور حامية حتى اليوم ، ويصفها بانها معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وتخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرفية للنصوص الدينية . وتحاول قوة التقدّم العقلانية ان تنازل الاسطورة والخرافة احياناً بآلات السجال الإيديولوچية دون التوعية العلمية بمعنى النص الدينى وطريقة قراءته وتاويله ، ولذلك تكون الغلبة للخطاب الدينى على الخطاب العقلى ، وقد آن الاوان للخروج من هذا المازق والتخلص من عقدة التأويل المضاد للنصوص ، بتجديد طبيعة النص الدينى وآلياته فى إنتاج الدلالة ، وهو ما يطرحه الدكتور نصر فى مؤلفاته . وعنده ان الفارق فى مجمل الخطاب الدينى المعتدل والخطاب الدينى المتطرف هو فى الدرجة لا فى النوع ، وان السلفية الإسلامية حركة اتباعية تطرح مشروعاً خارج اللحظة الحضارية ، وتوجهاته صوب الماضى، وكذلك عند اليسار الإسلامى ، فالتراث هو قضيته الكبرى ، وله

أولوية وجودية ومعرفية تعلو على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة . ويشترك اليمين واليسار الإسلاميان في جعل الماضي أصلاً والحاضر فرعاً . ويقول الدكتور نصر إن المتمسكين بحرفية النصوص يخفون الجانب المضمر منها ، فإن الإسلام – في قضية المرأة مثلاً وتوريثها وشهادتها ، قد حرك تلك القضية جزئياً واعترف لها ببعض الحقوق حتى لا يتصادم كلياً مع الواقع، ولكن المغزى كان يتجه إلى تحريرها كاملاً ومساواتها بالرجل ، وإلا فإن هذا الفهم المتخلف للنص يُهدر المغزى ، ويحكم على التاريخ بالثبات ، وعلى الدلالة بالجمود . ويقول الدكتور إن التأويل تحوّل في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة ، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى . غير أن الفقهاء قللوا من شأن التأويل بدعوى الذاتية وأعلوا من شأن التفسير على زعم الموضوعية ، وادّعوا أن النصوص الدينية صالحة لكل زمان ومكان ، ومعنى ذلك أن المعرفة الدينية لا تتطور، وأن الصحابة هم فقط الذين أوتوا المعرفة الكاملة دون غيرهم ، وبذلك تنعزل المعرفة الدينية عن حركة التاريخ وعن غيرها من أنواع المعرفة ، ويُنكّر عليها التطور . ويرى الدكتور نصر أن تفسير النص لا يمكن أن يتجاوز ذاتية المفسر ، وأن المفسر لا يمكن كذلك أن يتجاهل البُعد التاريخي للنص . والحقيقة أن العلاقة بين النص والمفسر علاقة جدلية ، وينعكس ذلك بشكل جلي على فهمنا للفلسفة الإسلامية ، فالمستشرقون بحثوا في هذه الفلسفة عن تأثيرات أفكارهم عليها ، وصارت دراساتهم لها عملية استكناه لهذه الأصول ، والمقارنة بينهما ، وخطأ أو صواب فلاسفة المسلمين في تأويلاتهم لأرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان . وذلك نفسه ما فعله المراجعون للفلسفة الإسلامية من الإسلاميين أنفسهم ، فلم تكن نظرتهم إليها بأرقى حالاً من نظرة المستشرقين ، وبعضهم أنكر وجود ما يسمى بالفلسفة الإسلامية أصلاً ، على أساس أن الروح الإسلامية بطبيعتها ليست روحاً فلسفية ، لأنها تنكر الذاتية التي هي أصل قيام المذاهب الفلسفية ، وبناءً على هذا التصور يكون المسلمون لم يفهموا الفلسفة اليونانية ، ولم يكونوا قادرين على إيجاد فلسفة حقيقية لهم ، والبحث عن الروح الإسلامية لا يكون إلا في القرآن الذي صدرت عنه الفرق الإسلامية . ومثل هذه النظرة شبيهة بنظرة رينان الفرنسي ودعواه في الفَرْق بين الروح السامية والروح الآرية. وهناك نظرة أخرى أقل حدّة تجعل العقل هو مقياس تحديد ما هو فلسفي وتستبعد لذلك علم الكلام والتصوف من مجال الفلسفة ، لأن علم الكلام هدفه التوفيق بين العقل والنقل ، بينما يعتمد التصوف على التجربة والذوق والحدس ولا يعتمد على العقل الذي هو أصل التفكير الفلسفي . وثمة نظرة ثالثة أخرى ترى أن علم الكلام وعلم أصول الفقة هما من علوم الفلسفة الإسلامية خالصة النشأة دون تأثر بأفكار أجنبية.

ويقترح الدكتور نصر أن الأحرى بنا النظر إلى الفلسفة الإسلامية في جوانبها المتعددة من خلال العلاقة الجدلية بين العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة ومنهجها : العنصر **الأول** هو الواقع التاريخي الاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت ، والعنصر **الثاني** هو الدور الديني للنص بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والسُنّة ، أي الدور الذي لعبه التراث التفسيري في حركته المتطورة ، والعنصر **الثالث** هو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين دون الوقوف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة . والأساس في هذه العناصر الثلاثة هو العنصر الأول ، وهو العنصر الذي يهتم بالتفاعل بين التفسير والواقع ، خاصة أن القرآن نفسه نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين سنة . وبعد انقطاع الوحي ، ومع تغير حركة الواقع وتطوره ، تظل العلاقة قائمة بين الوحي والواقع يتغير فيها تفسير النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع . ودراستنا للتراث على ذلك لا تكون مطلوبة لذاتها وإنما لفهم الواقع المتغير وعلاقة ذلك بالحاضر .

ذلك موجز لأهم أفكار الدكتور نصر ، والبعض يقول : لا ندري على أي أساس جرى تكفيره والحكم عليه بالردّة؟ وما يمكن أن يترتب على ذلك ، كأن يُسفَك دمه ، وتطلّق منه زوجته ، ويُطرَد وزوجته من الجامعة التي يعملان بها أستاذين ؟ ويبدو أن خطأ الدكتور نصر هو تجرّؤه على **مؤسسة الأزهر** ، فذلك في رأيهم هو السبب في هذا التحريض السافر عليه والعداء الذي صار خصومة علنيه بين أهل الفكر في مصر وموظفي الأزهر من فقهاء جرى العُرف على إطلاق اسم «**فقهاء السلطة**» عليهم – هذا ما يقوله مناصروه ، وأما حُكم **محكمة النقض** فكان مفصِّلاً للتهمة ، ناقداً لفلسفة الدكتور نصر – نقداً تقليدياً تعدّاه الزمن ، وتجاوزه الفكر. ثم كان أن اتُّهم مفكر إسلامي آخر بنفس التُّهَم هو الدكتور النابه **حسن حنفي** ، ويبدو أن القائمة لن تنتهي طالما الأزهر على سلفيته في مناهجه ، وطرق التفكير التي يعلّمها لطلبته ، والزيّ التقليدي البالي الذي يلزمهم به دلالة على الجمود !

●●●

النُصَيْرِيَّة

غُلاة الشيعة الذين تابعوا **محمد بن نصير** غلام **عليّ بن أبي طالب** ، ويرد اسمه في بعض المصادر **ابن نصر** ، وكان يدّعي أنه رسولٌ بعثه **أبو الحسن العسكري**، وشريعته التي بشّر بها تقول بالتناسخ وبإباحة المحارم، وتحلل نكاح الرجال بعضهم بعضاً، ويزعم ابن نصير أن ذلك من التواضع والتذلل ، وأنه أحد الطيبات التي لم يحرمها الله . وكان يغلو في أبي الحسن ويقول فيه بالربوبية ، واستدل على ذلك بأن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل، كظهور جبريل ببعض الأشخاص، والتصوّر بصورة

أعرابي، والتمثّل بصورة البشر . وأيضاً كظهور الشيطان بصورة الإنسان حتى يعمل الشر بصورته، وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه، فلا يستبعد لذلك أن يظهر الله بصورة أشخاص، ولما لم يكن بعدَ رسول الله شخصٌ أفضل من عليّ ، وبَعدَهُ أولاده، فمن الممكن أن يظهر الحقّ بصورتهم، وينطق بألسنتهم، ويأخذ بأيديهم، وذلك ما جعله يصفهم بالإلهية، ثم إن علياً كان يعلم التأويل، ويقاتل المنافقين، وهو الذي كلّم الحيّه، وقلع باب خيبر لا بقوة جسدية، وكل ذلك أدلة على أن فيه جزءاً إلهياً وقوة ربّانية، أو يكون هو الذى ظهر الإله بصورته، وخلق بيده، وأمر بلسانه .

ومن فلاسفة النصيرية **المُفضّل الجعفي** (المتوفى سنة ١٨٠ هـ) ويلقبونه «**العالم**». ومنهم الإمام جعفر الصادق، وله «**كتاب الصراط**»، و«**كتاب الأساس**»، و «**كتاب الأشباه والأظلة**» ، و «**كتاب الهفت**»، و«**كتاب جامع الأصول**» ، و «**كتاب الفرائض والحدود**» . ومنهم **يونس بن ظبيان** وله كتاب «**حقائق أسرار الدين**»، و**محمد بن سنان الظاهرى** (المتوفى حوالى ٢٢٥هـ) وله « **كتاب الأنوار والحُجُب**» ، و**أبو شعيب محمد بن نصير النميرى البصرى** (المتوفى نحو ٢٧٠هـ) وله « **كتاب المثال والصورة**» ، و«**كتاب الأكوار والأدوار**»، و«**التأويل في مشكل التنزيل**».

ومن رأى ماسينيون أن **النصيرية** يمثلون بالنسبة للشيعة الجناح المحافظ أو الحشوى، بينما **الإسماعيلية** جناحهم العقلى، ومنهم جماعة تعتقد أن علياً قد حلّ فى القمر ، وجماعة أخرى تعتقده حلّ فى الشمس ، وترى أن **سلمان الفارسي** رسول عليّ ، وكلمة السّر عندهم ع م س (عليّ – محمد – سلمان) ، ويعظّمون الخمر ويرون أنها من النور ، ويعظّمون لذلك شجرة العنب ، وقَسَمُهم : إننى وحقّ العليّ الأعلىّ ، وما أعتقده في المظهر الأسنى ، وحقّ النور وما نشأ منه، والسحاب وساكنه ، وإلاّ برئتُ من مولاى عليّ العليّ العظيم ، وولائى له ، ومظاهر الحق ، وكشْف حجاب سلمان بغير إذن ، وبرئتُ من دعوة الحُجة نصير ، وخضتُ مع الخائضين في لعنة ابن ملجم ، وكفرتُ بالخطاب ، وأذعتُ السرّ المصون ، وأنكرتُ دعوى التحقيق ، وإلاّ قلعت أصل شجرة العنب من الأرض بيدى ، حتى اجتث أصولها وأمنع سبيلها ، وكنتُ مع قابيل على هابيل ، ومع النمرود على إبراهيم ، وهكذا مع كل فرعون قام على صاحبه ، إلى أن القى العليّ العظيم وهو عَليّ ساخط ، وأبرأ من قول قُنبر وأقول إنه بالنار ما تطهّر !» – ... تفلسف مقيت وخرافة وجهل !

والنصيرية هم **علوية** سوريا الحاليون ، وهم فى جبل العلويين واللاذقية وطرطوس والإسكندرونة فى تركيا ، وفى حماه وحمص وفلسطين وقليقية، وفى كسروان بلبنان ، وكردستان

وإيران . ألا يستحيون في عصر العلم ؟!

●●●

مراجع

- الشهرستاني : الملل والنحل .
- القلقشندي : صبح الأعشى .

●●●

النظّام «أبو إسحق»

(١٦٠ - ٢٣١هـ) **إبراهيم بن سيار النظّام**، وكان تلقيبه بالنظّام ، بتشديد الظاء ، لأنه كان ينظم الكلام نثراً وشعراً في رأي ، أو لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة وهو الأرجح . واعتبره ابن حزم وابن نباتة **أعظم شيوخ المعتزلة**، وقال عنه الجاحظ تلميذه أنه لو صدق أن على رأس كل ألف سنة رجلاً لا نظير له فهو أبو إسحق النظّام . ومع أنه لم يصلنا من كتبه إلا بعض الأسماء مثل «**الجزء**» ينقض فيه النظرية الذريّة ، و«**الحركة**» الذي يؤكد فيه أنها أصل الكون ، و«**الشنوية**» يردّ فيه على الملاحدة ، إلا أننا نستطيع أن نلم بفلسفته من خلال ما تناثر عنه في كتب الآخرين . وكان النظّام على اتفاق مع المعتزلة في تصوره لذات الله وتنزيهها عن الصفات القديمة ، غير أنه زاد في مسألة عدل الله فقال إن الله لا يقدر على الظلم لأن أفعاله كلها من جنس واحد ، وهي عدل ، وما كان من الممكن أن يأتي فعلاً ويكون هناك فعل آخر أصلح منه . وجرّ عليه قوله النقد الشديد . وهو يقول إن العالم خُلق دفعةً واحدة، غير أن بعض الموجودات ظاهرة الوجود، وبعضها موجود بالقوة لا بالفعل، فإذا جاء وقت ظهورها حدثت لها الحركة . والحركة عنده لا تعني الانتقال ولكنها مبدأ التغير . وأنكر النظّام **نظرية الجزء الذي لا يتجزأ** ، وقال إنه ما من جزء إلا ويمكن أن يتجزأ ولو بالوهم ، أي أن القسمة عنده تكون بالقوة لا بالفعل . ومن أغرب الأقوال المنسوبة إليه قوله **بالطفرة** ، وفكرته في الطفرة تتفق مع فكرته في الجزء ، وقد أنكرها عليه **أبو الهذيل العلاّف** ، إبن أخته ، بحجة أن مذهبه يؤدي ، كما أوضح زينون قديماً ، إلى استحالة الحركة ، لأن ما لا نهاية لأجزائه لا يمكن عبوره ، فابتكر النظّام مذهباً غريباً لم يسبق إليه ، وهو **مذهب الطفرة** الذي يمكن بمقتضاه أن تحدث الحركة طفرةً بالانتقال من طرف إلى طرف بدون المرور حتماً بكل جزء مكاني من الأجزاء التي لا نهاية لها ، وبذلك تكون الحركة بين الطرفين ممكنة بالرغم من قبول المسافة بينهما للقسمة إلى ما لانهاية . وقد قيل عن النظّام أنه كان كثير الاطلاع على كتب الفلاسفة ، وأنه خلط كلامهم بكلام أصحابه المعتزلة . وفرقته تسمى **النظّامية**، وقيل إن من أصحابه **الفضل الحدثي، وأحمد بن خابط** من أصحاب الفرق . ومن أقواله في الإرادة أن الله لا يوصف بها على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم ، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد ، فالمعنى ، أنه آمر بها وناه عنها . وقال إن الإنسان «روح» لها القوة

والاستطاعة والحياة والمشيئة ، و « بدن » هو آلتها وقالبها . وكانت فلسفته هذه – برغم ما يبدو لنا من سذاجتها – صرحاً فكرياً شامخاً فى زمنه، وهو ما يدل على تفاهة عصره .



نظرية الاتساق فى الصدق

Coherence Theory of Truth

إحدى نظريتين تقليديتين فى الصدق، والثانية هى نظرية التطابق **correspondence theory**، والأولى قال بها **لايبنتس، واسبينوزا، وهيجل، وبرادلى**، من أصحاب المذاهب العقلانية، وبعض الوضعيين المنطقيين مثل **نيورات، وهيمبل**، وتكون العبارة، وهى فى العادة حُكم ، صادقة ، إذا اتسقت مع غيرها من العبارات التى تدخل فى نطاق علم معين، كاتساق عناصر الرياضيات البحتة مثلاً وترابطها ببعضها البعض. غير أن هناك اتجاهاً فى الفلسفة الوضعية المنطقية لمدّ هذا الاتساق بحيث يشمل كل العبارات الصادقة عن الواقع أو العالم .



مراجع

- Khatchodourian , Haig : The Coherence Theory of Truth . A Critical Evaluation .



نظرية « العظيم » التاريخية

Great Man Theory of History

النظرية التى تزعم أن التاريخ من صُنع العظماء ، أو أنهم أهم العناصر المؤثرة فى حركة التاريخ، أو أنهم يجسّدون أو يمثّلون أو يلخّصون الأحداث التاريخية، وأننا بالإحاطة بتاريخ حياة هؤلاء الناس يمكن أن نفهم التاريخ، بالمعنى الذى يعبر عنه **هيجل** حينما يقول إن البطل « **يجسّد عصره** »، أو الذى يعبر عنه **كارلايل** بقوله المأثور « **إن التاريخ هو السيرة الذاتية للعظماء** » (محاضرات ١٨٤٠) . وقد يعنى العظيم أنه الإنسان المبرّز ، أو أنه السوبرمان كما عند نيتشه، أو البطل كما عند كارلايل وهيجل. ويبرز **كارلايل** عظمة البطل بأنه مبعوث الله لينقذ البشرية أو قومه، وليهديهم سواء السبيل. ويعرّف **هيجل** البطل بأنه العظيم الذى تكتمل فيه متطلبات المرحلة التاريخية، والذى يعمل من خلاله العقل الإلهى. ويُبرز **برجسون** ، **ونيتشه** ، **وإمرسون** الدور الخلاّق للعظماء حيث يحطمون التقاليد ، ويكتشفون طرقاً جديدة للحياة ، وأبعاداً جديدة للتجربة البشرية. وتؤكد نظرية العظيم فائدة قراءة تاريخ حياة العظماء بوصفهم نماذج يحتذيها الشباب ، يعنى أنها نظرية مفيدة تربوياً . وعلى أى الأحوال فالتاريخ ليس له تفسير واحد ، والأحرى التسليم بنظرية متعددة .

مراجع

- Carlyle : On Heroes , Hero - worship and the Heroic in History .
- Emerson , Ralf Waldo : Representative Men.
- James , Willam : Great Men and their Environment .



النظرية الانفعالية فى الأخلاق
Emotive Theory in Ethics

ليست نظرية فى الاخلاق بقدر ما هى نظرية فى نقد الاخلاق أو فى علم ما بعد الأخلاق **metaethics**، وتميز بين الحكم والاستدلال والمعتقدات واللغة فى الاخلاق وفى العلوم التجريبية، وترى ان لغة الاخلاق مثل الخطأ والصواب ليست محمولات علمية ولا يمكن التدليل عليها مثل قضايا الحساب ، ولا اختبارها بالملاحظة والتجريب كالمعطيات العلمية. والنظرية الانفعالية فى الاخلاق جهد الوضعيين المناطقة مثل كارناب، وآير، وستيفنسون ، وهير، وفى رأيهم أن العبارات الاخلاقية تعبيرات انفعالية عن أوامر تطلب أو تنصح بشئ ، أو تقارير تعبر عن ميول المتحدّث واتجاهاته وحالته الذهنية. وتؤكد هذه النظرية على الجانب المعرفى كذلك للعبارات الاخلاقية تاكيدها على الجانب الانفعالى . وعندها ان هذه العبارات تعبر كذلك عن معتقدات المتحدّث وما يعرفه عن العالم، وهو ما يريد إقناع السامعين به بحيث يمكن أن نقول إنها بمثابة دعوة للآخرين ان يحذوا حذوه، وأن يصدّقوها تصديقه لها ، بحيث تصبح هذه العبارات مبادئ أخلاقية عامة. ويرى بعض الفلاسفة الوضعيين أنها تعبر كذلك عن اتجاهات الجماعة أو انها تنصح باسم الجماعة، يعنى ان الأخلاق ، كما هى تعبير عن الجانب الانفعالى للافراد، فهى كذلك تعبير عن الجانب الانفعالى للجماعة.



مراجع

- C.L. Stevenson : Ethics and Language.
- A.J. Ayer : Language , Truth and Logic.



نظرية الجزء الذى لا يتجزأ
Theory of the Indivisable Particle

(انظر النظرية الذرية) .



نظرية الجسيمات الدقيقة الطبيعية
Minima Naturalia Theoy

(انظر النظرية الذرية) .



النظرية الذرية Atomismus; Atomisme ; Atomism

النظرية التى تقول بأن الواقع المادى يتألف من جزيئات بسيطة دقيقة تسمى الذرات **atoms**، وأن ما نلاحظه من تغيّرات فى الأشياء والعالم إنما يرجع إلى ما يطرأ على هذه الاشياء ، أو ما

يستحدث بها من تغيّر في الوضع النسبي للذرّات الداخلة في تركيبها . والنظرية الذرية من اقدم النظريات في تاريخ الفكر ، وكانت فلسفية الطابع حتى القرن الثامن عشر ، ثم تحولت إلى نظرية علمية . وكان الفيلسوف الإغريقي **لوقيبوس Leucippus** (القرن الخامس قبل الميلاد) أول من أشار إلى الأساس الذريّ للعالَم ، ثم صاغ **ديموقريطس** النظرية صياغة محكمة ، واضاف **أبيقور** إليها بعض الإضافات الطفيفة ، وطرحها **لوكريتيوس** طرحاً وافياً عن أبيقور في قصيدته «**عن طبائع الأشياء**» . ولم تكن نظرية لوقيبوس وديموقريطس إلا تعديلاً لنظرية **بارمنيدس وزينون** التي ذهبت إلى أن الأشياء لا يمكن ان توجد من اللاشئ ، أو ان تصير إلى اللاشئ ، وهو مبدأ كان يعني عندهما أن الخلْق غير ممكن، وأن المادة ثابتة لا تتغير . وكانت نظرية لوقيبوس وديموقريطس الذرّية محاولة للتوفيق بين التغيّر الذي يقرره الواقع والثبات الذي ذهب إليه بارمنيدس ، فالمادة ثابتة لكن التغيُّر يطرأ على النسبة العددية للذرات الداخلة في تركيب الأشياء ، ومن ثم فالتغيُّر الذي يجري على الأشياء تغيّر كمي وليس تغيراً كيفياً . وتفترض النظرية الذرية أن العالَم يتألف من ملاء وخلاء ، وأن الملاء قوامه ذرّات لامتناهية في أعدادها وأشكالها وأحجامها ، وإن كانت جميعها من الصغر بحيث لا تدركها الحواس ولكن العقل يدركها بالاستنتاج الرياضي . وهي وإن كانت متناهية في الصغر إلا أنها ليست نقاطاً هندسية . وهي ذرات بمعنى أنها لا تقبل الانقسام من الناحية الفيزيقية ، إلا أنها من الناحية الهندسية تتكون من أجزاء ، تتصف بالصلابة ، ولها شكل وحجم ووزن ، ولكنها بدون رائحة ولا طعم ولا حرارة ولا برودة ، أي أنها لا تتصف إلا بما يقبل القياس وما يتعلق بالناحية الميكانيكية ، وهي الصفات التي أطلق عليها **لوك** فيما بعد اسم الصفات الأولية .

ورغم أن **أرسطو** لم يكن من الذرّيين ، وعارض بارمنيدس وديموقريطس ، ورفض فكرة الطبيعة الثابتة للذرّات وعدم قابليتها هي نفسها للتغيّر ، واستنكر فكرة قابلية المادة للانقسام بشكل مطلق ، وقال بالتغيّر المحكوم والمحدود بطبيعة الأشياء ، إلا أن مفسريه - **ألكسندر الأفروديسي** (القرن الثاني الميلادي) ، **وثيمسطيوس** (القرن الرابع) ، **وفيلوبونوس** (القرن السادس) أبرزوا أقواله كما لو كانت له **وجهة نظر جسيمية corpuscular theory**. وأطلقوا على ما ذكره بشأن ذرّات ديموقريطس الإسم الإغريقي **elachista** بمعنى **الجسيمات الدقيقة** ، طالما انه وصف الذرّات بانها مركبة وليست بسيطة . وتحوّل هذا الاسم الإغريقي إلى الاسم اللاتيني **minima** بمعنى **الأجسام الدقيقة** أيضاً ، وطوّره مفسروه في العصور الوسطى من اللاتين والرشديين إلى **نظرية الجسيمات الدقيقة الطبيعية minima naturalia theory**. وذهبوا إلى أن الانقسام في الذرات ممكن ، وأنه انقسام محدود عندما يقع . وشبّه **أجوستينو**

نيفو **Nifo** (١٤٧٣ - ١٥٣٨) جسيمات أرسطو بالحجارة فى البناء ، وقال إن إنقاصها أو زيادتها بمثابة التفاعل الكيميائى ، ووصف **سكاليجر Scaliger** (١٤٨٤ - ١٥٥٨) هذا التفاعل بأنه حركة الجسيمات نحو بعضها ليتم اتحادها ، ونسب لهذه الجسيمات دوراً حقيقياً فى إحداث التفاعل بخلاف ما قال به ارسطو . ومهّد **دانيال سينرت Sennert** (١٥٧٢ - ١٦٥٧) للاتجاه العلمى للنظرية الذرية عندما ميّز بين الذرات الأولية وبين الجزيئات **prima mista**. وواصل **بطرس جاسندى Gassendi** (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فكرة الجزيئات وقصر عليها تكوين الأشياء، ولكنه ذكر ان الجزيئات تتالف أصلاً من ذرات. وقال ديكارت بالجزيئات دون الذرات ، ووصفها بانها تمتد فى المكان وتؤلف فيما بينها وحدات تتحرك معاً، وتختلف كل منها عن الأخرى باختلاف حركاتها. وذهب **بويل** (١٦٢٧ - ١٦٩١) إلى أن ذرات ديموقريطس تؤلف فيما بينها لَبِنات **concrections** أولية تتحد مع بعضها لتصنع مركّبات أعلىَ . وكان **چون دالتون** (١٧٦٦ - ١٨٤٤) نقطة التحول الحقيقية ، ومع أنه لم يكن فيلسوفاً إلا انه جمع فى نظريته بين فكرة ديموقريطس التى تقول بتجاور الذرات فيما تتركب منه دون أن يطرأ عليها تغيير كيميائى، وفكرة القائلين بالجسيمات الدقيقة التى تَنسب لكل عنصر ذراته الخاصة به. وتطورت بعده النظرية الذرية بسرعة عند **بيرزيليوس Berzilius** (١٧٧٩- ١٨٤٨) فقال بالأوزان النسبية للذرات، وعند **أميديو أفوجاردو Avogardo** (١٧٧٦- ١٨٦٥) فقال بان الجزيئات لا تتكون بالضرورة من ذرات، وعند **نيلزبور Bohr** (١٩١٣) فقال بالبناء الذرى من النواة الموجبة الشحنة وحولها فى مدارات إلكترونات ترسل موجات كهرومغنطيسية، ومن ثم فإن الذرة تفقد جزءاً من طاقتها باستمرار وتتناقص تبعاً لذلك حركة الإلكترونات تدريجياً حتى تتوقف، وان إرسال الطاقة لا يَحدُث إلاعندما يقفز احد الإلكترونات من مداره إلى مدار آخر، بمعنى ان انبعاث الطاقة غير مستمر. وهكذا اضيفت فكرة جسيمات الطاقة إلى فكرة جسيمات المادة **minima** . وادى تطور النظرية الذرية إلى قيام علم **الطبيعة النووية** لدراسة التغيرات التى تتعرض لها النواة الذرية، ودراسة الإشعاع الذرى الطبيعى ، والقول بان النواة من خلال الإشعاع الصادر عنها تتغير شحنتها وحجمها فتستحيل من نواة عنصر إلى نواة عنصر آخر . ونجح **إرنست رذرفورد** فى تحقيق هذا التحول عمليا (١٩١٩) ، وادى ذلك إلى اكتشاف أنه بعملية التحول تتحرر كمية هائلة من الطاقة ، ومن ثم استحالت الذرّة إلى شئ أعقد مما ظنها دالتون. وكان خطأ النظرية الميكانيكية الاساسى انها بنيت على فكرة ان الذرة لا يجرى بداخلها اى نوع من التغييرات.

وفى **الفلسفة الإسلامية** كانت أول نظرية فى الذرة او الجوهر الفرد هى نظرية **أبى الهذيل العلاّف** فى الجزء الذى لا يتجزأ ، ومن المؤكد ان

العلاّف أخذها من القرآن وإن كان اليونان قد نبّهوه إليها فلسفياً ، إلا أنه استطاع أن يضعها فى مذهبه الدينى بحيث تنسجم انسجاماً مطلقاً مع ميتافيزيقاه ، ووصف هذا الجزء الذى لا يتجزأ ، والذى نحل إليه كل الموجودات بأنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، وبأن الكون يحدث بفعل حركة هذه الجواهر وتجمّعها، فإذا انفصلت يقع الفساد ، والزمان هو حركتها ، والمكان هو تحقق الآنات المنفصلة فيه . ووجدت هذه النظرية رواجاً عند الإسلاميين ، وأخذ بها كثير من المعتزلة ، ثم وضعها الأشاعرة وخاصة **أبى الحسن الأشعرى** وتلميذه **الباقلانى** فى صورة كاملة جعلت منها المذهب الرسمى للأشاعرة ثم للعالم الإسلامى كله . وكان لجوء الأشاعرة للنظرية بسبب رغبتهم فى معارضة الإسلاميين الذين أخذوا بفكرة المحرك الاول غير المتحرك عند أرسطو ، والمادة القديمة المتحركة ، ليثبتوا أزلية الله وقدَمه ، بأن يتصوروا عالماً يتكون من جواهر وأعراض حادثة تلحق به ، وأن لكل حادث مُحدث هو الله ، فالله يخلق الأجزاء ثم تفنى فيعيد خلقها ، والأجزاء تأتلف وتفترق بإرادة الله وقدرته . وكم كانت لهؤلاء المسلميهن الأوائل من أعاجيب نظرية فى العلوم ! وكم كانوا سابقين !

●●●

مراجع

- Melsen, A.G.M.: From Atomos to Atom, the History of the Concept Atom.

●●●

نظرية شمول النفس

Panpsichismo ; Panpsychismus; Panpsychisme; Panpsychism

تقول بأن كل الكائنات فى العالم حية ولها نشاطها النفسى أو الواعى ، وأن لها أنفساً ، وأنها تنتظم جميعاً ، الجماد والنبات والحيوان ، فى سُلّم ، فى أسفله الكائنات اللاعضوية ، وفى أعلاه الكائنات العضوية ، والإنسان على قمته . وتختلف نظرية شمول النفس عن نظرية **حيوية المادة holyzoism** حيث تقتصر الأخيرة على القول بأن المادة حية . والنظرية بصيغتها السابقة قديمة ، وتوجد إرهاصاتها فى الاعتقادات البدائية والأفكار التى تروج بين الأطفال ، وتسمى **بنظرية شمول النفس البسيطة أو الساذجة naive p.**، بينما تسمى النظرية التى يعتنقها الفلاسفة **بالنظرية النقدية لشمول النفس critical p.**. ومن الفلاسفة الذين قالوا بها قديماً : طاليس، وأنكسمانس، وأمباذوقليس ، وأفلوطين ، وسمبليقوس ؛ ومن فلاسفة النهضة : براسلس، وكاردانو، وتليزيو، وبرونو، وكمبانيلا؛ ومن المحدثين : لايبنتس، وشيللنج، وشوبنهاور، وروزمينى، وكليفورد، وفوييه، وبيرس، وشيللر، ووايتهد ، وصاموبل ألكسندر.

●●●

مراجع

- A. Rau : Der Moderne Panpsychismus.
- V. T. A. Ferm : A History of Philosophical Systems.

●●●

النظرية العامة للعلاقات
The General Theory of Relations

(انظر المنطق) .

●●●

نظرية المعرفة
Theory of Knowledge

(انظر إبستمولوجيا) .

●●●

النظرية النسبية
Relativitätstheorie; Théorie de Relativité; Relativity Theory

نظرية فيزيائية ترتكز على نقد منطقي لطرق قياس الزمان والمكان، وتطورت نتيجةً للصعوبات التى كانت تكتنف دراسة الفيزياء فى القرن التاسع عشر، وكردّ فعل للتناقضات التجريبية التى كانت تحكم النظريات القديمة. ولم تحلّ النظرية النسبية المشاكل التى تولدت بسببها فحسب، لكنها ربطت بين عدد كبير من الظواهر التى لم تكن قد صيغت من أجلها أصلاً، وشرحتها، وتنبأت بظواهر أخرى غيّرت شكل الفيزياء فى القرن العشرين، وتجاوزت عالم المحسوسات الذى يدخل ضمن نطاق التجريب إلى ظواهر اللامتناهى فى الصغَر واللامتناهى فى الكبَر، ومكّنتنا من فهم الظواهر الفيزيائية الفلكية وخاصةً معدل الطاقة التى تشعّها النجوم، والجاذبية الكونية، وانفلات السُدُم الحلزونية، ووسّعت معلوماتنا عن الذرة، وساعدت قوانينها على وصف الأشعة الطيفية داخل الذرة، وكانت العامل الحاسم فى تشكيل نظرية الكموم، وكان يستحيل بدونها فهم وحدة المادة .

ولم يتم اكتشاف نظرية النسبية مرة واحدة ، لكنه تكامل على دفعتين ، وفى الأولى صاغ **ألبرت إينشتاين « نظرية النسبية الخاصةSTR »** (١٩٠٥) ، وفى الثانية توسّع فى مجالات تطبيقها واعلن **« نظرية النسبية العامةGTR »** (١٩١٦) . ولم يكن احد يشك قبل ظهور النسبية فى انفصال الزمان عن المكان، ولكن إينشتاين أكد ان الزمان ليس مطلقاً، وأن قياسه يتاثر بالحركة النسبية فى المكان، وأن قياس المسافات يتاثر بالزمان الخاص لكل مشاهد، وجمع بين المكان والزمان فى وحدة أطلق عليها اسم **المكان الزمانى** ، تتكون من مكان وزمان نسبيين ، وتلعب سرعة الضوء فى هذا « المكانَ .. الزمان » دوراً فريداً من نوعه ، وتؤلف مطلقاً جديداً يذكّر بالفلسفات والمعتقدات التى تقول بالنور وتنصّبه إلهاً على الكون، واعطته الفيزياء اسم **الضوء**. ولم تعد الكتلة فى النظرية الجديدة مطلقة، لكنها أصبحت تتغير مع السرعة، وصار للطاقة المكانة الاولى فى الكون، وأصبح من الممكن وزن الضوء.

وقامت النظرية العامة فى النسبية بنقد المكان

كنقد النظرية الخاصة للزمان، وكانت ردّ فعل الفيزياء على الهندسة، وقالت بأن المكان يتغير تبعاً لما يوجد فيه، وتوصل إينشتاين إلى ذلك من تطابق الكتلة الوازنة والكتلة القصورية، وما ترتب عليه من أن كل تغيير حركي (هندسي) يتميز بطابع تجاذبي. ولم يعد يقال إن القوة تُبعد الجسم عن الحركة المستقيمة، بل نقول إنه في جوار كل مادة تتغير ميزات المكان، وأن المكان الزمان مُنحني، وأن الكون مُنحني كانحناء الأشعة الضوئية قرب الشمس، وأن التجاذب يمنع الكون أن يكون إقليدياً. (أنظر إينشتاين).



مراجع

- Reichenbach, Hans : The Philosophy of Space and Time.
- Whitehead , Alfred : The Principle of Relativity .



النهضة Renaissance

الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا. والاسم فرنسي، وكان كُتّاب النهضة يسمون حركتهم باسم **الإحياء restituto**، وترجمها عنهم **جيبون** إلى **restoration**. ولم يعجب اسم النهضة البعض، وخاصة اللاهوتيين، لأنه يعني أن العصر الذى سبق عصر النهضة، والمسمى بالعصور الوسطى، كان عصر تخلّف، وكان عصر النهضة بالنسبة إليه عصر يقظة وبعث، ولذلك يؤثر هذا البعض اسم **الإحياء**، لأن الحركة كانت في الواقع إحياء للتراث اليوناني القديم، وكانت انفتاحاً على كل ما به حتى ولو كان ضد الإيمان والكنيسة. ولقد تمثّل ذلك في الناحية العلمية في إحياء الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي، فتُرجمت أعمال **لوكريتيوس**، وأعيدت قراءة **أرسطو** بمنهج جديد، وباشر **فرانسيس بيكون** تطبيق منطق أرسطو ومنهجه العلمي تطبيقاً يتناسب مع التطور التكنولوجي في مجال المقذوفات والميكانيكا. وقدم **كوبرنيق** ثورته الفلكية فيما يسمى **نظرية مركزية الشمس heliocentric theory**، وأقامها على بعض أفكار وجدها عند فيثاغورس. وكانت نظريته أهم إسهامات عصر النهضة، وتلتها التطورات المستحدثة في الرياضيات البحتة والتطبيقية. ومن البديهي أن الانفتاح جرّ معه انشغالاً غير مجد بمسائل أخرى كالتنجيم والسحر والكيمياء القديمة. وتُرجمت كتب تتعلق بالديانات المصرية والكلدانية والعبرية، أو بمعنى أصح بالجوانب الخفية منها. وتأثرت الأخلاق والقيم الاجتماعية واللاهوت. واعتبر مفكرو النهضة أن فلاسفة العصور الوسطى، أو ما يسمى **عصر الإيمان age of belief**، قد أساءوا فهْم أرسطو واستخدموه في مجالاتهم الدينية ليدعَموا به علم الكلام عندهم. وكذلك ترجموا أفلاطون لأنه كان يمثل عندهم الدعوة إلى دين طبيعي.

وأشرف على هذه الترجمات **فشينو**، وتحلّقت حوله في فلورنسا جماعة وجدت لدعوتها صدى عند بعض اللاهوتيين من أمثال **چون كوليت**. كما أنهم انفتحوا على الفلسفة **الأبيقورية** رغم أن العصور الوسطى كانت تعتبرها من الفلسفات المسرفة في الإلحاد، وكذلك عرفوا **الرواقية** من خلال كتابات **بومبانتسي**. ووجدت **الشكية** الأرض خصبة أمام ما كانت العصور الوسطى تبشّر به في تعصّب وجزمية، ودعا **إيرازموس** **ومونتاني** **إلى التسامح الذي عُرِف به عصر التنوير**. ورغم أن أخلاقيات العصر كانت في جملتها أرستوقراطية إلا أنها كانت ضربة للأخلاق المسيحية، وظهرت قيم البورچوازية النامية. وتمثل الانفتاح في الاقتصاد في نمو حركة التجارة والرحلات البحرية حتى تسمّى العصر بعصر المغامرة **age of adventure**. وتدعّم الإحساس بالفردية وبالقومية، وانعكس ذلك على سلطة الدولة، وعلى تفكير بعض الطوباويين الذين ألفوا كتباً في جمهوريات مثالية خيالية وضعوها بوازع ديني وبمفهوم تقدّمي علمي. ولقد أشرف على كل هذه التيارات مجموعة من المثقفين من أفراد الشعب الذين أطلقوا على أنفسهم اسم **الإنسيين humanists**، نسبةً إلى نوع العلوم التي كانوا يعلّمونها للشباب، وهي البلاغة والشعر والنحو والخطابة وفن الكتابة، واستوحوها جميعاً من الآداب القديمة، وهي نفسها العلوم التي أطلق عليها شيشرون اسم **الدراسات الإنسية studia humanitatis**، وكان **المعلم الإنسي umanista** يخرّج متعلمين يشغلون الوظائف الفكرية في البلاط وفي الكنيسة. وقام هؤلاء في دراساتهم الإنسية بتوجيه الضربة القاضية للفلسفة الاسكولائية التي سادت العصور الوسطى، وكانوا حرباً شعواء عليها. ولعل **چيرولامو كاردانو Cardano** (١٥٠١ - ١٥٧٦) خير من يمكن أن يمثل الإنسيين والنهضة بشكل عام، ولقد تعلّم بجامعة بافيا معقل الإنسية، وبادوا مركز العلم والطب، وكتب كاردانو في الطب والفلك والرياضيات، وفلسفته طبيعية، وهو القائل بأن أرسطو قد أورثنا أفكاراً تدحضها التجربة.



مراجع

- Jacob Burckhardt : Civilization of the Renaissance in Italy .
- J. H. Randall : The Study of the Philosophies of the Renaissance.
- Eugenio Garin : La Filosofia. 2 vols.



النوبختي «أبو محمد»

الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، وفاته سنة ٣١٠هـ، وتورد المراجع مثل فهرست النجاشي، وفهرست الطوسي: أن النوبختي متكلّم فيلسوف، وله كتب في الكلام والفلسفة يستدرك فيها على متكلمين من أمثال أبي الهذيل العلاّف، وأصحاب المنزلة بين

المنزلتين فى الوعيد ، والمجسّمة، والواقفة، وجعفر بن حرب، وابن الراوندى. وقيل فيه إنه المبرّز على نظرائه فى زمانه قبل الثلاثمئة وبعدها، وأنه من أفاضل رأس الثلاثمئة الهجرية. وله كتاب **«اختصار الكون والفساد لأرسطاليس»**، و **«التوحيد»**، و **«الجامع فى الإمامة»**، و **«الآراء والديانات»**، و **«الردّ على أصحاب التناسخ»** ، و **«الردّ على الغُلاة»**، و **«الردّ على فرق الشيعة»**، و **«فرق الشيعة»**، والكتاب الأخير نوّه به الإمام ابن تيمية فى كتابه «منهاج السنة». وكتابه **«الآراء والديانات»** ذكره المسعودى ، ونقل عنه ابن الجوزى فى كتابه «تلبيس إبليس» .

●●●

مراجع

- كتاب فرق الشيعة للنوبختى تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفنى .

●●●

نور الحق ماجى بون

(١٢٦٢ - ١٣٢١هـ) صينى ، يقال له **قادحاج** ، ومؤلفاته بالصينية والعربية والفارسية ، وكان يشتغل بالتعليم ، وتوفى بالهند فى رحلة العودة من الحج ، وله **«متسق المنطق»**، و **«الصين والإسلام»** ، وترجم من الصينية إلى العربية كتاباً فى علم الطبيعة للفيلسوف الصينى المسلم **صالح ليوجى** من خمسة فصول .

●●●

نوزيفانس Nausiphanes

يونانى من القرن الرابع قبل الميلادى ، قيل إنه من الذريّين ، وأنه تضلّع فى فلسفة ديموقريطس ، وكان أول معلّم لأبيقور . ولا نعلم عنه أكثر من ذلك .

●●●

نَوْعى الرومى

(٩٤٠ - ١٠٠٧ هـ) تركى، من مواليد قصبة، وتعلّم باستنبول ، واشتغل معلماً لأولاد السلاطين، وتعليمه فى الفلسفة مدرسى، وله فى ذلك **«محصل المسائل الكلامية»** ، و **«شرح تعليم المتعلّم»** فى فلسفة التربية للعالم والمتعلّم، وله حواشٍ كشأن المعلمين ، ومنها **«حاشية على هياكل النور»** للسهروردى، و **«رسالة فى الفرق بين مذهبى الأشعرية والماتريدية»**، وترجم إلى التركية **«فصوص الحكَم»** لابن عربى .

●●●

نوڤاتيانوس Novatianus

إيطالى، ولد رعا فى روما ، وعاش فى النصف الأول من القرن الثالث الميلادى، وقيل إنه توفى شهيداً فى آسيا الصغرى، فى زمن ڤاليريانس عام ٢٥٨م، وكان واسع الثقافة، ومتبحراً فى الفلسفة، وقد رأى أن الكنيسة قد تنكبت الطريق الصحيح ، وأن العقيدة أصابها الفساد بسبب القساوسة . ولمّا جرت الانتخابات على منصب البابا وشاهد ما كان يجرى من مخاز

تخللتها ، أعلن تمرده على الكنيسة وانشق بجماعته وأطلق عليهم اسم المتطهّرين، وقال فيهم خصومهم إنهم أتباع نوفاتيانوس، واتهموهم بالتشدّد في التزام الطهارة الكهنوتية، وأدانوا حركتهم، إلا أن المتطهرين ظلوا يقاومون نحو أربعة قرون، خاصةً في مصر، والتزمت الكنيسة المصرية عبر كل تاريخها التمسك بالدين الصحيح، وآوت كل الحركات المقاوِمَة للتحريف والفساد. ويبدو أن نوفاتيانوس كان غزير الإنتاج إلا أنه لم يصلنا من شئ سوى رسالته عن الثالوث، وأخرى في طعام اليهود.

●●●

نومينيوس Numenios ; Numenius

إغريقي من القرن الثاني الميلادي ، يُعرَف بوصفه لافلاطون بانه موسى الأتيكي Atticizing Moses، اى موسى الإغريق، تمثلاً بموسى اليهود الذى سبق أفلوطين والافلاطونية المُحدَثة. وحاول البعض ان ينسبوا إليه الأفلاطونية المحدثة، وقالوا إن أفلوطين سرق أفكاره، لكن أميليوس تلميذ أفلوطين كتب كتاباً يدحض فيه هذه الآراء ويشرح الفرق بين الاثنين. والغالب أن نومينيوس من أصل سامي، وأن اسمه الإغريقي هو الترجمة الإغريقية للاسم السامي كما درج على ذلك الأقدمون، ومؤلفاته شروح لافلاطون، وكان عارفاً باليهودية حتى ظنه البعض يهودياً، ولكنه كان يهدف إلى الاسترسال إلى أبعد من أفلاطون، إلى الديانات اليهودية والمصرية والمجوسية، ويؤمن بإلهين أو مبدأين متعارضين، الله والمادة، أو الموناد والدایاد، لكن بينما يجعل فيثاغوراس الداياد يخرج من الموناد، يجعل نومينيوس الله مفارقاً للمادة، لأن المادة شر، ومن ثم يخترع إلهاً Demurge له طبيعة مزدوجة تتصل بالله وبالمادة، ويجعل للمادة نفسين إحداهما خيِّرة والأخرى شريرة، وللإنسان نفسين عاقلة وشهوانية، والخلاص من الأزدواج بالنجاة من إسار الجسد.



مراجع

- Beutler, R. : Numenios : Real - Encyclopaedie . Supp. VII.
- Dodds, E. R.: "Numenius and Amonius : Les Sources de Plotin .



نويرات «أوتو» Otto Neurath

(١٨٨٢- ١٩٤٥) ألماني ماركسي يهودي، أحد أعضاء جماعة فيينا اليهود الذين كانت دعوتهم من أجل توحيد لغة العلم، وجعلها لغة مادية فيزيائية، وجعل الفلسفة علمية، وقَصْر اللغة على المرئي والمُشاهَد والمحسوس والمُبرهَن عليه تجريبياً، وأصدر نويرات لذلك «الموسوعة

الدولية للعلم الموحد International Encyclopedia of Unified Science عن معهد العلم الموحد الذى أنشاه لذلك فى لاهاى أولاً سنة ١٩٣٦ ، ثم فى بوسطن بالولايات المتحدة بعد ذلك عندما اضطر للهجرة هرباً من الحكم النازى. وفى كل ماكتب نويرات من مثل «علم الاجتماع التجريبى Empirische Soziologie» (١٩٣١)، و «أسس العلوم الاجتماعية Foundations of Social Sciences» ظل يطالب بلغة علمية وبمجتمع اشتراكى قائم على التخطيط العلمى، واشترك معه يوسف بوبر لينكيوس، وقاما بحملة توعية للعمال لمحو اميتهم الاشتراكية، وإعادة تثقيفهم بثقافة اشتراكية عالمية علمية . وفى كتابه Lebensgestaltung und Klassenkampf حاول أن يبين فوائد الاشتراكية والنظرة العلمية، وأن يحسم الصراع الطبقى لصالح الطبقة العاملة مستقبلاً، وأن يتنبأ بأحداث المستقبل، ويصوغ علم الاجتماع باعتباره العلم الذى يتناول التحوّلات الاشتراكية ويتكلم عن المستقبل بلغة العلوم الدقيقة.

وكان يتحاشى الكلمات التى ليس لها مرادف عملى، والتى مفادها نفسى وليس عقلياً، و التى يمكن أن يكون لها أكثرمن معنى. ولم يكن يستخدم هو نفسه مثلاً مصطلح «رأس المال» لهذا السبب نفسه، وكان يقول إن كل نظرية علمية، بل وكل تجربة لابد أن يكون فيها شيء من اللايقين ومن الاحتمالية، فذلك لايمكن تجنبه.

وكان الزميل الأثير لديه من جماعة ڤيينا والقريب من ذهن نويرات الفيلسوف رودولف كارناب، ولكن نويرات قال بشيء آخر هو الفيزيائية physicalism . كبديل لمصطلحات جماعة ڤيينا من أمثال اللغة الذرية، أواللغة التى تضاهى الواقع مضاهاه الذرّة للذرّة، واللغة الاتفاقية أو البروتوكولية، وطوّر منهج ڤيينا ليجعله منهجاً فيزيائياً، وأقام عليه ما يسمى بالتربية المنظورة أو التربية بالمشاهدة العلمية والبيان العملى، واستخدم أبسط أنواع اللغة، فكلما كانت الألفاظ بسيطة كلما كانت لا تمثّل إلا المعنى الذى تنقله، وكانت لغته لغة إشارية صميمة، أى على قدرٍ ما من المعانى.



نيبور «رينهولد» Reinhold Niebuhr

(١٨٩٢- ١٩٧١) أمريكى من مواليد ولاية ميسورى ، من أصول ألمانية ، درس فى ييل ، وعلّم فى نيويورك ، وكان تلميذاً لكارل بارت ، ومناضلاً ضمن الحزب الاشتراكى الأمريكى ، ومن مؤلفاته «هل المدنية فى حاجة إلى ديانة Does Civilization Need Religion» (١٩٢٨) و «الإنسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى Moral Man and Immoral Society» (١٩٣٢) ، و «هل الدولة والأمة من عمل الله أو من عمل الشيطان ؟ Do the state and Nation belong to God or to the Devil» (١٩٣٧) و «الإيمان والتاريخ Faith and History»

(١٩٤٩)، و« الذات ودراما التاريخ The Self and the Dramas of History ، (١٩٥٥) وفلسفته دينية براجماتية ، ويقول عنها إنها واقعية مسيحية ، وعنده أن كل خطيئة سببها القلق، والقلق هو مرض العصر، وإذا استطعنا أن نسيطر على قلقنا نجونا، وإن فقدنا السيطرة عليه أصابنا المرض، أو لجأنا إلى الكبرياء والعنف والقسوة والظلم لعلنا نصرف فى ذلك توتراتنا . ونجاة الإنسان بأن يرقىَ على نفسه ، ويترفّع على ظروفه، ولو فعل ذلك لتحرر، وعاش بالعقل لا بالهوى، واستطاع أن يمارس الحب الذى هو صميم جوهر الإنسان وحركة التاريخ عبر الأزمان. والعقل وسيلة لا غير ، ويمكن أن يكون فى خدمة الشر أو فى خدمة الخير، ومن الخير أن نستخدم العقل فى فهم المشاكل الاجتماعية والتعامل معها بواقعية وبتسامٍ وشجاعة.

●●●

نيتشه « فريدريك » Friedrich Nietzche

(١٨٤٤– ١٩٠٠) ناثر من كبار الأدباء الألمان ، وفيلسوف يجئ ترتيبه الثالث بعد كنط وهيجل فى سُلَّم الفلاسفة الألمان. تفكيره كالأدباء، وكتاباته كالأنبياء. ومن أسرة من القساوسة، لكنه كان شديد الإلحاد ، وجعل الإلحاد محور كتاباته . وعاش ناسكاً ، وأحب شوبنهاور لتشاؤمه ، لكنه انقلب عليه واعتنق مبدأ الحياة ، ومع ذلك ظل التشاؤم يلازمه حتى أورده الجنون فى الخامسة والأربعين. وكان مولده فى عيد ميلاد فريدريك وليام الرابع ملك بروسيا، وأطلق عليه أبوه اسم الملك تيمناً به ، وتعبيراً عن وطنيته ، لكنه تمرد على الوطنية ودعا إلى العالمية، وأصيب هو والملك وأبوه بالجنون . وكان شاعره الذى أحبه هولدرن، أكبر الشعراء الألمان بعد جوته ، وقضى هو أيضاً حياته مجنوناً. ونيتشه تأثر بثلاثة : شوبنهاور، وريتشارد ڤاجنر ، وكتاب لانج « تاريخ المادية Geschichte des Materliasmus». وقال : « بعد هؤلاء لست فى حاجة إلى شئ» . وكان مايزال طالباً فى الجامعة عندما طبع له الأستاذ ريتشل عدداً من المقالات ، وكان النشر فى مجلة ريتشل شرفاً لم ينله سوى نيتشه . وعندما خلا كرسى الفيلولوچيا (فقه اللغة) الكلاسية بجامعة بازل رشّحه ريتشل للمنصب ، ولم يكن نيتشه قد حصل على الدكتوراه ، لكن ريتشل كان يعدّه معجزة، وتحايلت الجامعة فأعطته الدكتوراه ليتم التعيين طبقاً للوائح . وحاول علماء النفس اليهود تجريحه لعدائه لليهود ، وردّوا جنونه إلى إصابة باكرة بالزهرى أيام التلمذة ، وزعموا أن وفاته كانت بالزهرى فى المرحلة الثالثة ، لكن الذى لا شك فيه أن نيتشه كان شديد النُسك، ولم يعرف من النساء فى حياته إلا أخته، وهى التى تعهدته أثناء جنونه، وباشرت نشر كتبه. ولم يستطع فرويد أن يخفى إعجابه به رغم ذلك، ووصفه بأنه عالم نفس استطاع أن يحيط بالكثير من حقائق التحليل النفسى بثاقب فكره وفى

لحات، وكان على التحليل النفسي أن يكتشفها بعد طول عناء وبحث. وفرويد يشير إلى أسلوبه الذي اتبعه في كتاباته «**إنساني، إنساني جداً**» (١٨٧٨)، و«**الفجر**» (١٨٨١)، و«**العلم المرح**» (١٨٨٢)، وكان أول ما لفتَ إليه الانتباه كتابه «**نشأة التراجيديا** **Die Geburt der Tragödie**»، وموضوعه التشاؤم والروح الإغريقية، زعم فيه أن اليونانيين القدامى عرفوا اتجاهين متعارضين، أحدهما **أبوللوى** (نسبة إلى أبوللو)، يتسم بضبط النفس والاتساق والتناغم، ويسير وفق حساب دقيق، ويتجلى في النحت والعمارة الإغريقية، والثاني **ديونيزى** (نسبة إلى ديونيسوس)، تحدوه رغبة عارمة لتجاوز كل المعايير، ويتجلى في النشوة المحمومة المعربدة التي تعبر عن نفسها في احتفالات الإله ديونيسوس والموسيقى المصاحبة. ويرجع نيتشه نشأة التراجيديا إلى الموسيقى والرقصات التي كانت تصنع احتفالات ديونيسيوس، غير أنه يجعل التراجيديا نفسها جُماع الاتجاهين، فإن كانت قد نشأت ديونيزية فإن قالبها أبوللوى. وهو يمجّد الإغريق لأنهم واجهوا فظائع الطبيعة ومآسي التاريخ ولم يهربوا منها بأن ينكروا على أنفسهم إرادتهم كما فعل بوذا وقلّده شوبنهاور، ولكنهم كتبوا التراجيديا ليقولوا إن الحياة جميلة رغم كل ما يكتنفها.

ولا شك أن أهم كتبه «**هكذا تحدث زرادشت** **Also sprach Zarathustra**» (١٨٨٣ - ١٨٩١)، و«**ماوراء الخير الشر** **Jenseits von Gut und Böse**» (١٨٨٦)، و«**أصل الأخلاق** **Zur Genealogie der Moral**» (١٨٨٧). ويعتبر «**هكذا تحدّث زرادشت**» من عيون الأدب العالمي، بل وأبلغ ما كتب في مجال الفلسفة. وتقوم فلسفة نيتشه على محورين، الأول نقد الدين، والثاني نقد القيم الثقافية والحضارية السائدة، وفي رأيه أنها صورة للناس الذين يعتنقونها. ويميز بين نوعين من الثقافة، إحداهما **ثقافة الأقوياء أو السادة**، والأخرى **ثقافة المنحطّين أو العبيد**، والثقافة المعاصرة ثقافة منحطة ترجع بأصلها إلى الشعب **اليهودى** الذى هو شعب عبيد. وليست المسيحية إلا امتداداً معكوساً للفكر اليهودي، وأخلاقياتها أخلاقيات ضعف وانحطاط لا تناسب إلا المساكين. والمحور الثاني لفلسفته قوله **بإرادة القوة** (١٨٨٨) **Der Wille zur Macht**، فليس صحيحاً أن الكائنات تتوق إلى البقاء، وأن الحياة إرادة حياة كما يقول شوبنهاور، وإنما الحياة تتوق إلى الازدهار والانتشار والغزو، فهي إرادة قوة وليست إرادة حياة. ولا ينبغي أن نفهم أن دعوته فاشية، لأن نيتشه يستخدم مع إرادة القوة مفهوم **التسامي** **Sublimierung**، وهو أول من يستخدمه، ويعني به أن ينتصر الفرد على نفسه وأن يثري نفسه بالعلم والفلسفة، وأن يسيطر على الطبيعة، ويعبر عن انتصاراته بالفن. والإنسان القوى هو الذى يملك أفعاله ويوجهها، إنسان له رسالة **يقصد إليها** **aufgegeben**، وليس رسالة يملؤه

بها آخرون من ديانة يتبعها او فلسفة يعتنقها، وأما الإنسان الذى يكتم ما بنفسه، ويمتلا قلبه بالحقد Ressentiment، ويظهر ما يُبطن فهو العبد، وأخلاقه أخلاق العبيد، ولا يمكن ان نطلب إلى العبيد ان يحبّوا اعداءهم، وإنما السيد القوى هو الذى يأبى على نفسه الصغار، ويرفض ان يتدنّى إلى مستوى الانتقام، ويسمو بنفسه عن الدنايا. وهو القادر على أن يحترم عدوه، ويحب فيه أخلاقه الرفيعة. ولا يخدم السيد بأخلاقه أغراضه الشخصية، وإنما يعمل لغاية تعلو عليه هى إيجاد نوع من البشر يتجاوزون بأخلاقياتهم هذا الإنسان الصغير، يسميه نيتشه **الإنسان الأعلى** أو السوبرمان **Übermensch**، وهو الإنسان الذى اقترب منه جوته بشخصه وسلوكه، وهو إنسان قد استطاع ان ينظّم فوضى عواطفه، ويضفى على نفسه شخصية، وينقلب خالقاً يعى فظائع الحياة، ولكنه يمجّد الحياة، وطريقه الخَلق والإبداع، ولايشغل باله بالأحقاد والضغائن، وهو صنو الله، أو هو المقابل الأرضى لله. ولم يدّع نيتشه أنه هو نفسه هذا الإنسان الأعلى، ولم يقل إن الإنسان الأعلى موجود، لكنه قال إنه يرتجيه. ولم يقل إن الناس توجد فى الحياة إما بأخلاق السادة أو النبلاء، وإما بأخلاق العبيد أو المضطهدين، ولكنه قال إنهم يوجدون بالنوعين معاً، حتى فى الإنسان الواحد. لكن الإنسان الأعلى ممكن بمقتضى قانون التطور، وليس الإنسان الحالى إلاّ حبلاً مشدوداً بين الحيوان والإنسان الأعلى، ولا يمكن أن يبلغ الناس كلهم مرتبة الإنسان الأعلى، لكن القلة يمكن ان تبلغها عندما تنبذ الأديان العدمية التى تنفّر من الحياة الأرضية ، وتنقل البشر من واقع الحياة إلى صور وتهاويم العالم الآخر ، وتسلب منهم عناصر القوة وتستبقيهم فى حال الضعف والمهانة. والقلّة ستبلغها عندما تعود إلى القيم التى سادت يوماً الأمم الشريفة التى ابدعت قيمها ولم تتلقها من خارج ، فليس للحياة من معنى إلا ما يعطيه لها الإنسان ، ولكى لا نسقط، علينا ان نرفع هاماتنا ، ونقسو على انفسنا وننتصر عليها ، ولا تأخذنا بها أو بالغير شفقة، ولو تملكتك الشفقة المسيحية لاستعبدتك واستبقتك فى الهوان. والإنسان الأعلى هو الإنسان الخالق لا المخلوق، ولكى يخلق سيتعذب ، وسيهجره الناس، وستمر به لحظات من الشك فى أهدافه وفى نفسه، وقد يصرعه الضعفاء بفضل عددهم أو بالدهاء، لكنه سيعيش فى خطر، ولن يرحم نفسه أو التابعين له ، لأن غايته الفوز، وليس من سبيل إلا هذا السبيل ليبلغ ما ينشده . أو يثبت لنفسه جدارته ، وفى الفوز سروره الأعظم ، وفى كل ما يأتيه يصدر عن ضمير مطمئن ، لأنه يخلّص الإنسانية. وليس هذا **الإنسان المختار** هو الذى يظن أنه أفضل من الباقين ، لكنه الذى يطلب من نفسه أكثر من الباقين . وهو راضٍ فى كل الأحوال بمصيره، وليس أعظم من هذا المصير.

وإذا كان العالم إلى صيرورة فهو أيضاً عالم يتصف بالدوام ، لأن الآن ليس إلى زوال ، لكنه سيعود طبقاً لنظرية **العود الأبدى eternal recurrence; ewige Wiederkehr**، وبها يستطيع الإنسان عندما يجعل لحياته معنى ، ويصنع لنفسه شخصية، ويؤكد بفرح وجوده ، أن لا يكتفى مع **فاوست جوته** بأن يتمنى أن تدوم اللحظة التى هو فيها ، بل يطلب إليها أن تعود دوماً، فطالما أنها إلى انقضاء فليطلب إليها أن تعود كلما انقضت. والتاريخ دورات على أى حال، والوجود تغيُّر وصيرورة إلى ما لا نهاية، وكلما انتهت دورة بدأت دورة أخرى ، ولكل دورة سَنَتُها الكبرى يسميها نيتشه «**السنة الكبرى للصيرورة**»، وكل ما فى الوجود يعود ، وإلى الأبد تدور عجلة الوجود، والإنسان باستمرار فى الزمان ، سيذهب وسيعود، وهو فوق كل زمان ، ولن يستعبده الزمان ، ولسوف يتصادم ماضيه ومستقبله، لأن المستقبل يريد الأحسن ويرفض الماضى رغم أن أقدامه مغموسة فيه، ومن تصادم الماضى والمستقبل يصحو الآن ويتنبّه ويعى ذاته، وأنه موجود ليصنعه الإنسان من الماضى ويستشرف به المستقبل.

ويرى نيتشه أن **اليهود** عبر التاريخ كانوا أول الأجناس التى كان لها أخلاق عبيد ، وعاشوا يكرهون غيرهم ويحقدون عليهم، ويضمرون لهم الشر، وكانت ثوراتهم وأخلاقهم - كما يرويها التوراه ويوغل فى أوصافها - ثورات وأخلاق عبيد ، وورثت المسيحية قيم اليهود، ولم تندحر اليهودية والمسيحية إلا مع عصر النهضة ، وعندما بدأت قيم السادة تعود إلى الوجود - قيم اليونان والرومان ، إلا أن حركة الإصلاح الدينى كانت ردّة فى التاريخ ، فعادت قيم العبيد تتصدر القيم، ودعّمتها **الثورة الفرنسية** وكانت ظفراً مؤزراً لقيم العبيد، وكان من الممكن أن يأتى الفرج والخلاص على يد **نابليون** ، ولكنه سرعان ما أفل نجمه وتكالب عليه العبيد ليصرعوه . ويتحدث نيتشه عن **العقل والحضارة المؤسسة** عليه باعتبارهما مناقضين للوجود ، فالمنطق منْحة العقل يقول بالثبات ، والوجود فى صيرورة، ولو كانت الإنسانية قد سارت فى تاريخها بمقتضى العقل لما استمرت فى الوجود ، وعلمها العقلى ضئيل ولا يعتد به، والعقل غير ممكن لأنه لا يوجد عقل واحد بل عقول متباينة، ونيتشه ينكر على كل الفلاسفة مقالتهم فى الوجود الثابت والتأسيس على العقل، والقول بعالم الظواهر وعالم الحقائق والعقل المطلق، فلاوجود إلا للحياة - هذه الحياة، والحياة إرادة، والإرادة هى للقوة، والخير قوة، لأنه كل ما يزكّى فى الإنسان الشعور بالعلو، ويزيده إحساساً بذاته وتفوّقاً على نفسه، ومَن لا يقدر على الخير فهو الضعيف العاجز الذى ينبغى أن يفنى ، فبمقدار شعورنا بذواتنا وإرادتنا ، وبالحياة التى تضج من حولنا يكون إدراكنا للوجود، وإدراكنا لحريتنا أن نفعل فى حرية وأن ننشئ القيم.

وبعد .. فلربما يصدق قول ألبيركامي عن نيتشه أن بشارته النبوية لم تكن سوى عدمية ، وقد مارس بدلاً من الشك المنهجي - مارس النفي المنهجي، والتدمير المنظّم لكل ما يرسّخ للعدمية . ولربما يصدق عليه قول لوكاش انه فَضَح بورجوازية عصره بتحليلاته السيكولوجية للحضارة ومفاهيم الجمال والأخلاق، وربما كان هو فعلاً المؤسس الحقيقي للاعقلانية في المرحلة الإمبريالية .



مراجع

- Nietzche : Die Philosophie im tragiscchen Zeitalter der Griechen. 1872.

  : Menschliches, Allzumenschliches. 1878.

  : Fröhliche Wissenschaft . 1882.

  : Der Fall Wagner . 1888.

  : Nietzche contra Wagner . 11901.

  : Der Antichrist. 1902.

  : Ecce Homo. 1908.

- R.G Hollingdale : Nietzche : The Man and his Philosophy.
- Martin Heidegger : Nietzche. 2vols.
- Karl Jaspers : Nietzche.
- Karl Jaspers : Nietzche und das Christentum.
- Hans Vaihinger : Nietzche als Philosoph.
- Hans Vaihinger : Nietzche und seine Lehre vom bewusst gewollten Schein . ("Die Philosophie des Als - Ob").



النيسابوري «الفضل»

أبو محمد الفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري، المتوفى سنة ٢٦٠ هـ ، تلقى عن الإمام عليّ الرضا، والإمام محمد الجواد، والإمام عليّ الهادي، ووصفه ابن النديم بأنه «الرازي»، غير أن الفضل بن شاذان الرازي بخلاف الفضل بن شاذان النيسابوري. واعتبره الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» من الكلاميين، وكذلك فعل الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين»، وله نحو المائة والثمانون مؤلفاً ، أغلبها ردود على الفرَق الإسلامية كالمرجئة والحشوية والقرامطة والثنوية والغلاة، ومن ذلك: «الردّ على أهل التعطيل»، و«الردّ على الثنوية»، و«الردّ على الغالية المحمدية»، و«الردّ على أحمد بن كرام»، و«الردّ على الأصم»، و«الردّ على الفلاسفة»، و«الردّ على الجبائية»، و«الردّ على المرجئة»، و«الردّ على القرامطة»، و«الردّ على الحشوية»، و«الردّ على الحسن البصري في التفضيل» .... إلخ .



نيشيدا كيتارو Nishida Kitaro

(١٨٧٠ - ١٩٤٥) أبرز الفلاسفة العصرانيين في اليابان ، تعلّم بجامعة طوكيو،

وأسس مدرسة كيوتو الفلسفية. وكان فى كل مؤلفاته التى أبرزها «دراسة الخير Zen no Kenkyu» (١٩١١) ينحو إلى إيجاد شكل غربى للمحتوى اليابانى للفلسفة، بمعنى ان يطرح الأخلاق الكونفوشية فى نسق فلسفى أوروبى، ولذلك اعتبر النقاد كتابه السابق أول محاولة فلسفية جادة فى المرحلة الحديثة التى بدأت سنة ١٨٦٨ مع حركة البعث. ويناقش الكتاب معنى الخبرة الخالصة التى ليست ذاتية ولا موضوعية، وقال فى كتبه اللاحقة إن الوعى بالذات هو اعلى أشكال الخبرة الخالصة.



مراجع

- Kosaka Masaaki : The Life and Thought of Professor Nishida Kitaro.



نيشى أمان Nishi Amane

(١٨٢٩ - ١٨٩٧) رائد تحديث الفلسفة اليابانية، وأبو الفلسفة الغربية فى اليابان. درس فى هولندا، وعاد إلى اليابان سنة ١٨٦٥ فصار واحداً من «المايوروكوشا Meirokusha» أى المفكرين المرموقين الذين دعوا للثقافة والقيم الغربية فى اليابان. وعين مديراً لأكاديمية طوكيو، وعضواً بمجلس الشيوخ. اهم كتبه «الموسوعة Hyakugaku renkan» (١٨٧٤)، و «نظرية جديدة عن المذاهب الكثيرة Hay-kuichi shinron» (١٨٤)، و «المنطق: مقدمة Chichi Keimo»، و «نظرية الكنوز الثلاثة فى حياة الإنسان Jinsei sampo - setsu» (١٨٧٥)، والأول عبارة عن قاموس فى الفلسفة، والثانى يشرح منهج چون ستيورات مل الاستقرائى ويفضله على وضعية كونت، والثالث وهو كتاب المنطق قال عنه إنه أول كتاب من نوعه فى اليابان، أى أول كتاب فى المنطق يؤلَّف باليابانية، والرابع يُحِل محل الأخلاق الكونفوشية أخلاقاً هدفها تحصيل الصحة النفسية والبدنية، والثروة والمعرفة، أى أنه كتاب فى الحكمة العملية.



مراجع

- M. Kosaka : Japanese Thought in the Meiji Era



نيقولا الأوتروكورتى

Nikikolaus von Autrecourt; Nicolas d'Autrecourt; Nicholas of Autrecourt

(نحو ١٣٠٠ - بعد ١٣٥٠م) وهو أيضاً نيقولاوس دى ألتراكوريا، من الإسميين المناهضين لارسطو، علّم بالسوربون، وحاضر عن الاحكام فى باريس، واستُدعى إلى روما ليُحاكَم بتهمةِ ترَقّى إلى التجديف والكُفر، وأجبروه على

إنكار الكثير من أقواله، وأحرقت كتبه علناً، وحرموه من التدريس . ويبدأ نيقولا من قضية اليقين، حيث يكون مصدره الإيمان، ثم اليقين القائم على مبدأ عدم التناقض، فالشئ يكون إما هذا وإما ذاك المناقض له، ولكنه لا يكون أبداً هذا وذاك المتناقضين. ومبدأ اليقين أساس كل يقين ، وهو مطلق ولا يمكن لشئ أن يغيره، وكل استدلال بالقياس ينهض على مبدأ عدم التناقض ويثبت للموضوع محمولاً هو نفس الموضوع أو جزء منه، وإلا ما كان المحمول يوافق الموضوع. ويخلص نيقولا من ذلك إلى أننا لا نستطيع ان نستنتج من مبدأ عدم التناقض وجود شيء من وجود شيء آخر، ولاعدم وجود شيء من عدم وجود شيء آخر. وتقوض نتيجة هذا الكشف كل البناء الفكرى للمدارس الفلسفية، ويلزم عنها تهافت مبدأ العلّية، حيث أنه يذهب إلى صدور العلّة غير المنظورة عن المعلول المنظور، ومن ثم يسقط استخلاص الجوهر من الأعراض، ويبطل القول بجواز استخلاص وجود الجواهر أو الأرواح من المدركات الحسية ، والانتقال من العالَم إلى الله. وحتى لوقلنا بجواز ذلك، ولو من باب الاحتمال، لكان الاحتمال مستحيلاً، لأن معنى المحتمل أنه الشيء الذى يتكرر حدوثه، فعندما يحدث أن أحس الدفء بتقريب يدى من النار، يكون من المحتمل أن أحس الدفء بتقريبها مرة أخرى من النار، ولم يوجد فى تجاربنا عن الظواهر ما يجعلنا نقول بوجود علاقة بين المظهر والجوهر، ولايوجد حتى ما يدعونا إلى الاعتقاد باحتمال وجود ما يسمى بالجوهر: وإذن فالموجود حقاً بالنسبة إلينا ظواهر نتوجه إليها بالتجربة ونكتسب بها معارف محققة. وهكذا كان **نيقولا الأوتروكورتى** ، من الرافضين الإقرار بأن قضية الإيمان شئ يمكن التدليل عليه ، ومن ثم عارض أرسطو وأسهم فى تناقض تأثيره على فكر القرن الرابع عشر ، ولكن لم يكن لنيقولا نفسه تأثير مباشر على تطور الفلسفة فى عصره ، وكان يمكن أن ينتظر حتى القرن الثامن عشر حتى يعرف الفلاسفة قيمته ويقدروه حق قدره ، فهو كفيلسوف قيل فيه إنه مهّد لظهور هيوم من بعد، وانه هيوم العصور الوسطى .



مراجع

- J. Reginald O'Donnell : "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt" : Medieval Studies, vol.4.



نيقولا الأوريسمى

Nicholas Oresme; Nicolas d'Oresme; Nikolaus von Oresme

(نحو ١٣٢٥ – ١٣٨٢م) فرنسى، من **الإسميين المحدثين**، تعلّم بجامعة باريس، وربما كان قد حصل على الدكتوراه فى اللاهوت، ورُشّح مدرساً للملك شارل الخامس قبل توليه العرش ، وكلّفه البلاط بترجمة بعض الكتب إلى

الفرنسية، فكان **الأول في استعمال اللغة العامية في العلم والفلسفة** من بين الفرنسيين . وكانت لغة العلوم والفلسفة هي اللاتينية، وكانت اللغات الأوروبية بالنسبة لها لغات عامية. ونقل الاوريسمى كتب أرسطو **«في الأخلاق»، و«في السياسة»، و«في الاقتصاد»، و«عن السماء والعالم»**. وتدل شروحه ومؤلفاته على سعة اطلاعه وتمكنه في اللاهوت والعلم الطبيعي والاقتصاد والسياسة، غير ان اهم مؤلفاته هي التي دونها في العلم الطبيعي والرياضيات، وجاءت مناقشاته للمسائل الفلسفية من خلال مُعالجته للمسائل العلمية .

ومن رأيه : ان مسائل الطبيعة لا يمكن الجزم فيها بشئ ، وأن من الخطأ تسفيه الرأى المخالف ، لكنه كان هو نفسه ينحاز للتراث ، فالقول بثبات الارض له ما يسانده ، لكن القول بدورانها لا يمكن القطع بخطئه ، لا بالتجربة ولا بالاستدلال . وتنبه اورسيمى إلى قانون سقوط الاجسام ، وفكرة الهندسة التحليلية ، والحركة وعلاقتها بالسرعة والزمان والمكان .

مراجع

- Pierre Duhem : Le Système du monde. 10 vols.

نيقولا الدمشقى

Nicolaus Damascenus; Nicolas de Damas; Nicholas of Damascus

(نحو ٤٠ ق.م – ٢٠م) يطلق عليه العرب **نيقولاؤس**، ويقول عنه القفطي نقلاً عن ابن بطلان إنه من أهل اللاذقية، وبها ولد ومات، وكان متقدماً في معرفة الفلسفة ، وله بعض الشروح على أرسطوطاليس ، ومن ذلك كتابه **«النبات»** ، ومقالات يردّ بها على جاعل العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، وكتاب **«اختصار فلسفة أرسطو»** .



نيقولا الكوزى

Nocolaus Cusanus; Nicolas de Cues; Nicholas of Cusa

(١٤٠١ – ١٤٦٤م) ويعرف كذلك **بنيقولا كريفتس Kryfts** أو **كريبس Krebs**، وُلد بمدينة **قوسا Kues** من اعمال المانيا، وحضر مدرسة إخوان المعيشة المشتركة في ريفنتر بهولندا، ودرس الفلسفة بهايدلبرج ، وكان اساتذتها أو كاميين ، فاخذ عنهم اشياء، وانتقل إلى جامعة بادوا بإيطاليا ليدرس القانون، وكانت معقل الرشديين أو أتباع ابن رشد ، ثم جامعة كولونيا حيث درس اللاهوت وحصل على الدكتوراه في القانون، واشتغل محامياً، لكنه انصرف إلى

الكهنوت ، وترقّى فى مناصبه حتى صار كردينال، وحاول المساعدة فى إصلاح الكنيسة ، وأرسله البابا إلى الكنيسة الشرقية لمحاولة ضمها إلى روما . وكتب نيقولا فى اللاهوت نحو أربعة عشر كتاباً ، أهمها «دفاع عن الجهل الحكيم **Apologia Doctae Ignorantiae**» ، و «رؤيا الله **De Visione Deis**» ، و «الأحمق **Idiotae Li-bri**» ، وله أربعة كتب فى الرياضيات . غير أن أهم كتبه إطلاقاً كتابه السابق «الجهل الحكيم **De Docta Ignoratia**» . والعنوان أخذه عن القديس بونافنتورا . ومن رأيه : أن الإنسان يبلغ الحكمة إذا تبين حدود عقله، وهو يسعى إلى الحقيقة تدفعه إليها رغبة طبيعية، متوسلاً بالعقل الذى يبدأ من فروض محتملة وينتهى إلى نتائج ما يزال الشك يحوطها ، مستعيناً بالاستدلال الذى ينسب النتائج إلى المقدمات ويقارن بينها، وكلما بعدت بينهما الشقة كلما كان بلوغ النتيجة صعباً ، وكان عدم اليقين من النتائج أكثر صعوبة، فإذا كانت المسافة بينهما لانهائية فإن العقل لا يبلغ أبداً هدفه، لأنه لا علاقة ولا نسبة بين المتناهى واللامتناهى، ومن ثم فالعقل لا يمكن أن يعرف اللامتناهى حيث أنه مطلق، والوسيلة إلى معرفة المطلق ليست بالمقارنة والانتساب ، وإذن فالعقل لا يمكن أن يدرك الله المطلق ، ونحن بالبحث العقلى يمكن أن نقترب منه لكننا لن نبلغه . ونفس الشئ مع كل حقيقة لأنها مطلق ولا تعرف التدرّج ، أما العقل فهوتدرُّجى ، يُرجع النتائج إلى مقدماتها ويصل بينها ويبلغ إلى النتائج بالتدريج ، ويا ليته يصل بذلك إلى الحقيقة ، والحقيقة صعبة المنال على العقل ، ومن ثم لا يمكن أن يدرك الله . والمعرفة فى أحسن حالاتها تخمينية ، بمعنى أن العقل يشبه العين التى تنظر إلى الوجه من مواضع مختلفه ومتقابلة ، وكل منظر تراه للوجه صحيح، لكنه جزئى ونسبى ، وليس جُماع المناظر هو الوجه . ونفس الشئ يصدق على العقل حيث يدرك نوعاً بسيطاً من الحقيقة كأجزاء ، ومن خلال آراء متعارضة ، ولكن جُماعها ليس كل الحقيقة . ويرجع ضعف العقل إلى مبدأ عدم التناقض الذى ينفى اتصاف الشئ الواحد بصفتين متناقضتين ، ولذلك يتجاوز نيقولا مبدأ عدم التناقض ، ويقول بدلاً منه بمبدأ توافق الأضداد **coincidentia oppositorum**، وينقد الأرسطاطاليسيين لإصرارهم على مبدأ عدم التناقض، فالعقل الاستدلالى يدرك الأضداد منفصلة متقابلة، لكن النفس تدرك توافق الأضداد بالحدس ، وتَبطُل عندها قيمة مبدأ عدم التناقض ، وهذا الحدس ليس معرفة ، لأن المعرفة تحصل بالكثرة والاختلاف، وكمال التفكير فى وقوف التفكير ، والجهل الحكيم هو معرفة الفكر لحدوده ، واعتقاده بالوحدة المطلقة وراء هذه الحدود ، وليس مبدأ عدم التناقض هو أعلى المبادئ كما يقول الأرسطيون، وليس الجدل هو أرفع العلوم كما يدّعون .

●●●

مراجع

- P. Rotta : Il cardinale Nicolo di Cusa, la vita ed il pensiero.



نيقوماخوس

Nikomachus; Nicomachus

والد أرسطو، وكان شريفاً بين اليونانيين، وينتسب من جانبي أمه وأبيه إلى أسقلابيادس الذى وضع الطب اليونانى، وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثانى ملك مقدونيا، والد فيليب المقدونى الذى كان بدوره والداً للإسكندر. وكان نيقوماخوس فيثاغورى المذهب، حتى كان اليونانيون لا يعرفونه إلا باسم **الفيثاغورى**، وله من التصانيف **كتاب الارثماطيقى**. وبالاختصار كان أرسطو خياراً من خيار، ويصدق عليه **«ذرية بعضها من بعض»**، واجتمعت فيه معاً الطبيعة الفذة، والوراثة الزكية، والبيئة الصالحة!



نيميسيوس الحمْصى

Nemesios von Emesa; Nemesius of Emesa

(نحو ٣٩٠م) مؤلف كتاب **«فى طبيعة الإنسان De Natura Hominis»**، ويعتبر أول كتاب معروف فى الانثروبولوجيا الفلسفية واللاهوتية، وكل ما نعرفه عن نيميسيوس أنه ربما كان أسقفاً على حمص فى سوريا، وأن أفكاره يستمد معظمها من جالينوس وأوريجن وفورفوريوس وبعض شرّاح أرسطو. ويعالج الكتاب موضوعات: الخَلْق، وعلاقة الروح بالجسم، وعناصر الجسم، والحواس، والقدرات، والانفعالات، والحرية والقدر، والعناية الإلهية. ويذهب نيميسيوس إلى أن الإنسان حرّ فى تصرفاته، وينتقد لذلك الرواقيين لمقالتهم فى القَدرَ، ويميز بين الأفعال الإرادية واللاإرادية، ويقول بأن الروح جسم لطيف، وأنها تحل بالجسم حلولاً وليس اتحاداً.



مراجع

- Werner Jaeger : Nemesios von Emesa.



نيوتن «إسحق» Isaac Newton

(١٦٤٢ - ١٧٢٧) مؤسس الميكانيكا التقليدية، إنجليزى، تعلّم بكيمبردج وعلّم بها، كتابه الرئيسى **«المبادئ Pricnipia»** أو **«المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية Principia Mathematica Philosophiae Naturalis»** (١٦٨٧) الذى صاغ فيه قانون الجاذبية الكلية، والمعروف باسمه، والذى شرح به الحقيقة الآتية: إذا افترضنا كتلة (ك١) وكتلة أخرى (ك٢) وبينهما قوة جاذبة، فإن القوة الجاذبة تتناسب طردياً مع حاصل ضرب الكتلتين، وعكسياً مع

مربع المسافة ، ويعني ذلك أن قوة الجذب تزداد كلما اقتربت المسافة بين الكتلتين. واستطاع نيوتن - والذين تابعوه في التفسير الميكانيكي للكون - توسيع مجال تطبيق هذا القانون على ظواهر الطبيعة والكون، كما ظهرت نزعة فلسفية نتيجة هذا التصور الميكانيكي وهذا التعليل العلمي للظواهر الطبيعية ، فلقد ركزت فلسفة نيوتن الطبيعية على التعليل السببي للظواهر، وتعيين العلّة وربطها ربطاً وثيقاً بالمعلول ، بحيث أصبح التعليل السببي أو قانون السببية ركناً أساسياً وهاماً في علم الطبيعة . وزاد من تأكيد العلماء لأهمية هذا القانون قدرة القوانين الطبيعية عموماً على التنبؤ، فإذا ظهرت العلّة فمن الضروري أن يظهر الحدث أو المعلول، لأن العلاقة بين العلّة والمعلول ضرورية وحتمية، وكان من جرّاء هذا التفكير أن أصبحت الحتمية هي النظرية السائدة في تفسير الظواهر الطبيعية، فإذا عُرفت العلّة فإنه بالإمكان معرفة المعلول. وتجاوزت النظرية الحتمية مجال الفيزياء إلى علم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، وأصبح قانون السببية أساس صياغة القوانين الطبيعية وإدراك حقائق الكون، فنجد جون ستيوارت مل في كتابه «نسق المنطق» يؤكد أهمية هذا القانون ، وتدور طُرقه في البحث حول تثبيت العلاقة بين العلّة والمعلول، وكيفية التوصل إلى العلاقة السببية التي تربط بين الحوادث. وأدّت هذه النظرة الميكانيكية إلى الاعتقاد بأن الكون لا يمكن تصوره دون علّة خارجة عنه، وأن قوانين الطبيعة هي وحدها المتحكمة في المادة وفي تشكلها وصيرورتها ، وأن هناك انتظاماً في الطبيعة يؤلف بين الحوادث ويربط بين العلّة والمعلول، بحيث تكون قوانين السببية هي التفسير الوحيد لكل تعليل يستهدف الصواب.



مراجع

- Newton : Optiks.

: Papers and Letters on Natural Philosophy.

: Unpublished Scientific Papers.

- David Brewster : The Life of Sir Isaac Newton .

- D.T. Whiteside : The Expanding World of Newtonian Research . History of Science. vol.1.



نيومان «يوحنا هنري»
John Henry Newman

(١٨٠١ - ١٨٩٠) إنجليزي، ابن صرّاف، نشأته دينية، وكانت له تجربة روحية عميقة وهو في الخامسة عشرة جعلته يؤمن إيماناً عملياً بوجود الله ، وكان يردّد على نفسه أن التقوى خير الزاد، وميّز بين نوعين من الاستدلال الصوري وغير الصوري ، الأول تستخدمه في الرياضيات والمنطق ، والمعرفة المتحصلة به تجريبية، والتصديق الذي يولّده لا أثر له في سيرة صاحبه، والثاني،

نستخدمه فى الحياة ، فليست مسائل الحياة مما يمكن أن نفكر فيها تفكيراً استدلالياً صورياً مطلقاً ، ومن ذلك فنحن نصل فيها إلى نتائج تصمد للاختبارات الصورية، ويسمى هذا الضرب من التفكير **بالاستدلال الواقعى con-crete reasoning**، وهو واقعى لأنه الاستجابة لواقعية للتجربة الشخصية لصاحب التفكير. وعندما يفكر الإنسان تفكيراً واقعياً يكون مسئولاً عن اتجاه تفكيره. وفى تجارب الحياة لا يتوقف الإنسان ليناقش نفسه مناقشة تسير وفق الأصول المنهجية ولكنه يخوض التجربة مباشرة بتلقائية يسميها نيومان «**النمط الطبيعى فى الاستدلال**»، وهو النمط الذى لا يرهق نفسه بالتساؤل عن نوع الاستخدام الذى يمارسه صاحبه بعقله. وكل فرد تواجهه مواقف عملية واختيارات خُلقية تتطلب منه تقويماً شخصياً للأمور وللأهداف والوسائل المحققة لها. وهناك لحظات لا يمكن، حتى لأعظم القادة العسكريين، أن يعتمد فيها فقط على قواعد الاستراتيجية والمفهوم الصورى للحرب، ولكنه يوظف كل معرفته هذه فى خدمة تقديره الشخصى لهذا الموقف العسكرى بعينه حتى يتخذ بشأنه القرار المسئول. ويصف نيومان قرارات المؤرّخ والعالِم والقاضى والناقد بأنها قرارات يسترشد فيها أصحابها بذكائهم الواقعى، واستدلالهم غير صورى لأنهم يعالجون مسائل لا يحلّها مجرد اللجوء إلى القواعد المنطقية الصورية. ويطلق نيومان على الحاسة التى تصدر أحكاماً واقعية فى المواقف التى تستدعى الاستدلال الواقعى اسم **الحاسة الاستنتاجية illative sense**، ونلمس استخدامها بشكل متكامل فى الأعمال الإبداعية ، ومع مفكرين من أمثال نيوتن أو جيبون ، وفى مجال الدين حيث تكون المباحث حول الحقيقة عن الله والروح، وهى مسائل تدخل ضمن الوجود الواقعى. ويميز نيومان بين التصديق الذى يرجع إلى المعرفة التجريدية ويسميه **التصديق النظرى notional assent**، و**التصديق الواقعى real assent** أو العملى ، القائم على طبيعة الشخص المصدّق وتجربته الخاصة . والموقف الإنسانى يستدعى التصديقيْن ، وهو يقول فى أهم كتبه «**أجرومية التصديق A Grammar of Assent**» (١٨٧٠) أن مجال الأخلاق هو المجال الذى يستدعى التفكيريْن معاً، ويزاوج التصديقيْن. وطريق الأخلاق هو **طريق الله** ، لأنها طريق شخصى تتدعم فيه العلاقات بالآخرين، وفيه نجرّب الضمير وحرية الفعل والمسئولية. **والضمير** هو الذى يعرّى الموقف الإنسانى بكامله ويكشف مسئوليتنا تجاه الله. كلام جميل غاية فى الجمال!

● ● ●

مراجع

- Bouyer, Louis: Newman : His Life and Spirituality.

***

باب الهاء



هاجرستريم (أكسيل)
Axel Hägerström

(١٨٦٨ - ١٩٣٩) سويدى، أسّس مع تلميذه أدولف فالين ما يسمى بمدرسة أوسالا للفلسفة، وكان رواجها فى الفترة من ١٩٢٠ حتى ١٩٣٠، ويعتبر من أكثر الفلاسفة تأثيراً فى الفكر الاسكندناڤى بعامة، والسويدى بخاصة. واتسمت هذه المدرسة بالواقعية إلى حدّ الإسراف فى البساطة، والشك فى اى تأمل ميتافيزيقى أومعرفة ذاتية، والاهتمام بتحليل ظواهر النشاط الذهنى ومحتوياته، والقول بأن مهمة الفلسفة الرئيسية هى تحليل المفاهيم، والتأكيد على الجانب النفسى للقيمة. ولقد تأثر بعض أساتذة مدرسة اوبسالا بمدرسة كيمبردج الإنجليزية فى التحليل، وبالتجريبية المنطقية. ومن إسهامات هاجرستريم مذهبه فى فلسفة التشريع. وفلسفته برغم واقعيتها فإنه كان قد تربّى تربية دينية وتعلّم ليكون قسيساً كوالده، ولما التحق بجامعة اوبسالا انصرف إلى دراسة الفلسفة، زاهداً فى الدين، وتخرّج ليعلّم بنفس الجامعة الفلسفة العملية حول الأخلاق والقانون، وتأثر بالكنطية المحدثة، وتعلّم من كنط ان الميتافيزيقا مستحيلة، وطوّر ذلك إلى الواقعية، وابرز مؤلفاته فى ذلك «المبدأ فى العلم Das Prinzip der Wissenschaft» (١٩٠٨)، و«النباتى والفيلسوف Botanisten och filosofen» (١٩١٠). ولمّا كتب «الغائية الاجتماعية فى الماركسية Social teleologi i marxismen» (١٩٠٩) كان واقعاً بشدة تحت تاثير الماركسية رغم نقده لها. وخاصة جانبها المادى ونقدها للإيدلوجيات، وأطلق على نظرته اسم «المادية المستنيرة» ومن دأبه أن يصف اى فلسفة تتعارض مع فلسفته بأنها ميتافيزيقية، بمعنى أنها تهويمية اوغير واقعية. وكان أول كتاب له فى القيمة هو «وجوه للنقد فى سيكولوچية القيمة Kritiska punkter i värdepsykolgien» أبدى فيه استنكاره لمدرسه النمسا فى نظرية القيمة، وتمييزها بين أحكام القيمة والخبرة الانفعالية بالقيمة. ولّما نشر «حول مصداقية الأفكار الأخلاقية Om Moraliska Föreställningars Sanning» (١٩١١) كان قد توصل إلى أن النواهى والأوامر والمواعظ الأخلاقية ليست سوى عبارات خالية من المعانى ولا يمكن نفيها أوإثباتها، كقولنا مثلاً «الكذب رذيلة». وقال فى «مسألة الفكرة القانونية Till frågan om den objektiva rättens begrepp» إن عبارات الامر والنهى التى تحضّ أوتصدّ عن فعل أخلاق ليست أحكام قيمة ولكنها تربط بين فكرة أخلاقية وميل نفسى للفكرة وإثباتها. وكان يأمل أن يتفهّم الناس فلسفته فى القيمة، وأن يكونوا بذلك أكثر تسامحاً، وينتهوا عن التعصّب، فالذى ينظر إلى صورة يُسَرّ لها فإنه يُسقط سروره على الصورة ويراها مبهجة كرؤيته لموضوعاتها، بمعنى أن حالته الوجدانية تختلط بالناحية

الموضوعية، وكذلك الأوامر الأخلاقية فإنها كموضوعات لا تعني شيئاً، وإنما الذى يضفى عليها القيمة أنها تعكس الأحوال النفسية لآخذين أوالداعين بهذه الأوامر. وقد طوّر ذلك فى بحثه المعنون **« هل القانون الوضعي تعبير عن الإرادة Är gällande rätt uttryck av vilja »** (١٩١٦) وذكر ان عبارات القانون الوضعى هى مجرد عبارات ولا أكثر من ذلك، وقد صنعناها لأننا نؤمن بسحر الكلمة، ولما انتهينا من صياغتها ضفينا عليها قداسة وصرنا نتعبّد لها ونرددها كالعبادات السحرية، مع أنها من صُنعنا وقابلة للتعديل، وينبغى تعديلها، كما ينبغى عدم تجريم مَن لا يلتزم بها، لأن عدم الالتزام بها ليس كفراً وإنما هوعمل يستحق الدراسة وان نتناوله بواقعية. وعند هاجرستريم فإن دراسة تاريخ القانون والفلسفة والسياسية والدين ليوضح الخلط الكثير الذى وقعنا فيه بسبب تكويننا الذهنى المعين الذى يجعلنا لا نناقش بعض القضايا أوتضفى عليها نهاويم تمنع من مناقشتها.

●●●

مراجع

- Cassirer, Ernst Axel Hägerström.

●●●

هارتلي «داورد» David Hartley

(١٧٠٥ – ١٧٥٧) مِن دُعاة نظرية التداعى، واشتهر كطبيب وفيلسوف، وله كتاب **« ملاحظات عن الإنسان : بنيته وواجبه وآماله Observations on Man : His Frame , His Duty and His Expectations »** (١٧٤٩) فى ثلاثة أجزاء، فى الأول – ويعطيه عنوان **« ملاحظات عن شكل الجسم البشرى والعقل »**، يعرض فيه لنظريات انتقال الإحساس فى الجسم، وتداعى الأحاسيس، والفئات السبع من الملذات والآلام الذهنية ؛ وفى الثانى يعطيه عنوان **« ملاحظات عن واجبات وآمال الجنس البشرى »**، يتحدث فى البراهين عن وجود الله، والدفاع عن العقيدة المسيحية، . وقواعد السلوك، ومشروعية آمالنا فى الحياة الدنيا والآخرة.

وهارتلى من مواليد لدينذن من هاليفاكس بانجلترا، وتعلّم ليكون قسيساً، ولكنه انصرف عن اليمن لشكوكه فاحترف الطب، وكتب فى الفلسفة، وما كتبه لم يكن جديداً، وكرر ما قاله السابقون عليه، وإنما اصالته فى تنظيمه لهذه المعارف وإصراره على وحدة الجسم العقل، وأن عمل أيهما يؤثر فى عمل الآخر، وما يذكره فى هذا الموضوع لم يكن نتيجة تجارب ولكنه نرتب على قراءاته وتفكيره وتاملاته. وفلسفته فى المعرفة هى نفسها فلسفة لوك، ورغم انه يكثر من الخوض فى التداعى إلا انه لا يورد اسم هيوم. وخلاصة آرائه مدارها الإحساس والحركة وتوليد الأفكار، ويقول إن الانطباعات على أجهزة الحسّ تسجّل فى المخ، وهذه التسجيلات هى منابت الأفكار التى تتشكل بها، وهذه تستدعى بدورها

أحاسيس وأفكاراً أخرى. والمشكلة فقط فى أن تتكرر معنا الأحاسيس لعدد من المرات ليكون لها قوة طبع المخ. وتربط أعصاب الحركة بين المخ والعضلات، وتؤثر على العضلات وتدفعها إلى الحركة، ومنها نوعان إرادية وآلية، والإرادية تحدثها الأفكار، والآلية تتسبب فيها الأحاسيس، ولكل حركة سبب إما خارجى، وإما داخلى. والإنسان يبتهج لها أويألم بها، وآلامه أوأفراحه إما أنها أخلاقية، أوأننا بها نتعاطف مع الآخرين، أوأنها أشواق صوفية، أوأن أسبابها أنانية، أوأنها نتيجة طموحات، أوتنشأ من توهمات، أوأنها تترتب على الأحاسيس. وكل هذه الملذّات التى أصولها جسمية أوعن أنانية، أوعن توهمات، لا تستحق أن نجهد لتحصيلها، ولكن ملذات التعاطف مع الغير، والتشوق إلى الله، والامتثال للأخلاق جديرة بأن نسعى لها.

●●●

هارتمان «إدوارد فون» Eduard von Hartmann

(١٨٤٢ - ١٩٠٦)، ألمانى، متشائم، وُلد ببرلين، وكان أبوه ضابطاً بروسياً فالحقه بالكلية الحربية، ولكنه أصيب فى ركبته، وظل بقية حياته يشكومنها ومما ترتب على الإصابة من آلام روماتيزمية. وترك التعليم العسكرى إلى الرسم والموسيقى، وانصرف أخيراً إلى الفلسفة، وتوفر على كتابه الأشهر «فلسفة اللاشعورى Die philosophie des Unbewusten» (١٨٦٩)، وأتبعه بعدة كتب ينمّى بها وجهة نظره ويزيد أفكاره شرحاً وتوضيحاً، منها: «المشكلة الرئيسية فى نظرية المعرفة Das Grundproblem der Erkenntistheorie» (١٨٨٩)، و«ظاهريات الوعى الأخلاقى Phänomenologie des sittlichen Bewusstsein» (١٨٧٩)، و«الوعى الدينى للإنسانية Das religiöse Bewusstsein der Menschheit» (١٨٨١)، و«ديانة الروح Die Religion des Geistes» (١٨٨٢)؛ و«فلسفة الجميل Philosophie des Shönen» (١٨٨٧)، و«مذهب المقولات Kategorienlehre» (١٨٩٦)، و«تاريخ الميتافيزيقا Geschichte der Metaphysik»، و«موجز مذهب فى الفلسفة System der Philosophie im Grundriss» (٨ مجلدات ١٩٠٦ - ١٩٠٩). ولم يمنعه تشاؤمه أن يتزوج مرتين، وأن يكون له الأولاد من الزوجتين!

ويجمع هارتمان فى فلسفته بين إرادة شوبنهاور ومثال هيجل فى مطلق متجانس لا شعورى، ويقول إن فى الكائنات الحية وظائف وغرائز تفترض عقلاً أوسع من عقل الإنسان وأشد عزماً، إلاّ أنه عقل لاشعورى، فالحياة تكشف لنا عن عاقل مريد، يرشده المثال الهيجلى. وقد يوجد الشعور حتى فى الجماد، إذ لا تلازم بين الشعورى والنفس على ما يشهد به الإلهام الفنى وتطبيق المقولات كما ذكر كنط، وكلاهما لا شعورى، وإذن فالموجودات مظاهر للاشعور مطلق أومطلق لاشعورى أراد أن يتحقق

فأوجد العالَم، وكان هذا العالم أفضل العوالَم الممكنة، ويتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من الأدنى إلى الأعلى، إلا أن الشرَّ فيه يربو على الخير إلى الحدّ الذى يُستحَب العدم دونه، وكان من الأفضل ألاّ يوجد العالَم أصلاً. والمثل الأعلى والغاية القصوى لتطور المطلق فى عرف مذهب التشاؤم، يجب أن يكون عدَم العالَم، وعدَم اللاشعور نفسه، ولايتحقق ذلك إلا بنموالشعور فى المطلق، أى فى مظاهره على اختلافها، وبخاصة فى الإنسان. وبزيادة الشعور يزيد الإحساس بالشقاء، وتُؤثِر الموجودات عدم الوجود، وتدرك الإنسانية حماقة الإرادة فتنتحر، ومن ثم تكون نهاية العالم، على عكس ما يذهب إليه شوبنهاور حيث يرى بقاء الوجود، ومن ثم يكون الشرّ دائماً، إلا أن هارتمان يستدرك فيقول إنه ليس ثمة ما يضمن استمرار أن يبقى العالَم فى الدمار، إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ. ومع ذلك فإن هارتمان يؤسس مذهباً فى الأخلاق على فلسفته فى التشاؤم، فلو لم يكن الشرّ فى العالَم، والعوز والجهل والنقص والمرض، لما كانت المطالبة بالأخلاق والحاجة إلى الديانات والأنظمة السياسية وغيرها. وجوهر ذلك كله التشاؤم من المرحلة الحاضرة، وإنه لوهم كبير أن نظن أن المستقبل يحمل معه التقدّم والسعادة والأمل للجنس البشرى، لأن ازدياد الترف والنموالعقلى يزيدان على العكس من الوعى بالألم، كما أن التقدم فى الحضارة المادية يرافقه نسيان وتغاضٍ عن القيم الروحية. وهذا حقيقى، إلاّ أن هارتمان لوطوّر فكرته عن المطلق اللاشعورى، لما قال بالتشاؤم، والجمود الذى بلغته فلسفته فى التشاؤم جمّد إيمانه، وصبغ فلسفته بالعدمية، ولوآمن لما قال ما قال !



مراجع

- Arthur Drews : Eduard von Hartmanns philosophisches System in Grundriss.



هارتمان «نيقولا»

Nicolai Hartmann

(١٨٨٢ - ١٩٥٠) ألمانى، منشئ الأنطولوجيا الواقعية، وُلد فى ريجا من لاتفيا، وتعلّم فى سان بطرسبرج ودوربات وماربورج، وعلّم حتى وفاته بهذه الجامعة الأخيرة، وبجامعات كولونيا، وبيرلين، وجوتنجن. وفلسفته أساسها أن الوجود له مجالان، واقعى ومثالى، وهى فلسفة تتجه إلى تحليل العالم الواقعى والكشف عن قوانينه، بأنه مؤلف من طبقات هى اللاعضوى والعضوى، والنفسى والروحى. ومن الخطأ نقل المقولات أوالمبادئ من مجال إلى مجال غير مجانس له، فلا يجوز تطبيق المبادئ الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة، أوتطبيق المبادئ النفسية الروحية على عالم الجمادات. ومجال المعرفة هوالمجال الروحى،

وانطولوجيا المعرفة هي الوجود الروحي، والمنهج في الفلسفة لا ينبغي أن يكتفي بالبحث في الظاهريات، وإنما يتوجب أن يتجه إلى حلّ المشاكل، وطريقة ذلك أولاً إعادة صياغة هذه المشاكل عن طريق ما يسميه الأبوريات Aporetik وهي المواقف المتعارضة، ولا توجد لها دائماً الحلول المناسبة، والفلسفة قد تقنع بمجرد إثارة المشاكل. والموضوع في المعرفة هودائماً أكثر من المُدرَك، والذت عندما تريد أن تعرف تبدأ بموْضَعة الموضوع، بأن تحدّده وتَضَع المشكلة، وبذلك يبدأ ما يسميه علم اللاعلم Wissen des Nichtwissens، والموضوع - والذات تحاول التعرّف إليه - يسميه الموضوع العالي Transobjektive، وعندما يستعصى فيه شئ على المعرفة فإنه يسميه اللامعقول أوالمعقول العالي Transintelligible، وعموماً من الممكن أن تتحقق المعرفة طالما هناك ذات وموضوع. وآنية الوجود دائماً تكون إما واقعية أومثالية، والواقعي فردي وزماني ومتغاير، والمثالي عام وأبدي وازلي، ولا يخضع للصيرورة. والواقع منه الماهوي أي كما هوفي المجال المثالي، ومنه الحقيقي أي كما هومُعطَى في الواقع. وأعلى درجات الوجود الحقيقي الواقعي هي الروح أوالعقل، والروح الشخصية هي الأشخاص المفردة، والروح الموضوعية هي ما يتجاوزُ العقول الفردية، وتتجلّى في النظرة التاريخية، وفي اللغة، والأخلاق، والقوانين، وشكل التربية، والحالة العلمية، والاتجاهات الفنية. والروح الموضوعية لا تورَّث وإنما تنتقل، والوعي يوجد لدى الروح الشخصية وليس لدى الروح الموضوعية، ولا تجد الروح الموضوعية أوالروح العامة تمثيلاً لها إلا في الأفراد، والأفراد بهم نقص، والنتيجة أن الروح العامة تفتقر إلى من يمثلها ويتسم بالكفاءة للوفاء بمطالبها. وينسب هارتمان القيم الاخلاقية للأفراد دون سواهم، لان القيم متعلقها بالنّية والإرادة والفعل والمسئولية والاختيار، وتتوجه إلى الآخرين وصاحبها، وارتباطها من ثم بالشخص ككل.

ومؤلفات هارتمان كثيرة، إلا أن اهمها ما يطرح فيه مذهبه وهي : «ميتافيزيقا المعرفة Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» (١٩٢٥)، و«نحوتأسيس الأنطولوجيا Zur Grundlegung der Ontologie» (١٩٣٥)، و«الإمكان والواقع Möglichkeit und Wirklichkeit» (١٩٣٨)، و«بناء العالم الحقيقي Der Aufbau der realen Welt» (١٩٤٠م)، و«فلسفة الطبيعة Philosophie der Natur» (١٩٥٠).



مراجع

- Wirth , Ingeborg : Realismus und Apriorismus in Niicolaai Hartmanns Erkenntninstheorie .

●●●

هارڤي «وليام»

William Harvey

(١٥٧٨ - ١٦٥٧) إنجليزي، فلسفته **ميكانيكية**، وُلد في فولكستون بكينت، وتعلّم بكيمبردج، وبادوا بإيطاليا وظل بها مدة خمس سنوات حتى ١٦٠٢، وفيها طوّر نظريته في الدورة الدموية، ولم ينشرها إلا بسنة ١٦٢٨ بالإيطالية تحت عنوان **« تمرين تشريحي بخصوص حركة القلب والدم Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus »**، واستخدم في وصفه للدورة الدموية المنهج المقارن، وأجرى تجاربه على الحيوانات ذوات الدم البارد لبطء الدورة بها وليتيسر له مقارنتها بالدورة عند الإنسان، وانتقدوه أنه يطبّق على الإنسان ما يلاحظه عند الحيوان، ولكن هارڤي كان يعتبر - كارسطو- ان الإنسان جزء من المملكة الحيوانية، وما يصدق على الحيوان يصدق على الإنسان، وشبّه عمل القلب بالمضخة، واستخدم العمليات الحسابية ليثبت ان الجسم لا يمكن ان يصنع كل كمية الدم اللازمة له. ولقد أكبره **ديكارت وهوبز** على اكتشافه وعدّاه مثل **جاليليو**، وقالوا إنه كسر الحواجز فعلاً بين جسم الإنسان وعملياته وجسم الحيوان وعملياته، وانه قد أيدهما في فروضهما الميكانيكية، واستخدم الملاحظة البصرية في ذلك. غير أن هناك من يؤكد مع ذلك أن هارڤي لم يكن المكتشف الحقيقي للدورة الدموية، وإنما سبقه إلى ذلك الإيطاليون **أندريا سيزالبينو** (١٥١٩ - ١٦٠٣)، **ومايكل سيرفيتوس** (١٥١١ - ١٥٥٣)، **وأندريا فيزاليوس** (١٥٤٣) **وماتيو ريالدو كولومبو** (١٥١٦ - ١٥٥٩)، وجميعهم وصفوا الدورة الدموية الرئوية وهي المشهورة بالدورة الصغرى. والغريب في الامر أن كل المراجع الاوروبية تتجاهل **ابن النفيس** تماماً في ذلك، ولقد عاش في القرن الثالث عشر الميلادي اي قبل هؤلاء جميعاً، ولابد انهم في إيطاليا قد قرأوا له، وله المؤلفات العظيمة في الطب والفلسفة عموماً، وله كذلك **« شرح ابن سينا »** وفيه وصَفَ الدورة الصغرى أوالدورة الدموية الرئوية وصفاً صحيحاً يخالف وصْف ابن سينا وجالينوس كل المخالفة قبل ان يكتشفها الإيطاليون وهارڤي نفسه الذي نقل عنهم، وإنما لانه مسلم فهم يتجاهلونه في مراجعهم، والأمر لله من قبل ومن بعد ! (أنظر - ابن النفيس).

●●●

هارناك «كارل جوستاف أدولف فون»

Carl Gustav Adolf von Harnack

(١٨٥١ - ١٩٣٠) الماني، ويعتبر **الممثل النموذجي للفلسفة الليبرالية في الدين**، وكان ينبّه إلى ضرورة العناية بالجانب الاخلاقي للمسيحية دون بقية التراث الملئ بالخرافات. وكان يرى أن الميتافيزيقا المسيحية تستمد من التراث اليوناني، وذلك ما جعل المحافظين ينتقدونه وينقمون عليه. وقد اعتبر الحركة

الجدلية في الدين التي كان يتزعمها كارل بارت من الحركات الميتافيزيقية التي ينبغي التصدّي لها لأنها ضد العلم.

- وهارناك من مواليد دوربات باستونيا، وكان أبوه أستاذ اللاهوت العلمي بجامعة دوربات، ودرس هارناك بها وبلايبتسج، وعلّم بجيسنج وماربورج وبرلين، وتوفى بهايدلبرج، وكتابه الرئيسى «**الوجيز في تاريخ العقائد** **Lehrbuch der Dogmengeschichte**» (ثلاثة مجلدات ١٨٨٦ / ١٨٨٩) يحلل فيه معنى العقيدة وطبيعتها. والدين كما يفهمه نظام تعليمى سلوكى من شان الأخذ به أن يصلح من دنيانا، وان يضعنا على الطريق القويم الذى يكون به صلاح امورنا جميعها. و**المسيح** هو مدار تعاليم المسيحية، وهوالقدوة للمؤمن بالمسيحية، والنموذج الذى يحتذى. وكل ديانة تنشا كذلك أولاً كطريق ومَعْلَم وسلوك عملى، إلا ان بعض النظريات والأفكار تتحلّق حولها فتُفسد رسالتها وتنحرف بها، وذلك ما نسميه **العقيدة**، فالديانة هى الصواب، وهى تعليم المسيح، والعقيدة هى التحريف وهيتفسير الكُهّان للديانة. ولقد كان ذلك هوالحال مع المسيحية، فمنذ أن صارت مناط تفلسف دخلها الفساد، ولم يعد المسيح هوالإنسان القدوة، وإنما استحال إلهاً !! ورسالة المسيح ليست هذه التعاليم التى يقول بها الوعّاظ، وإنما هى رسالة أخلاقية. وطوّر هارناك فلسفته تلك فى مجموعة محاضرات نشرها تباعاً، منها «**ما هى المسيحية ؟ Das Wesen des christentums**» (١٩٠٠) يعود بالمسيحية فيها إلى أصولها، ويخليها من كل الفلسفات العقيدية التي أفسدت عليها جوهرها. وكتابه هذا من أحلى ما قرأت فى موضوعه، وليت مثقفينا المسيحيين يتوفرون على ترجمته.

●●●

مراجع

- Zahn - Harnack , A.: Adolf von Harnack .

●●●

هامان «يوحنا چورج»
Johann Georg Hamann

(١٧٣٠ – ١٧٨٨) ألمانى قبالى، شديد النقد للتنوير، وينزع إلى التصوف حتى لقّبوه «**حكيم الشمال**». وُلد فى كينجسبرج، وكان يعانى من اضطرابات نفسية، ودخل تجربة روحية وهوفى الثامنة والعشرين من عمره، وفشل فى دراساته والمهن التى فُرضت عليه. وكانت كتاباته موجزة، وشديدة الغموض، ومن ذلك «**تأملات فى الكتاب المقدس Biblische Betrachtungen**» (١٧٥٨)، و«**أفكار فى مجرى حياتى Gedanken über meinen Lebenslauf**» (١٧٥٩)، و«**ذكريات سقراطية Sokratische Denkwürdigkeiten**» (١٧٥٩)، وهذا الكتاب الأخير هوأول نقد له لروح عصره، قارن فيه بين **سقراط** و**المسيح**، وكان هامان يعتقد فى

نفسه أنه يواصل رسالة مارتن لوثر، غير ان مشكلة لوثر كانت بين الإيمان والكنيسة، واما مشكلة هامان فكانت بين المسيحية والفلسفة وذهب مذهب سقراط أن لبّ كل تفلسف هوالإنسان نفسه، وان الإنسان كلما ازداد معرفةً كان كمن ينزل الدرج إلى الجحيم. وعَقَد صداقات مع أغلب رجالات عصره المرموقين، إلا أن صداقاته معهم كانت كما نقول «نار فى الجوف وثلج على الرأس»، وانتقد فى مندلسون أن فلسفته عقلية، وفى كنط قوله بالعقل الخالص، وفى المتذهبين دعوتهم للدين الطبيعى، وفى هيردر دراساته للغة باعتبارها مَلَكة إنسانية وفصْله اللغة عن الدين، وفى ليسنج مزاعمه أن الإنسان يمكن أن يعرف الدين بعيداً عن الوحى. ويلفت الانتباه فى نقده للتنوير استخدامه لتعبيرات جنسية كقوله إن العقلانيين فى محاولاتهم الكشف عن الحقيقة لم يفعلوا إلا أن نزعوا عنها ثيابها وعرّوها، وحاولوا ان يوقعوا الطلاق بين ما زاوجت بينه الطبيعة بان يفصلوا بين المنقول والتاريخ، وعند هامان فإن الحقيقة تتجلى على وجهها الصحيح متجسّدة فى وحدة العقل والإيمان والتجربة الحسية. وهومن غير المؤمنين بالتجريد العقلى، ويقول عن اللغة إنها لم تفعل ما كان المفروض منها وهوأن تيسر للعقل ان يعبر عن نفسه، فكانت عاملاً من عوامل التشويش على الفهم وبثّ الاضطراب فى المعانى. وبتعبيره فإن اللغة غرّرت بالناس واوقعت بهم، وعملت كالديّوس فى التوصل بين بعضهم البعض!! وهولا يعتقد فى الفلسفة وإنما فى **الحكمة الشعبية**، وليس فى اللغة والأدب، ولكن فى اللغة العامية، وفى طريقة الحكى الأسطورية، ويقول بالوجدان فهوالوحيد القادر فى الإنسان على أن يحوز المعرفة الحقيقية، والوجدان هوالحس الفطرى أوكما نقول فى الإسلام **استفتاء القلب**، فما يوحى به القلب السليم فهوالصادق السليم، ومن ثم كان هامان يكتب بطريقة القدماء، وبالصور والرموز القديمة، ويستخدم الجنس والتشبيهات الأثرية، وعنده أن اللغة الإنسانية الوجدانية تعكس اللغة الإلهية، وهى لغة خالقة، وهى شعر، وكانت لغة الإنسان منذ الأزل هى الشعر.

ولقد أثر هامان بشدّة فى الحركات الرومانسية، وحركة **العاصفة والاندماج Sturm und Drang**، وفى فريدريك هنرى يعقوبى **Jacobi**، وشيلنج، وهيجل، وشلايرماخر، واعتبره الوجوديون سابقاً عليهم وإرهاصاً بهم، كما أن علماء التحليل النفسى وعلم نفس الأعماق نبّهوا إلى كتاباته الجنسية وما تعنيه، وكان أحد عوامل حركة الإحياء الدينى، ورائداً من رواد فلسفة اللغة.



مراجع

- Salmony . H. A. : Johann Georg Hamanns metakritische philosophie .



هاملان «أوكتاف» Octave Hamelin

(١٨٥٦ – ١٩٠٧) مثالي فرنسي، طوّر النقدية المحدثة عند رينوفييه ولاشلييه، وكان يعتبر نفسه تلميذاً لرينوفييه، وسعى لتقديم تفسير للكون جعل فيه الضرورة تتضمن كل الواقع العيني وما هوممكن عرضي، وتصور تطوراً جدلياً للواقع يتم بسلسلة من العمليات التركيبية التي تؤلف بين الأضداد، وتتجه حركتها من العناصر المجردة إلى الواقع العيني، وغايتها تكوين الذات الواعية، بخلاف هيجل الذي وجّه سعيها نحوالمطلق. وينتهي هاملان إلى لوحة مقولات تبدأ بالإضافة التي تتركب من الوجود واللاوجود، ونقيضها العدد، ومركبهما الزمان، ونقيضه المكان، ومركبهما الحركة ، ونقيضها الكيف، ومركبهما الاستحالة، ونقيضها التنويع، ومركبهما العلّية، ونقيضها الغائية، ومركبهما الذات الواعية. ومن مؤلفاته «بحث في العناصر الأساسية للامتثال **Essai sur les éléments principaux de la représentation**» (١٩٠٧)، و«مذهب ديكارت **Le Système de Descartes**» (١٩١٠)، و«مذهب أرسطو **Le Système d'Aristote**» (١٩٢٠)، و«مذهب رينوفييه **Le Système de Renouvier**» (١٩٣٠).

●●●

هاملتون «وليام» William Hamilton

(١٧٨٨ – ١٨٥٦) اسكتلندي، ولد بجلاسجووتخرّج من إدنبره وأكسفورد، واشتغل بتدريس التاريخ والمنطق والميتافيزيقا، وكان له تأثير كبير على الفلسفة في القرن التاسع عشر، وخاصة الفلسفة الاسكتلندية، وكان موضوع دراسة من چون ستيوارت مل لم يعد يُذكَر إلاّ بها، أعطاها مِل عنوان «مناقشة لفلسفة سير وليام هاملتون **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**» (١٨٦٥)، واشتهر بكتابه «فلسفة اللامشروط **On the philosophy of the Unconditioned**» (١٨٢٩)، حاول به التقديم لنظرية جديدة في المعرفة تقوم على النسبية، بمعنى اننا حينما نفكر في شئ فإننا نخذه بعلاقته بشئ آخر يكون شرطاً له، فكل مدركٌ مشروط، وإدراكي له إدراك موضوعي، بمعنى ان ما ادركه من الاشياء هوآثارها على حواسي، وانى لا اعرف شيئاً عنها في ذاتها، وأن إدراكي للشئ لا ينفصل عن ظواهره. وبالمثل لا تعني معرفتي بالشئ انى اصبحت اعرفه في ذاته ووجوده المطلق من غير علاقة بينه وبيني انا العارف، فذلك مستحيل، فلكي يكون الشئ معروفاً لابد ان يُنسَب إلى عارف، والمعرفة نسبة بين صفات الشئ الموضوعية والوسط الطارئ وأعضاء الحس، ومن ثم تتعدّل المعرفة بالعوامل الوسيطة، ولابد ان تكون نسبية. والتفكير في شئ يعني اننا نصفه

بشكل معين، بمعنى أن الفكر يفرض عليه شروطه، ومن ثم فالمشروط هوالشئ الوحيد القابل للمعرفة، أما اللامشروط، غير النسبى، المطلق، فلا تتسنى معرفته، وكل ما يمكن أن نعرفه نعرف أنه موجود، لكننا لانعرف ما هو، فإذا تساءلنا هل هومتناه أوغير متناه، وجدنا أنفسنا أمام حدّين متقابلين، ويقضى مبدأ الثالث المرفوع أن أحد الحدين صادق بالضرورة، لكن أيهما الصادق ؟ هنا نجد أن المشروط هوالوسط الممكن بين الحدّين، أوالوسط الممكن بين لا مشروطين يناقض كلاهما الآخر، وكلاهما غير ممكن، ولكن الاختيار بينهما ضرورى مع ذلك، وهواختيار صعب يتجاوز طاقة العقل، ومن ثم يلجأ العقل إلى البقاء فى الوسط، فإذا حدث واختار فإنما يفعل ذلك لأسباب خُلقية، لأننا مثلاً نرى أننا بحاجة إلى موجود غير متناه.

ويعتبر هاملتون نظريته فى تكميم المحمول quantification of the predicate ضمن كتابه « محاضرات فى الميتافيزيقا والمنطق Lectures on Metaphysics and Logic » (أربعة مجلدات ١٨٦٠) إسهامه الحقيقى فى المنطق، ويجعل للمحمول كمّاً مثل الموضوع، بحيث لايكون كل ما لدينا مجرد قضايا « كل ص هوك، وبعض ص هوك »، بل تكون القضايا هى « كل ص هوكل ك، وكل ص بعض ك، وبعض ص هوكل ك، وبعض ص هوبعض ك ».

●●●

مراجع

- Wight , O.W. : Philosophy of Sir William Hamilton .



هان فاى تسو Han Fei Tzu

(نحـو ٢٨٠ – ٢٣٣ ق.م) أبرز ممثلى الفاتشيا Fa Chia أومدرسة المشترعين legalist school، وهى المدرسة التى تعبر عن وجهة نظر الدولة، وتقوم على تقويض أوتحريف ما كانت تدعوإليه الكونفوشية والموهية والتاوية من مدارس الفكر الصينى القديم. وكان هان فاى تسو تلميذاً لهسون تسو أحد دعاة الكونفوشية البارزين، وكان عيياً فاتجه إلى الكتابة دون الخطابة، وألّف خمسة وخمسين مصنفاً، ورسم برنامجاً لإصلاح أحوال مملكة هان أعجب به حاكم ولاية تشن، وكان مرشده فى تدعيم حكمه وتوسيع رقعة دولته حتى صارت إمبراطورية تشن، ولكن وزيرها وصديقه وزميل الدراسة لى سوكاد له وتسبب فى سجنه حتى دفعه إلى الانتحار !! ويأخذ هان من هسون تسو قوله بالطبيعة الشريرة للبشر، وصدورهم عن الأنانية، واقترح لعلاج ذلك نظاماً يقوم على التهديد والترغيب، ولا يبالى بالأفراد إلا بمقدار فائدتهم للدولة، ويستبيح أن يأتى الحاكم من الأفعال ما يجافى الأخلاق طالما أن غايته تدعيم الحكم، ويبرر الحرب لتعزيز السلطة أوتوسيع رقعة الدولة، ويعرّف الشر بأنه كُل ما يخرق القانون

ويعمل على تفويض الحكم، والفضيلة بأنها الامتثال لأوامر السلطان، ويندد بمن يتحسر على نُظم السلف ويهفوللعودة إلى أساليب الحكم في الماضي، ويصفهم بأنهم يضيّعون وقتهم فالتاريخ لايعيد نفسه، ولكل زمن أحواله وما يناسبها من نظم. وكان هان فاى هذا هومكيافيللي الصين، وتلميذه الذي دفعه إلى الانتحار كان تلميذاً نجيباً وعى الدرس تماماً وطبّقه عليه وعامله بتعاليمه.



مراجع

- W.K. Liao : The Complete Works of Han Fei Tzu . 2 vols .
- Wing - tsit Chan : A Source Book of Chinese Philosophy .



هاياشي رازان Hayashi Razan

(١٥٨٣ - ١٦٥٧) ياباني، يعتبر من مؤسسي **مدرسة شوهسي** أوالشوشي باعتبارها المدرسة الرسمية وقتذاك، والتي بسبب تعاليمها تشكلت **الشخصية القومية** لليابانيين بهذه الصورة المعروفة لهم، يعني هذه المدرسة وتعاليمها هي مفتاح فهم الشخصية اليابانية. وهاياشي ولد في كيوتو، وتعلّم الكونفوشية على **فوجي واراسيكا** (١٥٦١ - ١٦١٩)، وكان بوذياً قبل ذلك ولكنه صبا وتحوّل إلى الكونفوشية وهوفي الثانية والعشرين من عمره، وصار له نفوذ رسمي، وانتشرت تعاليمه من خلال ابنه **جاهو**، ثم حفيده **هوكو**، وكلاهما ورث رياسه المدرسة الكونفوشية في طوكيو. وهاياشي هوواضع الخطوط الرئيسية لعسكرة الشبيبة اليابانية وتحويل التعليم في اليابان إلى **تعليم عسكري** محض. وكان هاياشي بعكس أستاذه **فوجي** وارا متسامحاً مع المذاهب الأخرى ويعايشها، ولكنه كان مادياً أخلاقياً : يقول بالمادة كمبدأ أول، ويرفض الإقرار بوجود إله، ويؤكد على اجتماعية العلاقات وليس مثاليتها، ويكره من البوذية ميلها إلى العزلة والهروب من المجتمع وقولها بالولاء الأُسَرى.



مراجع

- W. T. de Bary et al.: Sources of Japanese Tradition .



هايدجر «مارتن» Martin Heidegger

(١٨٨٩ - ١٩٧٦) المؤسّس الحقيقي **للوجودية**، ولد ببادن، وتعلّم بفرايبورج، وعيّن بها خلفاً لأستاذه **إدموند هوسرل**. ورغم أن هايدجر كان من أعضاء الحزب الوطني الاشتراكي الألماني (النازي) إلا أنه تتلمذ على هوسرل والأخير كان يهودياً، وأخذ عنه المنهج الظاهراتي، وأهدى إليه كتابه الذي اشتهر به «**الوجود والزمان Sein und Zeit**» (١٩٢٧)، ويبدو أنه تنكر له من بعد (١٩٣٣) عندما عينه الحزب

أول مدير نازى لجامعة فرايبورج، ويبدوأيضاً أنه تنكر للحرية الأكاديمية، وكان اول خطاب له كمدير للجامعة تحيةً وتمجيداً للنظام الجديد النازى. ورغم أنه من المفكرين المعدودين فى القرن العشرين، إلا أنه كان شديد التعصب لوطنه ولغته، ويعتقد أن الفلسفة لا يمكن ان تكون بدون اللغة الالمانية، وأن شعبه هو الوحيد القادر على تجديد الفكر الغربى وإنقاذه من بربرية القوتين الكبريين المحصورة بينهما المانيا، وهما الروس والامريكيون. ورغم أنه اشتهر بكتابه «**الوجود والزمان**» إلا ان له مقالات وكتباً اخرى لا يمكن ان نفهم كتابه الكبير إلا بها، واهمها «**كنط ومشكلة الميتافيزيقا Kant und das Problem Metaphysik**» (١٩٢٩) و«**ما الميتافيزيقا ? Was ist der Metaphysik**» (١٩٢٩)، و«**هيلدرلين وماهية الشعر Hölderlin und das Wesen der Dichtung**» (١٩٣٦)، و«**ماهية الحقيقة Vom Wesen der Wahrheit**» (١٩٤٣)، و«**مدخل إلى الميتافيزيقا Einführung in die Metaphysik**» (١٩٥٣)، و«**ما الفلسفة ? Was ist das - die Philosophie ?**» (١٩٥٦)، لكن الشهرة كانت من نصيب «**الوجود والزمان**» لتطبيقه الرائع للظاهراتية، وتاسيسه **لعلم الوجود**، وتاثيره الكبير على الفلاسفة الوجوديين، وخاصة **جان بول سارتر**. واختار هايدجر، لكى يقيم علم الوجود على دعامة متينة، أن يفهم الوجود الإنسانى من حيث أن الإنسان هو الكائن الذى ينكشف من خلاله معنى الوجود، ومن ثم عكف على دراسة **البناء الأنطولوجى للإنسان**، واستثارته منه ثلاث نواح هى الوجود فى العالَم، والتعالى، والسقوط.

والوجود فى العالم Das in - der - Welt Sein: يعنى ان الموجود البشرى قد قُذف به فى العالَم ضد إرادته، وأنه يوجد به دائماً، وأن وجوده ليس مجرد وجود مكانى، ولكنه وجود قوامه الاهتمام بهذا الوجود والقلق عليه، لانه وجوده هو، ولا يمكن أن يكون عالَمه بدونه، كما لا يمكن أن يوجد هوبدون هذا العالَم، فهوعالمه الخاص. وعالمى الخاص بكل ما يشتمل عليه من موضوعات ليس مجموعة من الأشياء، لكنها أدوات للاستخدام تغرينا على استخدامها، وتنكشف لنا حقيقتها من خلال تناولنا لها، وتحيلنا إلى أدوات أخرى. والإنسان صانع قبل أن يكون عاقلاً، وهويجد نفسه محاطاً بالمواد والادوات والفرص. ومع أنه قد قُذف به إلى عالَم ليس من صُنعه، إلا انه قد أُخلِى بينه وبين استيعابه وتعديله عن طريق الخروج المستمر من ذاته للتلاحم مع عالَم الادوات والمواد، واهتبال الفرص، وسبر اغوار قدراته، والارتداد إلى نفسه، والقذف بنفسه للامام لتحقيق إمكانياته، وليجعل هذا العالَم الذى ليس من صُنعه، عالَمه.

والتعالى Transzendenz: هوالوجود، ليس كما توجد الأشياء، بل الوجود فى توقع

لإمكانياته، حيث يوجد الإنسان متقدماً على نفسه، ويتفهّم موقفه ويمسك بمقاليده، ويتجاوز نفسه، هادفاً أن يكون ما لم يكنه، ولكنه لا يتجاوز في كل ذلك العالم الذى أعطى له، فهويخرج من ذاته، ولكنه يخرج إلى العالم ليوجد في العالم !

وكما أن الإنسان موجود دائماً في العالم، فهو موجود كذلك مع الآخرين. وإذا كان الإنسان موجوداً في العالم ليفهم العالم وليخلقه، فوجوده مع الآخرين **Das Mit - Sein** يُنسيه وجوده الخاص السابق، ويوزع طاقاته، ويشتت انتباهه. ويتوارى وجوده المندفع السّباق ليبرز وجود الآخرين. ويخسر الإنسان ذاته ويعيش في حالة جماعية زائفة، بوجود زائف، ويفقد حريته، ويترك المسئولية للجماعة، ويفكر كما تفكر، ويفعل مثلما تفعل، ويسقط إلى مستوى الأشياء، ويغترب عن ذاته غارقاً في الحياة مع الآخرين وللآخرين !

لكن الإنسان مقدور وحرّ، فإذا كان هو ما صنعته الوراثة والبيئة، فإن الوراثة والبيئة هما كذلك ما صنعهما الإنسان ، والإنسان يعيش في توتر مع التاريخ، بتحدّيه لمواقفه، ولإمكانيات بَدَنه، وأحوال أُسرته، وظروف مدينته وبلده، ولكل ما يحدُّه. وهويعيش كذلك مع ما ليس تاريخاً، مع الحاضر الخالص – المزاج الطائف، والجار الثرثار، وطنين المكتب، ودوىّ المطبخ، وملاحقة التلفزيون، ومحاولات ذاته الإفلات من ذاته. فهل من سبيل أن تكفّ الذات عن الهرب من نفسها، وأن ترجع إلى نفسها، وأن تواجه وجودها بأمانة وصراحة ؟ ويعنى هذا عند هايدجر، إذا كان من الممكن للإنسان أن يمسك وجوده ككل بدلاً من أن يتوزع منه أجزاء ويتطاير أشلاء ؟ ويلفت نظر هايدجر حالة من حالات الوجدان، توقظه من سباته ، وتنتشله من سقوطه ، وتوقظ وعيه، وتنبه فكره، هى **القلق angst**، ذلك لأن القلق حالة فريدة لا موضوع لها، استثناءً من كل الحالات، وهو شعورٌ غامض مبهم يمسك بخناقى، فليس هذا الشئ أوالشخص أو ذاك الذى يقلقنى، لكنه وجودى نفسه فى العالم، لأنى عندما أتمعن حياتى، التى هى عالمى، فى شمولها، أرى أن **الموت Tod** نهايتها . والقلق هو قلق من الحياة ككل، ومن الموت كنهاية وكأساس قائم للحياة، وكأنما الحياة هى حياة للموت، والحياة فى شمولها هى الحياة تواجه الموت. والقلق هوالحالة الانفعالية الوحيدة التى تبدهنى بهذه الحقيقة، وترفع الغشاوة عن عينىّ، وتعيد إلىّ الوعى، بأن الوجود هو وجود للموت **Sein - Zum - Tode**، وأن الموت أعلى إمكانياته، وأن مواجهتى له، بوصفه موتى أنا، وتجربتى أنا، يعزلنى عن الغير ويعيد إلىّ وعيى. وفى القلق يتفتح الإنسان لنداء الضمير الذى يدعوه إلى مسئولياته تجاه وجوده، فكأنه نداء الذات لنفسها، للخروج من السقوط إلى أصالة الوجود.

والإنســان له زمــن، وزمن كل فــرد هو زمن وجوده، أو زمنه الوجـودى، لكن لأن الإنســان يتحدث عن نفسه دائماً بوصفه مشروعاً، فزمنه الوجـودى لا يسـير من الماضى عبر الحاضـر إلى المستقبل، لكنه يخرج من المسـتقبل ويعرج على الماضى إلى الحاضـر. وهويتطلع إلى المسـتقـبل، لكنه يسـتـديـر ليسـتـوعب الماضى الذى صنع الحـاضـر. وزمنه الوجـودى مـتـناه، لأن الموت خاتمته، وتوقع الخاتمة يجعله يستعيد البداية أى الميلاد، والزمن من الميلاد حتى الموت تاريخٌ كان من نصيب الإنسـان أن يواجهه بحرية، فالميلاد لم يكن مسـئـوليـتى، لكن تاريخى هوحـريتى ومسئوليتى وقدَرى. وليس النداء الذى يصرخ به ضـمـيرى إلا دعوة كى أعيش تاريخى واصنعه واكون مسئولاً عنه، وأن أواجه زمانى الوجودى، وأعـيش الوجـود من أجل الموت. وليس الذنب الذى استشعره إلا إحـسـاسى بأنى كان ينبغى أن اصنع من حيـاتى شيئـاً ولم أصنع هـذا الشئ. وليس قَـدَرى إلا ان أوءدى بحرية الدور الذى لم اختـره لنفـسـى، وأن أوءديه فى الزمن الذى هو زمن دورى، وأن يكون أدائى لنفـسـى وليس لمتفرجين، أوللاستـعـثـار بتصـفـيق المشـاهدين. وليس دورى الحـقـيـقى إلا أن أسـعى لأصل إلى الأرض التى عليـها يقـوم وجـود كل شئ. وهذه الأرض هى الوجـود نفـسـه، وليس التـاريخ إلا تاريخ وعى الإنســان بوجـوده ، وتاريخ نسـيـانه لوجـوده. ونحن لم ننس الوجـود إلا لأننا تنكبنا رسالتنا المقدسة وسعينا خلف أهداف سرابية. ولم يصف الناس الوجـود بأنه عـدم ولا شئ إلا لأنهم سقطوا من الوجود وفقدوا قُربه وظلَه، وعَدَوْا فى سُخف خلف هذا الشئ أوذاك، وخانوا رسـالتهم الحقيقية. ونحن نعيش فى عالم مظلم، قد أظلمه نسـياننا للوجود ولحقيقتنا، وإنّ من تاريخ الوجود أن نخونه ونخون أنفسـنا. ونحن نعيش فى عصر البحوث – من البحوث فى الجينات إلى البحوث فى سفن الفضـاء – وشواغلنا بالأدوات والآلات، باستخدامها واختراعها والتخصص فيها، ولكنها جميعاً تجمـعـها وحدة تاريخية وميتـافيزيقية واحدة، أن مـا يحدث لابد أن يحدث بالطريقة التى يحـدث بهـا، لأننا سـقطنا من الوجـود، ونسـينا رسـالتنا : أنْ نكون رعـاة ورقـبـاء على الوجـود، ومن ثم ضللنا، وصـار الوجـود نفـسه غلطة وضبـاباً ودماً. وإن الإنسـانيـة لتـحـاول أن تسترجع وعيـها بالوجود، وأن تعيش ما تسميه مجتمعاً حراً ليـبـرالياً، يهتم بالثـقافة والقيم والمـُثـل، لكن الماركسية بعدميتها سرعان ما ستجرفها. وليس باستطاعة المسيحية إنقـاذ الإنسـان، لأنها منذ البداية كانت تهدف إلى تحطيمه لا إنقاذه. وكانت الإنسـانيـة تعيش قبل سقراط الوجود والفكر معاً. وكان بارمنيدس يدمج الاثنين فى الوعى، ولكن سقراط فصل اللوغوس عن الوجـود، وأقـام الإنسـان العـاقل، وأغرق الفكر والوجـود فى العـدمـيـة، ومـا نزال غارقين فيها. ولم يعد الإنسان من يومها فى بيته مع الوجود. ورسالة هايدجر أن ينبهنا إلى حماة هذا المصير العدمى، وأن يثير منا الشعراء. واللغة

أداة، بل وأكثر من أداة. وليست اللغة هى ثرثرة الإنسان الغوغائى، وليست الرطانة الاصطلاحية العلمية، ولكن اللغة فى أصلها شِعر، والشعر هو اللغة الأولى للشعب التاريخى، وبها يؤسَّس للوجود ويتفتّح له. والشعراء العظام هم الشعراء الذين يعيدون للغة أصالتها : أنها وعاء الوجود ولسانه، وإنقاذ العالمَ من العدمية لن يتسنى إلاّ عن طريق الشعراء، باللغة أوبالأحرى بالشعر. وبعد.. فإن كلام هايدجر كلام رومانسى وليس إلا ثرثرة، وينتهى إلى تأكيد الفلسفة العدمية، وكان الفلسفة الوجودية هى فلسفة عدمية !! فهو لم يقل لنا كيف نعى وجودنا، ولا ما هى رسالة الإنسان، وكيف يكون المجتمع الوجودى، وكيف أُلقِىَ بنا فى العالم، ومن ألقى بنا، وأين كنا، وإلى أين نذهب، وما هوالمصير، ولم يعرّف الخير ولا الشر، ولم نعرف منه ما هى الأخلاق الوجودية؟ وغيرها الكثير من الأسئلة، وتركنا ونحن فى عماء وأى عماء !



مراجع

- Grene, M.: Heidegger.
- Langan, T.: The Meaning of Heidegger.

●●●

هبة الله البغدادى

(انظر أبو البركات) .

●●●

هبياس الإيلى

Hippias von Elis; Hippias d'Elée; Hippias of Elis

وَرَدَ ذِكره فى **محاورات أفلاطون** بنفس الاسم، ويقول عنه أفلاطون إنه واحد من كبار السوفسطائيين وقت وفاة سقراط (٣٩٩ ق.م) . ونستطيع أن نتصوره، مما وصفه أفلاطون، موسوعياً متعدّد الثقافات، لم يكن يعتقد إلاّ فى عالَم الواقع الظاهر، ولم يكن يفصل بين الجمال والأشياء الجميلة، وكان يظاهر التقاليد على الأخلاق، وقال إن القوانين ليست مبادئ ثابتة، وإنما مرجعها ما يلائم الناس، وكثيراً ما تُعدّل، وأواصر القوانين اتفاقية، أما الأواصر الطبيعية فهى توفيقية، والطبيعة لذلك أرسخ من القانون، والأجدر بنا أن نؤصل القوانين على الطبيعة، وأن نراعى فيها الإنسان كإنسان وليس المصالح الوقتية.



هتشيسون «فرانسيس»

Francis Hutcheson

(١٦٩٤ - ١٧٤٦) أيرلندى، وُلد فى دراماليج من أعمال أولستر، وتعلّم بجامعة جلاسجو وعلّم بها، ورأس لمدة عشر سنوات أكاديمية خاصة بالكنيسة المشيخية لتعليم الشباب، وعارض التفسيرات العقلية والقَبْلية

لأحكام القيمة بتأثير من فلسفة صامويل **كلارك**، وقال إن تمييز القيمة ليس نشاطاً عقلياً ولكنه بفعل حواس داخلية خلقها الله لهذا الغرض وتعمل فينا بتوجيهه وعنايته، وأنَّ أميَّز هذه الحواس هي **الحاسة الخلقية moral sense**، غير أن هناك **حاسة للشرف** تستحسنه فينا وفي الآخرين، **وحاسة للعامة** وهي ميلنا لأن نَسعَد لسعادة الناس ونتألم لآلامهم. وتدفعنا الحاسة الخلقية من خلال المشاعر القوية إلى استحسان الخير واستهجان الشر، والبحث عَما فيه سعادتنا وسعادة أكبر عدد من الناس. وهتشيسون في تمييزه بين الحواس الداخلية والخارجية يخضع لفلسفة **لوك**، وفي قوله بالحاسة الخلقية يذهب إلى ما ذهب إليه **شافتسبرى** وإن كان قد طوّره تطويراً مذهبياً، وقال بأنها كقوة الإبصار تختلف فينا من شخص لآخر، وتعمل بصرف النظر عن التربية والعُرف - وإن كانت تُرهَف بهما - وتتوجه إلى موضوعات بعينها، إلا أن التربية والعرف لا يخلقانها من لا شئ. ويُعتَبر كتابه **«بحث في مصدر أفكارنا عن الجمال والفضيلة Inquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue»** أفضل مؤلفاته، غير أن له كتاباً آخر هو **«مذهب في فلسفة الأخلاق A System of Moral Philosophy»** نشره ابنه (١٧٧٥) بعد وفاته، أقل شأناً وإن كان أضخم من الكتاب السابق.



مراجع

- D.D. Raphael : The Moral Sense



هجل «بارون فريدريك فون»
Baron "Graf" Friedrich von Hügel

(١٨٥٢ - ١٩٢٥) فيلسوف ديني، نمسوى الأصل، ولد في فلورنسا بإيطاليا، وعاش أغلب حياته في إنجلترا يكتب بالإنجليزية، وهو مسيحي كاثوليكي، ويعتبر اهم الفلاسفة من المتحدثين بالإنجليزية في المذهب الكاثوليكي في القرنين التاسع عشر والعشرين بعد **چون هنرى نيومان** (١٨٠١ - ١٨٩٠). وله **«العنصر الصوفي للدين عند كاترين الجنوائية وأتباعها The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends»** (١٩٠٨)، و**«مقالات وخُطب في فلسفة الدين Essays and Addresses on the Philosophy of Religion»** (١٩٢٦)، و**«حقيقة الله The Reality of God»** (نشر بعد وفاته سنة ١٩٣١).

وفلسفة هجل من النوع الذي يطلق عليه اسم **الفلسفة التجسيدية incarnational philosophy**، تؤكد على التجربة مع الله مباشرة، والاهتمام بما هو عيني. وهي فلسفة دينية مما يقتضيه التصوّف الكاثوليكي. وإيمانه من نوع إيمان المترفين، فكان عن حقّ فيلسوف الطائفة الكاثوليكية الغنية في إنجلترا، وكان زوجاً للادى

مارتى هيربرت ، إحدى سيدات المجتمع الإنجليزى البارزات، واستطاع أن يحولها إلى الكاثوليكية. وكان من انصار الحركة التجديدية modernisme التى تزعمها الفريد فيرمان لوازى (١٨٥٧ - ١٩٤٠) فى باريس، فكان يريد للدين أن يكون القوة المحركة للتطور الإنسانى فى كل المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان يعتبر الكنيسة الكاثوليكية، أمّ الشعوب الاوروبية، ومع ذلك فقد جعلوها مَلكة مخلوعة. وتسببت التجديدية للوازى فى إنكار البابا له ولافكاره وحرمانه دينياً. وهجل فلسفته تذهب نفس المذهب وإن كانت أقل ثورية، والفرق بين الاثنين أن لوازى كان شاعراً بفكر بوجدانه، وهجل كان فيلسوفاً وكلاهما كانت له أمانٍ وأشواقٍ صوفية. وقد رفض هجل المثالية والوضعية كفلسفتين للدين، فأما المثالية فرفضُه لها بدعوى أنه واقعى لا يريد أن يعايش أية حقبة فلسفية تاريخية سوى الحقبة التى يعاصرها، وأما الوضعية، فلأنها فلسفة حسّية لها ضغوطها الفكرية عليه التى تؤدى به إلى الشك، والشك فلسفة عدمية. وقال إنه يعى أفكاره أكثر من وعيه للواقع، فالواقع فيه أشياء لايدركها فيه، بينما أفكاره واضحة له، والدين مما لايدركه تماماً، لان موضوعاته تتجاوز تفكيره. وكما أنه لا يستطيع أن ينكر الواقع بزعم أنه غامض، فكذلك لا يمكن أن ينكر الدين على هذا الزعم. والدين الحق لايمكن فى الواقع ان يكون ديناً واضحاً، وإلا فما جهد المؤمن إذا كان الدين مفهوماً للكافة؟ ولأى شئ مجاهدات الصوفى إذن ؟ وفكرة الله من الافكار من خارجه، أى أنها فكرة ليست ذاتية، يعنى لابد أن تكون لذلك غامضة، إلا ان جزءاً منها ذاتى، فهناك ما هوداخلى فيه يقضى بان الله موجود، ولذلك فهووإن كان فيلسوفاً إلا انه فيلسوف متصوِّف، أى أن موضوعاته فى الفلسفة خبرات ذاتية عن موضوعات إلهية. وهجل ضد كيركجارد، لان الاخير يفصل بين الله والإنسان، وهجل يقول إن الله غير موجود بدون إنسان يؤمن به. والفلسفة العرفانية التى يقول بها هى فلسفة تقرر وجود الله وتؤمن بالإنسان كعارف لله، ومن الله تتأتّى كل معرفة، وأسمى مدارج العرفان أن تنتهى المعرفة إلى الله! جزاه الله خيراً وتقبلّ منه!

●●●

مراجع

- L.V. Lester - Garland : The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel.



الهجويرى (أبوالحسن)

على بن عثمان بن على الغزنوى الجلابى الهجويرى، صاحب كتاب «**كشف المحجوب**»، وهومن مؤلفات التصوّف الفلسفى، ويُعتَبر من أشهرها وأقدمها باللغة الفارسية، وتُرجم إلى العربية. ولسنا نعرف الكثير عنه إلا أنه توفى بين سنتى ٤٦٥ و٤٦٩ هـ فى لاهور، وقبره بها يُزار، وله كتابان هما «الديوان»، و«منهاج الدين»،

وهما أيضاً فى التصوّف، إلا أن آخرين نحلوهما لأنفسهم، ومن ثم ذهب الهجويرى فى تأليفه لكشف المحجوب منحىً جديداً يمنع السطو على مؤلَّفه، بأن كان يُكثِر من ذكر نفسه فى الكلام. وكان وقت تأليفه للكتاب محبوساً، وقدّم له أحد المساجين سؤالاً كان عليه أن يجيب عليه بهذا الكتاب، وقد ألّفه من الذاكرة بالنظر إلى أنه كان ممنوعاً من مكتبته، وتوخّى فيه أن لا يكتب حكايات أو مأثورات، وإنما يكتب فى **فلسفة المتصوّفة**، ويخاطب القارئ له على طريقة المُعلّم الذى يدرّس لتلاميذه. ورغم أنه فارسى فهو من أهل السُّنّة. والكتاب محاولة للتأليف بين الدين والفلسفة، وهو من القائلين **بالفناء** ولكنه لا يبلغ حدّ أن يكون من أصحاب وحدة الوجود، ويفضل مع **الجنيد** أحوال الصحو على أحوال السُّكر، ويحذّر تلاميذه من نبذ الشريعة، فالعُمدة فى التصوّف التزام الكتاب والسُّنّة، ومع ذلك فإن الهجويرى فى دفاعه عن مختلف مدارس التصوّف الفلسفى يبدو متعاطفاً معها، وينهج نهج التأويليين لها، ولا يستقيم التزامه للسُّنّة مع شروحه التى يقدمها. **والمحجوب** الذى يقصد إليه هو الله، والحُجُب التى تحول بينه وبين الله تنكشف تباعاً بالصلاة، وبالتطهّر من الذنوب، والزكاة، والصيام، والحج، والإيمان، والتوحيد إلخ، ومجموعها خمسة وعشرون حجاباً فى مُجملها. وأهم فصول الكتاب هو **الفصل الرابع عشر** الذى يتناول فيه الصوفية الفلاسفة الأعلام ومدارسهم، كالجنيد، والخوّاص، والتسترى، والخرّاز، والحلاّج، والترمذى، والشيرازى، والسيّارى، والمحاسبى. والكتاب فى مجمله من أمتع الكُتُب فى التصوّف.

● ● ●

هيجيسياس Hegesias

قورينائى من القرن الرابع قبل الميلادى، يقول بمذهب فى اللّذة يغلّفه **التشاؤم**، ومن رأيه أنه لاجدوى من البحث عن السعادة، أو التطلّع إلى نيْلها، فلا سعادة فى عيْشنا، ومن ثم وجب **الانتحار**، ولذلك وصفوه بأنه **الناصح بالموت**. والحكمة فى نظره أن نصوم إلى أن نقضى، يعنى **الموت بالإضراب عن الطعام**، وتأثر به الشباب إلى حدّ بعيد، وغلب التشاؤم على الناس فى عهده، ولجأ الكثيرون إلى الانتحار حتى صار الانتحار ظاهرة، وشكا الأهالى إلى بطليموس الأول، فصادر مؤلفاته ومنع تداولها وحظر عليه الكتابة، ومن الغريب أنه هو نفسه لم يضرب عن الطعام، ولم ينتحر بالرغم من اضطهاد الحكومة له حيّاً! ويدين **شوبنهاور** فى فلسفته بالكثير له، فكلاهما من دعاة الانتحار ولم ينتحرا، وما كان أكثرهما حُبّاً للحياة!!

● ● ●

هراقليدس النبطى

Heracleides Ponticus

(نحو ٣٨٨ - ٣١٢ ق.م) كان تلميذاً

لأفلاطون، واشتغل بالتدريس فى الأكاديمية، ومذهبه **ذرّى**، يقول : إن الكون يتألف من ذرّات، تكوّن فيما بينهما عقلاً كلياً. ونلاحظ تأثره الشديد بالفيثاغورية، ويجعل من الشمس مركزاً للكون، ويقول بأن الأرض تدور حولها. وله آراء فى الموسيقى ينقلها عن أرسطو، كما أن له رسالة فى فلسفات عصر هوميروس وهزيود.

● ● ●

هراقليطس الإفسوسى

Heraclitus Ephesius ; Herakleitos von Ephesos ; Héraclite d'Ephèse; Heraclitus of Ephesus

(نحو ٥٤٠ – ٤٧٥ ق.م) وُلد فى إفسوس، إحدى مدن اليونان الأيونية بآسيا الصغرى، من أسرة عريقة، وقيل إنه تنازل عن المُلك لأخيه الأصغر زُهداً فى الجاه والحَسَب، وتفرّغ لتحصيل الحكمة. والحكمة عنده هى تحصيل الكلّيات. وهولا ينكر المعرفة التى تقوم على الحواس، وخاصة حاسة البصر، لكنه يصفها بأنها معرفة تحتاج إلى بصيرة تفهم مضمونها وتأوّله تأويلاً صحيحاً. وأسلوبه شاعرى، ولغته جزلة تحتاج إلى إعمال فكر كى نفهمها، ولذلك لقّبوه بهراقليطس **الغامض**. وهويقلّد أسلوب المتنبئين الذى «لا يفصح ولا يخفى ولكنه يشير». ولم يكتب إلا كتاباً واحداً لا نعلم عنوانه. وتقوم فلسفته على نظرية التدفّق أوالجريان، فكل شئ إلى تغيّر. وهويشبّه الأشياء بالنهر الجارى الذى تتغير مياهه باستمرار، فأنت لا تنزل نفس النهر مرتين. وينكر أن للعالم أصلاً، ويقول إنه عالم غير مخلوق، وأن **اللوغوس logos** يحكمه، واللوغوس كلمة يصعب ترجمتها، فهوحقيقة الأشياء والمبدأ أوالقانون الذى تعمل بمقتضاه. ويفضّل البعض ترجمة اللوغوس **بالصيغة formula**، ويفضل آخرون تعريفه بأنه مبدأ أو قانون وحدة الأضداد. والعالم كله أضداد. والتغّير صراع بين الأضداد، بين البداية والنهاية، والنهار والليل، والحياة والموت، واليقظة والنوم، والشباب والشيخوخة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والراحة والتعب، والخير والشر، والصعود والهبوط، والاستقامة والانحراف، والصحة والمرض، والجوع والشّبَع. ويمتزج كل ضدّ بضدّه، ولا يمكن أن نجرّب أحدهما دون الآخر. والتغيّر يكون من الضد إلى الضد، حتى بين الكتل الكونية، وهويستعمل **الكتلة** بدلاً من العنصر، ويقول إن الكتل أوالعناصر الكونية ثلاث : النار والبحر والأرض، وتماثل أحوال المادة الثلاث، الغازية والسائلة والصُلبة. والتغيّر يتم بمقدار، وإلا قضى على توازن الأضداد وانتهى الصراع. ويقوم استقرار العالم على هذا الصراع المتوازن بين الأضداد، لكن النار لها الغلبة، فكل شئ بالنار وإلى النار، وكلما ازدادت النارية فى روح الإنسان كلما ازداد حكمةً، فإذا اختلطت بالرطوبة مال إلى الغباء. والموت رطوبة، والنوم خمود النارية.

وعرف **الإسلاميون** هراقليطس عن طريق

إثولوجيـــا، ويذكره الشـهرستانى والمقدسى، ويكتـب عنه مـــبـــشّـــر بن فـــاتك تحت اسم **براقليطوس الظُلمى** نـسـبـةً إلى الظُلمـة، لأن أسلوبه كـان غير واضح، وكـان يُطلَق عليه كـمـا يقول اسم **المُظلم**. وتأثر به من المسلمين المجسّمة من أهل السُنّة والشيعة الذين قالوا بأن للوجود جـسـماً. وقـال عنه غلاة الشـيـعة إن النار أشرف العناصر، وكـذلك الحلاّج والسـهـروردى وطائفة اليـزيدية. وأثّرت فكرته فى التـغـيّـر فى إخـوان الصـفـا. وليـسـت فكرة الكوْر عندهم إلا فكرة الدوْر التام أوالسّنَة عند هراقليطس.



مراجع

- WIK. Guthrie : A History of Greek Philosophy .
- J. Burnet : Early Greek Philosophy.



هربلُو، بارتليمى

Barthélemy Herbelot

(١٦٢٥ – ١٦٩٥) **مستشرق فرنسى**، وُلد بباريس وبها توفى، وكان ترجماناً للملك لويس الرابع عشر، وأستاذاً فى الكوليج دى فرانس، واشتهر بمعجمه الفرنسى عن الفلسفة والفلاسفة فى الشرق، وأطلق عليه اسم **« المكتبة الشرقية »**، طُبع فى أربعة مجلدات. يقول فيه العقيقى : فيه أخطاء وضلالات ونواقص.

هرمس المثلث العظمة

Hermes Trismegistus

(أنظر الهرمسية).



الهرمسية

Ermetismo; Hermetismus ; Hermétisme; Hermetism

الفلسفة التى تطرحها الكتابات الهرمسية باللغة الإغريقية التى تنسب إلى مَن يُدعَى **هرمس مثلث العظمة Hermes Trismegistus**، قيل إنه كاهن مصرى، وأنه نبى – وإن كان من غير بنى إسرائيل. وقيل بل هو الإله **تحوت المصرى** ربّ المصير. واعتبر **جيوردانو برونو** الفلسفة الهرمسية ديانة، بل وأصل الديانات جميعها، وفضّلها على المسيحية. ورغم أن الكتابات الهرمسية تتناول مسائل فى التنجيم والكيمياء السحرية، إلا أن ما تذهب إليه فى أصل الكون يشبه إلى حد بعيد سفر التكوين، وتتنبأ بنزول ابن الله لهداية البشر، وتشبه فى بعض نواحيها إنجيل يوحنا، ولذلك أنزلها المسيحيون الأوائل مكانة عالية، وترجمها إلى اللاتينية فى العصور الوسطى **مارشيلوفيشينو**، واعتبرها خلاصة الحكمة المصرية، وأصل الأفلاطونية، نظراً للتشابه الكبير بينهما، ومعنى ذلك أيضاً أنها أصل اليهودية والمسيحية والفلسفات الإشراقية الإسلامية!!

ويقول الشهرستانى إن هرمس ربما هوالنبى إدريس، ويورد ابن كثير أن نفراً غير قليل من علماء التفسير والأحكام يذهبون إلى أن هرمس الهرامسة هوإدريس الذى يرد ذكره فى القرآن **«واذكر فى الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبياً ورفعناه مكاناً علياً»** (مريم ٥٦ / ٥٧) . ويقول البخارى عن ابن مسعود وابن عباس إن إلياس الذى فى التوارة هوإدريس . وإلياس هى الصيغة اليونانية لإيليا العبرية، وقد جاء فى سفر الملوك الاول انه كان يلبس ثوباً من الشعر (مسوحاً) ومنْطَقة من الجلْد، وكان يقضى وقته فى البرية، وله معجزات . وفى سفر أخبار الايام الثانى ذهب إلى الأردن مع إليشع، وضرب إيليا الأردن بردائه فانشق الماء، وسار الركبان على اليابسة، ثم جاءت مركبة وفرسان وحملت إيليا إلى السماء، فذلك تفسير القرآن **«ورفعناه مكاناً علياً»** (مريم ٥٧) . وفى سفر ملاخى إشارة إلى عودة إيلياأو إدريس، أو هرمس، قبل أن تقوم القيامة . وعلى اى الأحوال فإن الهرمسية فلسفة غنوصية أخلاقية فى مضمونها . ومن **أقوال هرمس فى ذلك** : إن المرء ينشا بحسب طبعه وسِنْخِه (اى أصله) وعاداته وتفكيره، والمهدى هوالذى يعظّم ربّه ويشكره على معرفته، ويطيع الناموس، ويناصح السلطان وينقاد له، ويجتهد لنفسه، ويتحلّى لخلصائه بالودّ، ويكفّ أذاه عن العامة، ويُحسن معاشرة أخلاطه . وسهولة الخُلق إنما تكون لصلاح الطبع وليس فى مواقف دون أخرى . والعقل هوأفضل ما فى الإنسان، وأفضل ما يحتاج إليه في تدبير أموره الاجتهاد، والجهل أظلم الظلمات . والفرق بين العاقل والجاهل أن العاقل مَنطِقُه له، والجاهل منطقُه عليه . والعاقل لا يستخف بثلاثة : السلطان والعلماء والإخوان، فإن استخفّ بالسلطان أفسد عليه عيشه، وإن استخف بالعلماء أفسدوا عليه دينه، وإن استخفّ بالإخوان أفسد على نفسه مروءتها . والاحرى بالعاقل الاستخفاف بالموت . وكل إمرئ حقيقٌ بان يطلب الحكمة ويُثبتها فى نفسه أولاً، بان لا يجزع من المصائب التى تعمّ الاخيار، ولا يأخذه الكبر فيما يبلغه من الشرف، ولا يعيّر احداً بما هو فيه، وأن يعدل بين نيته وقوله حتى لا يتفاوت، وتكون سُنّته ما لاعيب فيه، ودينه ما لا اختلاف عليه، وحُجته مالا يُنتقَض . وكل شئ يحتمل التغيير إلا الطبع، وكل شئ يُقدَر على إصلاحه غير الخُلُق السوء، وكل شئ يُستطاع دفعُه إلا القضاء . يا أيها الإنسان : لا تكن كالصبى إذا جاع ضغا (اى صاح)، ولا كالعبد إذا شبع طغى، ولا كالجاهل إذا ملك بغى . والخير والحكمة لا يستطيع احد ان يحوزهما إلا أن تكون له ثلاثة أشياء : وزير، وولىّ وصديق، فوزيره عقله، ووليّه عفته، وصديقه عمله الصالح . وكل إنسان موكل بإصلاح قدْر باعٍ من الأرض، فإنه إذا أصلح قدْر ذلك الباع صلحت له أموره كلها، وإذا أضاعه اضاع الجميع . والعلماء من افضل اعمالهم ثلاثة : أن يبدّلوا العدو

صديقاً، والجاهل عالماً، والفاجر برّاً.

حقاً إن هرمس نبيّ، أوعلى الأقل حكيم!!

● ● ●

مراجع

- A.J. Festugiére & A.D. Nock : Corpus Hermeticum . 4 vols .

● ● ●

هرمياس السكندرى
Hermias Alexandricos

يونانى أفلاطونى مُحدَث من القرن الخامس الميلادى، تتلمذ على سيريانوس وأبروقلوس، ورأسَ مدرسة أثينا، وله شروح على تيماوس وفيدروس لأفلاطون، وإيساغوجي لفورفوريوس.

● ● ●

الهروى الأنصارى

(٣٩٦ - ٤٨١ هـ) شيخ الإسلام **أبوإسماعيل عبد الله بن محمد بن على،** الانصارى، الهروى، الحنبلي. ونسبته الانصارى لانه من نسل الصحابى **أبى أيوب الأنصارى،** ونسبته الهروى لانه من مواليد هُراة، وبها نشأ وتوفى. وكان حنبلياً، وله في الإمام احمد بن حنبل كتاب هو « السيرة »، وكان شديد الوطاة على خصومه، واشتهر بكتابيه « **ذمّ الكلام وأهله** »، و« **منازل السائرين إلي ربّ العالمين** »، وألفت فى الكتاب الأخير شروحٌ كثيرة، أبرزها كتاب ابن قيّم الجوزية « مدارج السالكين »، ومع أن كتاب الهروى لا يعدوالوريقات فإن كتاب ابن القيم فى ثلاثة مجلدات، وربما كان اهتمام ابن القيم بشرح هذا الكتاب أنه مناسبة لإخراج ما عنده من فلسفة مستفيضة فى التصوّف، فضلاً عن أن ابن القيم كان مثله يجمع بين الحنبلية والتصوّف، ومع ذلك فتصوّف الهروى وابن قيم الجوزية تميز بأنه **مدرسة للتصوّف السُنّى** بخلاف التصوّف الفلسفى الحقيقى عند إبن عربى وابن سبعين وابن مسرة من أصحاب مذهب وحدة الوجود. واتُهم الهروى بأنه كذلك من أنصار هذا المذهب لانه عرّف الفناء والتوحيد تعريفات تقرّبه من الاتحاديين، ولهذا عظّمه الاتحاديون وعدّوه منهم، وانتقده ابن تيمية لهذا السبب.

● ● ●

مراجع

- الموسوعة الصوفية : دكتور الحفنى.

● ● ●

هسون تسو Hsun Tzu

(نحو ٢٩٨ - نحو ٢١٢ ق.م - أنظر الكونفوشية).

● ● ●

هسيونغ شيه لى Hsiung Shih - li

(أنظر الكونفوشية).

● ● ●

هشام بن الحكم

(نحو ١١٣ هـ - ٢٠٠ هـ) قال عنه

الشهرستاني في الملل والنحل انه: «صاحب غوْر في الأصول، لا يجوز أن يُغفَل عن إلزاماته على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم»، وذلك انه كان جَدِلاً قوى الحجة، ناظرَ المعتزلة، وكان رائداً للشيعة، وقال عنه الإمام جعفر الصادق: هو المؤيِّد لصدقنا والدامغ لباطل أعدائنا». وكان من الموالي، قيل إنه كان مولى بني كندة أوبني شيبان، وهومن قبيلة خزاعة، ولد في الكوفة، وكان في بداية امره من تلاميذ **شاكر الديصاني** الذي يعلّم الإلحاد، وتَبِع **الجهم بن صفوان** الجبرى المقتول بترمذ سنة ١٢٨ هـ ثم التحق بالإمام الصادق. واقواله في التشبيه تعود إلى التعاليم الرواقية في الفلسفة التي تعلمها من الديصاني، والرواقيون قالوا بتجسيم كل شئ حتى الاشكال الهندسية، وبقسمة الجزء إلى ما لا نهاية بالفعل، على خلاف ارسطوالذى قال بالقسمة بالقوة. وابن الحكم يقول كالجهمية إن الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل خلقها، وإنما يعلمها بعد كونها، وأن العلم صفة لله ولكنها صفة ليست هي هو، وليست غيره، وليست بعضه، وعلْم الله لا يقال فيه مُحدَث ولا قديم، فهوعالم ولكنه ليس كالعالمين، وهوأيضاً جسم وصورة، وله قَدْر، ولكنه ليس كالاجسام ولا الصور ولا الاقدار.

وهشام بن الحكم صاحب مدرسة في الكلام يقال لها **الهشامية**، واحياناً يقال لها **الحَكَمية** تمييزاً لها عن المدرسة الهشامية الأخرى التي تنسب **لهشام بن سالم الجواليقي**. وكانت له مناظرات مشهورة طرحها في ردوده المنشورة على خصومه وخاصة المعتزلة والكثير من الفرق الأخرى، فقد ناظر عمروبن عبيد، وأبا إسحق النظّام، وأبا الهذيل العلاف، وضرار بن عمروالضبّي، وعبد الله بن يزيد الإباضي، ويحيى بن خالد البرمكي، والجاثليق، وسليمان بن جرير وغيرهم، ومن ذلك: «**كتاب الردّ على أصحاب الاثنين**» يعني القائلين بإلهين اثنين، و«**كتاب الردّ على أصحاب الطبائع**» ويقصد بهم الطبيعيين، و«**كتاب الجبر والقدر**»، و«**كتاب المعرفة**»، و«**كتاب الاستطاعة**»، و«**الردّ على ارسطاطاليس**»، و«**الردّ على الزنادقة**»، و«**الردّ على المعتزلة**»، و«**الردّ على شيطان الطاق**».

وقد خالف هشام الفلاسفة: في نظرية **الجوهر الفرد**، وقال إن كل جزء يقبل الانقسام إلى ما لانهاية، وهومادة في حين عرّفه الإسلاميون بانه ليست له ابعاد ولا حركة ولا سكون فهوجوهر.

وخالف هشام الفلاسفة في **الأعراض**، وقال إن الالوان والطعوم والروائح اجسام، وهو رأىٌ يذهب إليه العلم الحديث، ويبدو أنه استعاره من الرواقيين الذين نفوا وجود ما ليس مادة، ويذهب آخرون إلى أنه أخذه عن السمنية الهنود. والاعراض لا تصلح دلالة على الله تعالى، لان منها ما يثبت استدلالاً، في حين ان ما يُستَدل به على البارى يجب أن يكون ضرورى الوجود. ووافقه على قوله هذا **هشام الفوطي** المعتزلي فقد ذكر أن الأعراض لا تدل على انه تعالى خالق،

وان الاعراض لا تصلح دلالات.

وقال هشام بما يسميه الطفرة، ويبدوانه اخذ ذلك عن النظّام، وذلك لان النظّام هوالذى ناظر العلاّف في الجزء فالزمه الاخير في مسألة الذرّة والبقْلة، فلوكان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبّت على البقلة لا تبلغ طرفها، فاجابه النظّام إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً، فاجابه العلاّف ولكن ما يُقطع كيف يُقطع إن لم تكن تصل فيه إلى نهاية ؟ يعنى ان الشُبهة باقية على حالها وان الطفرة لم تحل الإشكال.

ولقد اقتضى قول هشام بعدم تناهى قسمة الاجزاء ان يقول ايضاً بالمداخلة، بمعنى ان الاجسام يمكن ان تتداخل فى بعضها البعض، ولكنه خالف جمهور الفلاسفة عندما قال إن الحركة ليست من مقولة الأين، وانها فعل والسكون عدم فعل، ويقصد بذلك أنها صيرورة دائمة وهو رأى العلم الحديث.

والفرق بين هشامية ابن الحكم وهشامية الجواليقى : ان ابن الحكم قال عن معبوده انه طويل عريض عميق، متساوٍ طولُه وعرضُه وعمقُه، ولا لون له، ولا طعم، ولا نبض، ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن، وله مشابه بالاجسام، ولولاها لم يُستَدل عليه، ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه، وإرادته حركة، هى لا عينه ولا غيره، ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم قديم، لا حادث، لانه صفة فيه. واما الجواليقى فقال : هوعلى صورة إنسان له يد ورجل واذن وعين وفم وأنف وحواس خمس، ونصفه الأعلى مجوّف، والأسفل مُصمَت، وليس لحماً ولا دماً!! تعالى الله عما يصفون، فقد ادّعوا العلم بما لا يعرفون!

●●●

هشام بن عمر الفُوَطى

من المعتزلة، توفى سنة ٢٦٦هـ، واتباعه يطلق عليهم الهشامية، من غُلاة القدرية، قال : الاعراض لا تدل على كون الله خالق، ولا تصلح دلالات، بل الاجسام تدل على كونه خالقاً. وإسلام هشام من نوع الإسلام السياسى، فكان إذا كفّر احداً جوّز قتله، وجوّز أخْذ أمواله، واستباحة دمائه. واسمه الفُوَطى لانه كان يبيع الفُوَط أومن أسرة تبيعها.

●●●

هكسلى «توماس هنرى»
Thomas Henry Huxley

(١٨٢٥ - ١٨٩٥) عالم أحياء إنجليزى، إلا انه اتجه إلى الفلسفة، ولم يكن قد تلقى تعليماً جامعياً، ومع ذلك كان موسوعياً، وتخصّص فى الطب، وذهب فى رحلة بحرية فوق سفينة أبحاث مثلما فعل معاصره دارون، ونشر بحوثاً فى الحياة البحرية جلبت له الشهرة، غير أن شهرته كمفكر وفيلسوف، ومجادلاته فى الدين وأصل الخلق، فاقت بحوثه وكتاباته الأخرى التى لم يتفرغ لها كثيراً. ونشرها ضمن «مجموعة

البحوث Collected Essays » (تسعة مجلدات ١٨٩٤) . وكانت أكثر شهرته لدفاعه عن نظرية الارتقاء الأحيائي لدارون، وتهليله للمنهج العلمي، ورفضه للأناجيل وقصة الخلق التي تدعولها، ورفضه فكرة الإله المفارق، واستعداده للإيمان بإله متحد مع الطبيعة بمفهوم سبينوزا، واختراعه للفظة لاأدري agnostic سنة ١٨٦٩ التي صاغها كمقابل للفظة غنوصي أوادري gnostic التي كان يستخدمها رجال الدين في ادعائهم العلم بالحياة. ولم يقبل هكسلي المادية ولا الروحية باعتبار أنهما تدّعيان العلم بالحقيقة ونحن لا نعلمها، لكنه ابدّ ان يستخدم العلم لغةً مادية لوصف الظواهر. وقال بمذهب الظواهر الثانوية epiphenomenalism، وهوأن ظواهر الشعور تابعة للظواهر الفسيولوجية، تتولد منها ولا تؤثر فيها، فكما أن ظل الماشي لا يؤثر في سيره، فكذلك لا يكون لظواهر الشعور تأثير في حركة الإنسان وفعله، ونشر ذلك في بحث له بعنوان « الافتراض أن الحيوانات هي كالتات تعمل أوتوماتيكياً On the Hypothesis that Animals are Automata » (١٨٧٤)، وقال على العكس إن ظواهر الشعور ليست إلا ردود فعل للعمليات الجسمية. ومع ذلك فإنه في مقال بعنوان « التطور والأخلاق Evolution and Ethics » (١٨٩٣) أكد ان العالم الإنساني لا يمكن أن يستغنى عن الأخلاق، وأنه لايمكن تصور مجتمع يجاز فيه للأفراد أن يتصارعوا للأصلح اوالأقوى، وأنه إذا كان الإنسان بيولوجياً نتاج التطور، فإن الأخلاق ترفض أن توافق على أخلاقيات الصراع والعراك من أجل البقاء، وقانون الأخلاق يتحتم أن يتعارض مع نظرية التطور، أوأن نظرية التطور لابد أن تُدخل الأخلاق في اعتبارها، فيكون الأليق والأصلح والأفضل للبقاء هوصاحب الالتزام والعطاء الأخلاقيين، وهوقولٌ تجاوز به التطوريين، وكان من الواجب أن يستمر في الجدل مع نفسه صاعداً، فلوفعل لآمن بالله، حيث الأخلاق دليل أكيد على وجود الله، ولكن هكسلي للأسف توفي ملحداً!



مراجع

- Peterson , Houston : Huxley , Prophet of Science.



هلفسيوس « كلود أدريان »
Claude - Adrien Helvétius

(١٧١٥ – ١٧٧١) فرنسي، ولد وتوفي في باريس، وكان والده طبيب الملك لويس الخامس عشر، وتعلّم على اليسوعيين في معهد لويس الكبير، واستطاع بوساطة الملكة الحصول على منصب « ملتزم عام الضرائب » وهوفي الثالثة والعشرين، وجمع من خلاله ثروة ضخمة، عاش بسببها حياة داعرة يطلب الملذات. وكان سخياً يتردد على المفكرين والكتاب. وسكن الريف وتفرّغ للكتابة، وأصدر سنة ١٧٥٨ كتابه الأول في الفلسفة « عن الروح De l'Esprit » فقوبل

بالاستهجان، وادانته السلطة والكنيسة، واتُّهم هلفسيوس بأنه مخرّب وكافر، وكان صديقاً لمجموعة الفلاسفة المشهورين باسم **الموسوعيين encyclopédistes**، وحُسب عليهم رغم انه لم يكتب للموسوعة، ونالهم من الاضطهاد بعض ما ناله، وصدر سنة ١٧٥٩ الحكم بإحراق الكتاب، وتم حرقه فعلاً، واصبح في عداد **القضايا المشهورة causes célèbres** من قضايا القرن الثامن عشر في أوروبا. وبعد هذه التجربة لم يحاول هلفسيوس النشر من جديد، ولكن عدداً من المؤلفات نشرت بعد وفاته ونُسبت إليه، ابرزها **«عن الإنسان وملكاته الفكرية وتربيته De l'homme , de ses facultés intellectuelles et de son éducation**، (١٧٧٢)، وبحوثٌ اخرى مثل **«المعنى الحقيقي لمذهب الطبيعة»**، وقصيدة **«السعادة»**. وفلسفته طبيعية مادية، يزعم فيها انه عقلاني وتنويري، إلا ان ما تدعوإليه هوالشهوانية المقيتة والأنانية المفرطة! فكل الافكار مصدرها الاحاسيس، ومدارها مشاعر اللذة والألم، وتختزنها في العقل مَلَكة يسميها **«الحساسية الفيزيائية Sensibilité Physique»** وفي رأيه أن كل أخلاقيات اى إنسان، وما يدور في تفكيره، وما تحفل به مشاعره، إن هوإلا صدى للبيئة التي يعيش فيها، ولنوع التربية التي ينشأ عليها، ولذا قيل إن فلسفة هلفسيوس هي أقرب لعلم النفس ويمكن إدراجها ضمن ما يسمى **بالسلوكية البيئية**. وتأثير البيئة والتربية كمكوِّن للشخصية يبدأ من الميلاد، ويدخل ضمن ذلك التكوين البيولوجي للشخص وما يؤول إليه من الصفات الوراثية. وعنده أن القدرات لا تورّث، وأن حظ الأفراد منها متوازن، إلا أن البيئة والتنشئة هي التي تجلّيها أوتطمسها وتخفيها. والناس جميعاً يولدون عباقرة، إلا ان ظروف البيئة هي التي تُظهر ما عليهم من ذكاء، والمثال على ذلك نيوتن، فقد لعبت الصدفة وحدها الدور الحاسم في اكتشافه، وعلى ذلك فمن الممكن عن طريق التربية المقصودة استخراج أفضل ما في الإنسان، وذلك شبيه بمقالة **وطسون** السلوكي المشهور التي مؤداها: أعطوني أي مجموعة من الأطفال وانا كفيل بتخريجهم وفق ما أرى - مهنيين أومفكرين أوعمالاً! ورأيُ هلفسيوس في الإنسان شبيه برأي لوك، وعنده أن الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء لم يُخَط فيها شئ، والظروف والأحداث ومجريات البيئة هي التي تحدد توجهاته، وممارسته لقدراته هي التي تظهرها، وعلى ذلك فمن الممكن للمصلحين من الفلاسفة والمشرّعين ان يؤهّلوا أفراد مجتمعاتهم لما يحبون أن يكونوا عليه عن طريق إعادة تعليم هؤلاء الأفراد على أساس من المعرفة بآليات السلوك في علاقاتها بالبيئة، وهوما يلخصه شعار هلفسيوس **«إن التربية بوسعها كل شئ L'éducation peut tout»**، أي بوسعها أن تتدخل من اجل **الصالح العام intérêt général**، أوالخير العام **bonhêur général**، بدعوى أن الإنسان يميل إلى أن يسلك بما يعود عليه بأكبر

قدر من اللذة، ويجنّبه أكبر قدر من الألم، غير أن هذا المقصد يتوخى الفرد به مصلحته، والمطلوب أن يتوخى به المجموع وليس نفسه فقط، ولن يتيسر ذلك إلا بتغيير نظام التعليم، ومن أجل ذلك كان هلفسيوس ضد الدين، وضد الاقتصاد الإقطاعي، لأن الدين يفرض الزهد في الدنيا ويكرّس النظام الاجتماعي القائم على اللامساواه، وهويقول إنه في مسألة وجود الله من عدمه فإنه لا أدرى، ولا يرى أن الإيمان بالله يمكن أن يغيّر شيئاً من الواقع المادى أوالاجتماعي للإنسان، وأنه ضد الصالح العام للمجتمع. ومن المؤكد أن فلسفته كان لها عميق الأثر في الفلاسفة الموسوعيين خاصة هولباخ وكابانيس، وفي النفعيين الإنجليز، وخاصة بنتام، وفي مجرى التعليم العام في عصر الديموقراطيات الاشتراكية.

●●●

مراجع

- Keim , Albert : Helvétius , Sa vie et son oeuvre .

●●●

الهندوسية

Hinduismus; Hindouisme; Hinduism

فلسفة حياة أكثر منها عقيدة، وديانةٌ أيضاً للغالبية من الهنود، ويطلق عليها اسم البرهمية نسبة إلى الإله براهما، ويُسمّى كهنتها البراهمة. ولا يوجد لها مؤسّس، وإن كان أساسها عقائد الآريين والطورانيين بعد اندماجها واتصالها بغيرها من الأفكار والعقائد لسكان المنطقة. وكتابها **الفيدا Veda**، ويشتمل على أربعة كتب في الطقوس والشعائر والأناشيد والأداعي، هي : الريج فيدا، والياجورفيدا، والساماڤيدا، والأثرفيدا، وينقسم كل منها بدوره أربعة أقسام، هي : السامهيتا ويمثل المقدمة أوالفطرة، والبراهمن ويمثل مرحلة التقنين، والأرانياكا ويمثل النقل من القانون إلى الروح، والأوبانيشاد ويمثل الروح وهي قمة التسلسل. ويقال إن الأوبانيشاد وضعت في المدة بين ٨٠٠ إلى ٦٠٠ ق.م، وحيث أنها تجئ الأخيرة في الزمن التاريخي فمعنى ذلك أن الفيدا موغلة في القدم، ويزعم الهنود أنها أزلية.

والهندوسية ديانة معدُدة وموحِّدة، فهي تجعل لكل ظاهرة طبيعية إلهاً، ولكنها تجعل على الآلهة جميعها ربّاً للارباب يوحّد بينها ويرأسها ويسيطر عليها، وفي القرن التاسع قبل الميلاد جمعت كل الآلهة في إله واحد أعطته ثلاثة أسماء، فهو **براهمان** أى الواحد، وهو **ڤشنو** أى الحافظ، وهو **شيڤا** من حيث هومهلك. وبراهمان هوالله باللغة السنسكريتية، أوبمعنى الروح العام، ويقابله **أتما Atma** أوالروح الفردية، وهي قبس من الروح العام، وتحل في الإنسان، ولذلك فإن روح الإنسان مثلثة كالروح العام، فهي براهمان عندما تخلق، وهي فشنوعندما تسعى إلى الحفاظ على ما تخلق، وهي شيڤا عندما تُهلك وتُدمر.

وعندما يموت الإنسان ترتد الروح أتما إلى بارئها براهمان. وليس هناك جنة ولا نار فى الهندوسية، وإنما يتم الثواب والعقاب فى الدنيا بمقتضى قانون **الكارمـا Karma**، ومعناها الفعل، بمعنى أن سلوك الإنسان فى الحياة يحدد نوع حياته المقبلة التى تبدأ بالميلاد التالى، فإن كان سلوكاً روحياً فإن الاتما تصعد فى طريق العودة إلى الروح العام وتتحد به وتنال النعيم الأبدى. وإن كانت الروح ما تزال متشبثة بالماديات والشهوات فإنها تضل طريق العودة وتتجول وتحل باجساد لها نفس الأهواء. وقد تسربت أفكار **التناسخ والحلول** هذه إلى الشيعة الغالية من أمثال الباطنية، والقرامطة، والبربهارية، والحلمانية، والسالمية، والنصيرية، والدرزية، وإلى بعض المتصوفة من أمثال محى الدين بن عربى، والحلاّج، وجلال الدين الرومى، وابن الفارض. كما تأثرت الهندوسية بالإسلام بعد الفتح الإسلامى للهند، وخاصة بدعوته التوحيدية وتحريمه للتماثيل. وحاول بعض فلاسفة الهند أن يؤلفوا بين الديانتين، ومن ذلك محاولة **كبير** (١٤٤٠ – ١٥١٨)، **وناناك** (١٤٦٩ – ١٥٣٨) صاحب دعوة السيخ التى قامت على هذا الأساس السابق، ولكنها صارت ديانة مستقلة بسبب معلميها « **الجوروه** » الذين اضفوا عليها طابعا حربياً، والإمبراطور **أكبر** (١٥٤٢ – ١٦٠٥) الذى أعطاهم كل الإمكانيات. وعندما احتلت بريطانيا الهند قاومت الهندوسية بمحاولة أخرى للتوفيق بين الديانتين، ومن ذلك محاولة **راجا رام موهان روى** (١٧٧٢ – ١٨٣٣) مؤسس جمعية المؤمنين بالله، **ورابندرانات طاغور** (١٨٦١ – ١٩٤١)، **وديانانداسارا سفاتى** (١٨٢٤ – ١٨٨٣) مؤسس الجمعية الآرية، **وراماكريشنا** (١٨٣٦ ١٨٨٦) الذى اعتنق كل الديانات ليجرّب تأثيرها جميعاً، وزعم أن الهندوسية بها من كل الديانات ما يجعلها أصلاً لها، **والمهاتما غاندى** (١٨٦٩ – ١٩٤٨) الذى كان يقيم صلواته بكل طقوس الديانات المعروفة. وليس أكثر من الهندوس عداء للإسلام فى الهند الآن، وعانى منهم المسلمون الاضطهاد والذبح والحرق وما يزالون!



مراجع

- L S.S. O'Malley : Popular Hinduism .
- Macnicol , N.: Hidu Scriptures .



هنرى الجنتى Henri de Gand

فرنسى، كتب باللاتينية، وأطلقوا عليه **الدكتور الرزين Doctor Solemnis**. تعلّم فى باريس، وتوفى بها سنة ١٢٩٣م، وتأثر بابن سينا وبالأفلاطونية، وآثر لذلك الأوغسطينية على التوماوية وابن رشد، ويُنسب إليه الكثير مما بُذل لإدانة الرشدية سنة ١٢٧٧، وله « **الوجيز فى اللاهوت Summa Theologica** »، ومن رأيه أن غاية الوجود ليست تحصيل المعرفة بالله، وأن

يكون الإنسان عرفانياً، وإنما غاية الوجود أنه وقد عرف الله أحبه، فإذا أحبه لم يعد هوهو وإنما أن يفنى في الله - يعني لا يعود هناك هنرى الجنتى، فقد امتلأ بتعاليم الله ومحبته حتى لم تعد له إرادة إلا ما يريد الله، فكان الله هوفقط الموجود، وكأنى به قد تمثّل فلسفة الحلاّج فى الحلول، والحلاّج أسبق عليه وكانت وفاته سنة ٩٢٢م.

●●●

مراجع

- Jean Paulus : Henri de Gand : Essai sur les tendances de sa métaphysique .

●●●

هوايتهد «ألفريد نورث»
Alfred North Whitehead

(١٨٦١ - ١٩٤٧) إنجليزى، من فلاسفة الواقعية الحداثة، ولد فى رامزجيت بجزيرة ثانت شرقى ساحل كِنت، من أب قسيس، فكان لنشأته المتدينة واتصاله بالشخصيات الريفية ذات الملامح المحددة، وإحساسه العميق بالطبيعة واتصال أسبابها عبر الأجيال أثره على فلسفته، واكسبه ذلك تفهماً وحباً للتاريخ القديم والحديث، وامتلاءً بالماضى، وتمرساً بالحاضر. وظلت معه هذه النظرة العلّية إلى التاريخ. وكان مبرزاً فى الرياضيات، وعُيّن محاضراً بجامعة كيمبردج. وكان رسل من ابرز تلاميذه، وتوفرا معاً على كتابة «المبادئ الرياضية Principia Mathematica» (١٩٠٠ - ١٩١١) يردّا بها الرياضيات إلى المنطق، ثم انتقل هوايتهد إلى جامعة لندن (١٩١٠) أستاذاً للرياضيات التطبيقية، وشُغِل بفلسفته العلمية. وفى سن الثالثة والستين دعته هارفارد أستاذاً للفلسفة بها (١٩٢٤) حتى وفاته، وفيها أتم تطوير فلسفته الميتافيزيقية الأنطولوجية.

وكانت أهم كتابات هوايتهد «رسالة فى الجبر العام A Treatise on Universal Algebra» (١٨٩٨)، وطوّر فى هذا الكتاب بعض افكار جراسمان فى الامتداد، وبسببه تم قبوله عضواً بالجمعية الملكية، ونشرت له «المفاهيم الرياضية فى العالم المادى On Mathematical Concepts of the Material World» (١٩٠٦) يرفض آراء نيوتن الكلاسيكية التى تفسر العالم بأنه جزيئات أوذرّات تشغل حيزاً من المكان والزمان، وقال بأن للعالم خطوطاً من القوة لها اتجاهات ومسارات من الأحداث يعترض بعضها البعض، متاثراً بالكشوف العلمية فى الفيزياء الموجهة vector physics، وفى الديناميات الإلكترونية، ومفهوم المجال. وأطلق على منهج خطوط القوة المتداخلة فى مجالات اسم المنهج المنطقى الطبولوجى the logical topological method، ووصفه بأنه منهج التجريد الشامل، يصف به التشابك بين الأجسام بأشكالها المختلفة كما لوكان تشابكاً من الخطوط، ويجعل من الهندسة تجريداً لوقائع الحياة. وبسط نظريته هذه فى «أصول المعرفة الطبيعية The Principles of Natural Knowledge» (١٩١٩)، و«مفهوم

الطبيعة The Concept of Nature » (١٩٢٠)، و« مبدأ النسبية The Principle of Relativity » (١٩٢٢)، وردّ في هذه الكتب النظم الاستنباطية إلى معطيات الخبرة، وجعل للخبرة الدور الأساسي، وجعل مهمة الفلسفة تفسير الخبرة، ولكن الفلسفة وحدها لن تستطيع أن تصفها وصفاً شاملاً، فالخبرات نحس بها أولاً غامضة وليس في صورة معطيات الحس الواضحة، وبالتجريد الشامل يمكن تحديد إطاراتها المنطقية. وتابع هوايتهد مذهبه في كتبه اللاحقة « العلم والعالم الحديث Science and the Modern World » (١٩٢٥)، و« الدين في تكوّنه Religion in Making » (١٩٢٦)، و« الصيرورة والواقع Process and Reality » (١٩٢٩)، و« مغامرات الأفكار Adventures of Ideas » (١٩٣٣)، و« أنماط من الفكر Modes of Thought » (١٩٣٨)، و« مقالات في العلم والفلسفة Essays in Science and Philosophy » (١٩٤٧)، انتصر فيها للموضوعية كما تتبدّى للعيان أوالحدسّ أوالوجدان المباشر، وقال إن وجدان الشعراء ربما كان أصدق في النظر إلى الطبيعة من العلماء، لأن العلم يغفل القيم ولا يعير المعاني التفاتاً. وقال بطبيعة معينة لكل كائن، وأنها نسق كلي تتبع أجزاؤه طبيعة الكائن، وأن الأجزاء وحدات مكانية وزمانية أوأحداث وعلاقات من طابع موجه وإبداعي يصدر عنها الحادث الجديد، وتعبر عن ذاتها في صورة تقدّم خلاّق، وتجرى وفق مقولات ثابتة تجعل من العالم وحدة عضوية، تربط بين أجزائه علاقات التفاعل والتبادل والتكامل. وجملة هذه القوانين تمثل الألوهية التي لم تتحقق ولن تتحقق تماماً، طالما أن العالم أشبه بعملية الصيرورة المستمرة. ويعدّ كتابه « **الصيرورة والواقع** » من أحفل كتبه بالمصطلحات والتعميمات التي ينتزعها من كافة المصادر. وكان لتعميمه لمصطلح **الترابط العضوي** السبب في تسميته لفلسفته بأنها « **فلسفة الكائن العضوي the philosophy of organism** »، وهو يرفض الازدواج بين العقل والجسم، والعضوي واللاعضوي، ويقول بوجود **موجودات واقعية فقط actual entities** تتصف كلها بصفات عامة واحدة، ويصف نفسه بأنه وحدة من الانفعالات والتطلّعات والمخاوف والقيم والقرارات، وكلها ردود فعل ذاتية للبيئة تفعل فعلها داخل طبيعته، ووحدته هذه التي هي نفسها « **أنا موجود** » التي قال بها **ديكارت**، هي عملية التطور التي تجرى داخله، والتي تشكل هذه الفوضى داخله في نسق من المشاعر. وإحساسه بنفسه هوإحساسه بوجوده في دوره الذي يمارسه في نشاطه الطبيعي وهويشكل نشاطات البيئة في اتجاه إبداع جديد، هوإبداعه هولنفسه في هذه اللحظة نفسها، وطالما أنه هونفسه فهواستمرار لما كان من قبل.

ولقد مُنح هوايتهد نوط الاستحقاق، وكان

يتمتع بأسلوب فذ وعبارة رشيقة، وكانت تشبيهاته واضحة، غير أن كتبه الأخيرة في مرحلته الميتافيزيقية كانت شطحات تحفل بالمصطلحات غير المألوفة، وباستثناء كتابه «المبادئ الرياضية» الذي ترك أثره الكبير في المنطق الرمزي فإن أغلب كتاباته لم تترك أثراً في الفكر الفلسفي المعاصر، ولم يتبين لي أي أثر لها على نفسي، ومعظمها قابل للنسيان بسرعة عجيبة!



مراجع

- Northrop, F.S.: Whitehead's Philosophy of Science.
- Johnson , A.H.: Whitehead's Theory of Reatity
- Cesselin, F.: La Philosophie organique de Whitehead.



هوبز «توماس» Thomas Hobbes

(١٥٨٨ - ١٦٧٩) أبو الفلسفة التحليلية، إنجليزي، كان أبوه قسيساً، تخرّج من جامعة أكسفورد، وصار عام ١٦٠٨ معلّماً لابن وليام كافندش إيرل ديفونشاير، ولشارل الثاني في منفاه في باريس عام ١٦٤٦، وهيأ له هذا المنصب فرصة السفر إلى أوروبا ثلاث مرات، وتأكد له في السفرة الأولى (١٦١٠) فساد التعليم القديم القائم على الفكر الأرسطي، وزكيّ هذا الرأي عنده كشوف كيبلر وجاليليو ونقد فرانسيس بيكون، واجتمع ببيكون في باريس، وكانت محصلة هذه الرحلة ترجمة ثيوقيديديز، لعل قومه يستهدون بالتاريخ ويلتمسون فيه العظة ويعتبرون بأخطار الديموقراطية. وكانت انجلترا مشرفة على حرب أهلية، يمزقها الجدل بين أنصار مبدأ الأمة مصدر السلطات، وبين أنصار حق الملك الإلهي في الحكم. وفي السفرة الثانية لمس اهتمام أهل الفكر في القارة بالهندسة، وأعجب بالمنهج القياسي وعوّل على اصطناعه، يعرض به آراءه كما لو كانت براهين، ويخطط به لمجتمع جديد كما لو كان يخطط تخطيطاً هندسياً. وفي السفرة الثالثة زار جاليليو بإيطاليا، وأوحت له فلسفته تعميم علم الحركة على الإنسان والمجتمع. وأثمر ذلك كله عدة كتب، أولها «الرسالة الصغيرة Little Treatise» (١٦٣٧) ناقش فيه ظاهرة الإحساس وردّها إلى تغيّر الحركة، فلو كانت الأجسام تتحرك حركة منتظمة دوماً، أو لو كانت ساكنة أبداً، لما كان إحساس الناس بالحركة أو السكون، وإنما يحس الناس حركة الأجسام عندما تتحرك هذه الأجسام وتتوقف، أو عندما تتحرك بسرعة ثم تبطئ أو تسرع، فهذا التفاوت في الحركة، والتراوح بين الحركة والسكون، هو الذي يثير الإحساس. وفي عام ١٦٤٠ نشر كتاب «مبادئ القانون Elements of Law»، ظهر في جزءين، الأول «الطبيعة البشرية Human Nature»، والثاني «الهيئة السياسية De Corpore Politi-co»، وكان فيه من دعاة الحكم المطلق، باعتباره

يُغني عن المنازعات الحزبية وفوضى الديموقراطية التي تكرس التنابذ والتخاصم، وكان من المؤثرين للمَلَكية باعتبار أن من مزاياها أن واحداً فقط قد يجاوز العدل ويسئ الحكم، وكان من المخاصمين للديموقراطية باعتبارها أرستوقراطية خطابية. وعندما اشتد الخلاف بين البرلمان الإنجليزي والملك شارل الأول، ورجحت كفة البرلمان حتى جرؤ على اتهام إيرل ستراتفورد، خشي هوبز على حياته ولاذ بالفرار إلى فرنسا مفتخراً بأنه كان أول الفارين بدينه. وفي عام ١٦٤٢ نشر كتابه «المواطن **De Cive**» عني فيه ببيان الصلة بين الدولة والكنيسة، وذهب فيه إلى حدّ أن أعطى الدولة سلطة تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية، وفرض الطاعة للدين الذي ترتضيه، لأنه طالما أن ظاهرة الدين طبيعية فالدولة هي التي تحتويه وتحسم الخلاف فيه لإقرار النظام. وفي عام ١٦٥١ دخل في جدل عنيف مع الأسقف برامهول، نشر على أثره «الحرية والضرورة والصدفة **The Questions Concerning Liberty , Necessity and Chance**» (١٦٥٦)، وقال إن الإنسان يحب ما يعطيه اللذة، ويكره ما يمنحه الألم، وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاء الشئ، وحركة الألم تدفع به إلى التخوّف منه، والاشتهاء والخوف هما الباعثان لكل أفعالنا، وهما ما نسميه الإرادة. والإنسان الحر هو الذي لا يوقفه شئ عن فعل ما يريد أو يشتهي أو يهوىَ، ومع ذلك فهو خاضع للضرورة، لأن للأفعال مسبباتها، ومن ثم تقتضيها الضرورة، ولم يعترض برامهول على مذهب هوبز طالما أنه ينسحب على أفعال الإنسان التلقائية التي تشبه أفعال الحيوان، ولكنه يرفض بشدة أن يقول أن الأفعال الإرادية تمليها الضرورة، وإلا لانتفى معنى العقاب والثواب. واستمر الجدل ولم ينته إلا بوفاة برامهول. وفي عام ١٦٥٥ نشر كتابه «الجسم **De Corpore**»، وقال إن الوجود مادى، وهو وجود أجسام، وأن القول بوجود موجودات غير جسمية قول متناقض. ووصف الأجسام بخاصتين فقط هما الامتداد والحركة، وما سوى ذلك طالما أنه مغاير للحركة فهو ليس من الأجسام وإنما هو صور ذاتية، وإلا فكيف نفسر اختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص. ووصف المكان والزمان بأنهما صورتان من الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة. وأرجع الأفعال العقلية إلى الإحساس، ووصف الإحساس بأنه حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في ذرات الجسم المحسوس تنقلها الأعصاب من أعضاء الحس إلى الدماغ. وتتعاقب حركات الدماغ بنفس ترتيب الإحساسات، وتأتي الصور بنفس التعاقب والترتيب. ولكن هوبز ارتكب خطأ رياضياً في الكتاب أذله مدة عشرين سنة، فقد حاول تربيع الدائرة، وكان ذلك في وقته عملاً فذاً، وتصيّد **جون واليس** أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد الخطأ واستغله ضده أسوأ استغلال، ودخل في العراك **سيث وارد** أستاذ الفلك وكشف الأخطاء التي تردّى فيها هوبز في فلسفته، وكان هوبز قد أغضبهما بالهجوم على

التطهّر مذهبهما، وعلى جامعة أكسفورد ووصفها بانها مكان موبوء بالخطيئة والفساد. وتألّبت المشاكل على هوبز بمطالبة البرلمان بالتحقيق في الموجات الإلحادية التي انتشرت، وشُكلت لجنة لمناقشة كتاب «التنين Levia-than» (١٦٥١)، الذى اخذ فكرته من سِفْر أيوب من التوراة، لكن الملك شارل الثاني تدخل وأسقطت الدعوى بشرط ان يكف هوبز عن الكتابة، فتحوّل إلى التاريخ وأتمّ عام ١٦٦٨ كتابه «بهيموث Behemoth»، مقتبساً الاسم من سِفر أيوب ايضاً، وتناول فيه تاريخ الحرب الاهلية، وفسّر احداثها في ضوء آرائه عن الإنسان والمجتمعات. ولم يوافق الملك على نشره، ونُشر الكتاب بعد وفاته سنه ١٦٨٢. ورغم أنه كان قد بلغ الثمانين، إلا أنه كان ما يزال في كامل قواه العقلية، متوفر النشاط، وكان يلعب التنس حتى سن الخامسة والسبعين. وانتهى من تدوين كتابه الأخير «حوار بين فيلسوف وطالب حقوق Dialogue betwen a Philosopher and a Student of the Common Laws of England»، دأنُشر بعد وفاته سنة ١٨٨١، وكان فيه رائداً مهدّ لقيام المدرسة التحليلية في التشريع في القرن التاسع عشر بزعامة چون أوستن. واشتهر برأيه القائل: إن القانون هو أمر الحاكم، وانه كلمة صاحب الحق في إصدار الاوامر للآخرين، وأن السلطة هي التي تصنع القانون وليس العادة او العرف والتقاليد». وفرّق بين القانون كقانون، وبين كونه مُقسطاً أو معقولاً. وقال إن القانون يكون مُلزماً طالما ان الذى أصدره صاحب سلطة له حق إصداره. وعنده أن القانون الطبيعي مجموعة مبادئ تحكم سلوك الناس وتُلزمهم، ولا تُستَمد من التقاليد أو العرف أو ما يصطلح عليه الناس من قوانين. وهي بديهية يمكن أن تكون أساس قانون دولى لكل المجتمعات، ويجب طاعتها لذاتها، وتلزم كل إنسان عاقل يرى انه لكي لا يصنع الغير به الشر لا ينبغي له ان يصنع الشر بالغير، ويصدر في ذلك لا عن حب الناس، بل عن حب لنفسه. وهوبز من أشياع المذهب الإسمي، فكل كلمة لها معنى كما لو كانت اسماً. والخير هو ما يكون موضوعاً للاشتهاء، والشر ما يكون موضوعاً للنفور. والفرد يصدر عن الخوف وغريزة حب البقاء. ومن الخطل الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، فالحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار باكثر مما يستطيع، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، لكن العقل يُلجئه إلى وسائل أفعل من القوة والحيلة، ويهديه إلى أول قاعدة خُلقية وهى طلب السِلْم، فالسلم خير، وكل الوسائل الموصلة إليه بالضرورة خير. وقد لا يشتهى الفرد السلم، ولكنه بالتفكير الهادئ سيجد أن السلم أدعى إلى إشباع كل رغباته على المدى الطويل، وانه شئ يجب أن يشتهيه، لانه يخشى الموت، ولان حالة الحرب ستخلق وضعاً يستحيل معه إشباع ما يشتهى. ومن هذا التعاقد

يلزم وجوب الصدق والأمانة والإقساط والتسامح والتحكيم وكل قواعد الأخلاق.

مراجع

- Aubrey, John: Brief Lives. (A Biography).
- Strauss, Leo: The Political Philosophy of Thomas Hobbes.



هوبهاوس «ليونارد تريلوني»
Leonard Trelawney Hobhouse

(١٨٦٤ - ١٩٢٩) بريطاني، وُلد في كورنويل، وتعلّم بأكسفورد، ويعدّ الفيلسوف الإنجليزي الثاني بعد سبنسر. وتخصصه في دراسة تطورّ العقل بوصفه العنصر المؤثر في عملية التطور التاريخي. ومنهجه ارتقاء مستمر من الوقائع إلى النظرية، واختبار النتائج النظرية بالرجوع إلى الوقائع. والفلسفة عنده مركب من كل العلوم، الأمر الذى يجعلها مرنة تتقبّل كل المدارس الفلسفية. وينزع هوبهاوس إلى التوفيق بين كل الفلسفات، وخاصة المدرستين التقليديتين المثالية والتجريبية. وتمثّل ذلك في كتبه «نظرية المعرفة The Theory of Knowledge» (١٨٩٦)، و «العقل في التطور Mind in Evolution» (١٩٠١)، و «الأخلاق في التطور Morals in Evolution» (١٩٠٦)، و«التطور الاجتماعي والنظرية السياسية Social Evolution and Political Theory» (١٩١١)، و «النمو والغرض Development and Purpose» (١٩١٣)، و «النمو الاجتماعي Social Development» (١٩٢٤)، وكلها كتب موسوعية للفلسفات النظرية، تجنّب فيها الاستنتاجات النهائية، تاركاً فسحة لمزيد من الكشوف العلمية والحقائق الجديدة في مجال الفكر والحياة. ومنهجه تجريبي غير متحيّز يذهب إلى القول بالتطور، ويبدأ من العقل في الحيوان، ثم في الإنسان، ثم دراسة الأفكار الأخلاقية والدينية، ثم يتحول إلى دراسة القيم لدى الإنسان والمجتمع، وينتهي إلى مركب ضخم من النظريات الفلسفية والعلمية. والمعرفة عنده لا تصطنع موضوعها ، لأنها تقوم على التجربة، وهي معرفة بالواقع وليس بالمظهر. وموضوع العلوم الطبيعية هو المادة وتخضع للقوانين الميكانيكية، وهي ليست سوى جانب واحد من الواقع، والجانب الآخر هو العقل، ويخضع لقوانين غائية، ويرتبط الاثنان برباط قوى يتمثل في تطور النظام العالمي.

مراجع

- Hobson , J.A. & Ginsberg, Morris : L.T. Hobhouse , His Life and Work.



هوركهايمر «ماكس»
Max Horkheimer

(١٨٩٥ - ١٩٧٣) ألماني، أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في الفلسفة الاجتماعية. وُلد في شتوتجارت وتوفى بنورنبرج، وكان أستاذا

بجامعة فرانكفورت ورئيساً لها، وأسس مع تيودور أدورنو معهداً بها للبحوث الاجتماعية، وجعل من فلسفته ما أطلقوا عليه اسم **النظرية النقدية**، أساسها التحليلات الماركسية والفرويدية في إطار النقد الأخلاقي عند كنط. وعندما احتل النازى الحكم اضطر إلى مغادرة ألمانيا إلى جنيف وباريس ونيويورك باعتبار أنه يهودى له ميوله السامية والمعادية للآرية، وقد استمر في إصدار مجلته في الفلسفة الاجتماعية، وسلسلة من الإصدارات تجلّى فيها رفضه وتلاميذه الفصلَ بين التحقيق التجريبي والنقد الاجتماعي والإيديولوجي. وله كتاب **«ديالكتيك التنوير Dialektik der Aufklärung»** (١٩٤٧)، وكتاب **«نقد العقل الآلي Kritik der instrumentalen Vernunft»** (١٩٦٧) يبرز فيهما التناقض بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية التي تسيطر على المجتمعات الصناعية، واللامعقولية العامة لمظاهرها، وواضح فيه أنه ينحو نحواً يهودياً يستقي من التراث الفلسفي اليهودى.

●●●

هوس، يوحنا Joannis Hus; Jean Huss; John Hus

(نحو ١٣٦٩ – ١٤١٥) هوس أو هَسْ مُصلح ديني تشيكي، واقعي، من أتباع **ويكليف**، أنكر سلطة البابا، وأن يكون للمسيح خليفة، وأن يكون باستطاعة الكنيسة أن تحل الفاسق من ذنوبه. وقال إن الخلاص بيد الله وحده، وأن الهُدى والضلالة من الله، ولا سلطان لأحد على قلب المرء إلا الله، فإن شاء هداه وكتبه من الناجين. وبسبب هذه الآراء أصدر البابا أمراً بحرمانه سنة ١٤١١، ونفي أولاً، وخلال نفيه أتم أهم مؤلفاته **«عن الكنيسة De Ecclesia»** يعارض به كتاب ويكليف بنفس الاسم، وقُبض عليه سنة ١٤١٥، وأعدم حرقاً! وأدى استشهاده إلى سلسلة من الحروب عرفت باسم **الحروب الهوسية** (١٤١٩ – ١٤٣٤)، وأدت إلى عُزلة بوهيميا عن بقية أوروبا لعدة أجيال، وصارت آراء هوس مذهباً يُقتَدى به وله أتباع، وتطور ربما إلى ما لم يكن هوس نفسه يرضى عنه. وقد لا يكون هوس كفيلسوف بنفس قامة لوثر أو **ويكليف**، ولكنه كان بالقطع من كبار المجددين، وشروحه على كتاب الأحكام للومباردى تدل على أصالته الفكرية ورهافة واقعيته، وهو من شهداء الفلسفة، وما لاقاه على يد الكنيسة هو عارٌ وسُبّة في تاريخها، واستشهاده رمز لحرية الاجتهاد ورجحان العقل على النقل.

●●●

مراجع

- P. de Vooght : L'Hérésie de Jean Huss.
: Husiana.



هوسرل، إدموند Edmund Husserl

(١٨٥٩ – ١٩٣٨) يهودى ألماني، مؤسس

فلسفة الظواهر Phänomenologie. بدأ رياضياً، ثم تحوّل إلى الفلسفة بتأثير برينتانو. وكان قد رحل إلى فيينا ليتلقى عليه، وقرر أن يكرس حياته للفلسفة، واشتغل بتدريسها في جامعات هال وجوتنجن وفرايبورج، وعانى من اضطهاد النازى له ليهوديته. أهم كتبه «فلسفة الحساب Philosophie der Arithmetik» (مجلدان ١٨٩١)، و «بحوث منطقية Logische Untersuchungen» (١٩٠٠ - ١٩٠١)، و «الفلسفة كعلم صارم Philosophie als strenge Wissenschaft» (١٩١٠)، و «أفكار لإيجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهراتية Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» (١٩١٣)، و «المنطق الصورى والمنطق المتعالى Formale und transcendentale Logik» (١٩٢٩)، و «التأملات الديكارتية Cartesianische Meditationen» (١٩٣١).

وكان هوسرل يرى في الفلسفة رسالة دينية وواجباً مقدساً، وأن أى تراخ في أدائها وحملها بمثابة خيانة للنفس، وأن فقد الإيمان بها هو فقد للإيمان بالنفس وكان شديد الثقة بنفسه معتزاً بها، لكنه كان يعتبر نفسه دائماً مبتدئاً، ولم يكن يعتقد أن هناك حقائق فينومينولوجية تعلو على النقاش أو لا تقبله. وكان يرى أن الوضوح الجلى هو مسعى الفيلسوف، واليقين الدامغ مطلبه، وأنه كفيلسوف عليه أن يكون راديكالياً لا يأخذ الأمور قضايا مسلمة، وأن الفلسفة لا تفترض فروضاً قبلية، ولا تصادق على أية قضية دون تمحيصها، لذلك لم تعجبه الرياضيات أول ما بدأ فيها، لأن مفاهيمها قبلية، وتحوّل بتشجيع برينتانو إلى فلسفة الرياضيات دون الرياضيات، وحاول تحليل المفاهيم الرياضية والمنطقية تحليلاً سيكولوجياً ليبلغ الفلسفة التى وراءها، فحاول مثلاً أن يفسر مفهوم العدد بتحليل فعل أو نشاط العدّ، لكن **جوتلوب فريجه** انتقده بدعوى أن مفاهيم الرياضيات والمنطق ليست أفعالا سيكولوجية، وعاب عليه خلطه بين علم النفس والمنطق، وعدم إدراكه أن تفسير الرياضيات والمنطق لا يكون بتفسير العمليات السيكولوجية الرياضية أو المنطقية. وتقبّل هوسرل نقد فريجه وأخذ بوجهة نظره، ثم انبرى يفصل بين الفلسفة كعلم وسائر العلوم الأخرى التجريبية. وانتقد لذلك **النزعة السيكولوجية المتطرفة Psychologismus** التى تجعل المنطق فرعاً لعلم النفس، فعلم النفس تجريبى، والرياضيات والمنطق علمان قبليان، والفلسفة علم قبلى كذلك. وهاجم **النزعة الطبيعية المتطرفة Naturalismus** التى تزعم أن مبادئ المنطق قواعد علمية، وأنه لذلك فرع من العلم الطبيعى التجريبى، وضرب المثل بقانون التناقض، ونفى أن يكون معناه عدم إمكان النطق بعبارتين متناقضتين، وقال إنه قانون ينص على عدم إمكان أن يكون للشئ الواحد خاصتان متناقضتان. وهاجم **النزعة التاريخية المتطرفة Historismus**

التى تدّعى ان الحقائق الفلسفية فى حقيقتها حقائق تاريخية ترتبط بفترات تاريخية وليست حقائق أزلية : اى ان هوسرل جعل الفلسفة علماً، لكنه فصلها عن العلوم التجريبية، وأطلق عليها اسم **علم الظواهر Phänomenologie**. وفى اول الامر قال عن علم الظواهر إنه علم نفس وصفى، بالرغم من هجومه السابق على علم النفس، ثم ادرك خطاه وفصل علم الظواهر عن علم النفس، لكنه أصر على ان علم الظواهر علم وصفى، وأن وصفيته تميز منهجه عن المناهج الفلسفية التقليدية التى تريد أن تعرف حقيقةالعالم باستنباطها من المفاهيم المجردة بدلاً من الانفتاح على العالم ومطالعته لاكتشاف حقيقته، **فالفينومينولوچيا** هى علم دراسة الظواهر أو المعطيات التى تبدو للوعى، كى نعرف «هذا» الذى نعيه أو ندركه أو نتعقله أو نفكر فيه أو نتحدث عنه، دون أن نحاول اصطناع الفروض وتقديم التفسيرات، ولذلك كانت مهمتها البحث عن المنهج الفلسفى الذى يضمن إقامة الفلسفة على علم فلسفى حقيقى يتجاوز الصفات أو المحمولات العرضية لموضوعات الشعور او المعطيات، ويكشف عن ماهياتها الثابتة والتى بدونها لا تكون موضوعات. وما من شك أن بلوغ الماهية أو صميم الموضوع لن يتأتى من تجربة واحدة، وأنه من خلال الخبرات المتعددة، او تخيّل مظاهر الموضوع المتنوعة، نستطيع الوقوف على الماهية. ويلعب منهج التخّيل هذا دوراً مهماً. ويصف هوسرل الصفات العارضة بأنها مجرّدة لأنها غير ثابتة وليست جوهرية، بعكس الماهية فهى حقيقة الموضوع العينية، وبلوغها أمر شاق على الذات العارفة، لكنها تتأتى بالتامل وبالتوضيح التدريجى، بمعنى أن الموضوعات أو المعطيات لا تقوم مباشرة أمام الحدس الذهنى الهوسرلى لكن هذا الحدس يبلغ منها وطره بعد لأى، ويصل إلى ماهياتها بعد استعداد طويل. وهو لا يصل إلى ماهية الشئ بالشك فيه كما يفعل ديكارت، لكنه يصطنع **منهج التوقف عن الحكم**، أو وضع بعض عناصر الموضوع أو الُمعطى بين قوسين **Einklamerung**، واستبعادها من التامل، والانصراف بالوعى إلى الماهية الخالصة. وهو يقول إن للوعى طابعاً قصدياً **intention**، وأنه دائماً وعى بشئ، وأن نشاطاته نشاطات قصدية **intentional**، فهو دائماً يقصد إلى موضوع، ويتجه إليه، ويجعله هدفه، ويحاول الإحاطة به، ويتبع فى ذلك ما يسميه هوسرل **الردّ الفينومينولوچى phänomenologische reduktion**، وبه يضع الوعى كل ما لا يجمعه أى ارتباط بالوعى الخالص بين قوسين، ويستبعده عن تامله بحيث لا يتبقى من الموضوع إلا ما يهم الذات. وهو يتجاوز الصفات العارضة وينفذ إلى الماهية. وهذا التجاوز يسميه **الردّ الفينومينولوچى الترانسدنتالى transzendental - phänomenolgische reduktion**، يتجاوز به الانا العالَم المباشر، وينتقل به من موقف المتامل

العادى للعالَم وموضوعاته العادية، إلى موقف أو اتجاه تاملى يستوعب فيه **الأنا الترانسندنتالى trenszendentale ego** الخبرات الواقعية للذات التجريبية، ويخلص إلى المجرى الخالص للخبرة المعاشة، وإلى الماهية أو الصورة التى للشئ. ولذلك يقسّم هوسرل المعارف إلى **علوم الوقائع** التى تقوم على الخبرة الحسية والملاحظة التجريبية، ووسيلتها العيان الحسى، **وعلوم الماهيــة** التى تهدف إلى الإحاطة بالماهية أو **الصورة eidos**، وتقوم على الوصف الظاهرى أو الفينومينولوجى، ووسيلتها العيان الماهوى. وواضح أنه لا مكان للقول بفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف طالما أن الوعى لا يمكن أن لا يكون إلا وعياً بشئ. وواضح أن هذا الوصف الفينومينولوجى للخبرة يشمل اتجاهات الذات نحو الموضوع، كالشعور والعاطفة والشك والإرادة، ويسميها هوسرل **فعل الإدراك noesis**، والموضوع أو المُعطى أو **المُدرَك noema**. ونخلص من كل ما سبق إلى أن هوسرل يميز بين عالم الخبرات التى نعيشها، والعالَم كما يعرفه العالِم، ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية الأولى هى دراسة **العالَم المُعاش Lebenswelt**، ودراسة خبراتنا به.



مراجع

- Bachelard , Suzanne : La Logique de Husserl.

- Spiegelberg , Herbert : The Phenomenological Movement . 2 vols .



هوشيه Hou Che; Hu Shih

(١٨٩١ - ١٩١٢) براجماتى صينى، تعلّم بالصين وبجامعتىّ كورنيل وكولومبيا الأمريكيتين، ودرس على جون ديوى، وقاد **الثورة الأدبية** (١٩١٦) التى تزعمت الدعوة إلى الكتابة **باللغة العامية**، وتزعم حركة البعث الفكرى الصينى (١٩١٧)، وكان أول من دعا **للبراجماتية فى الصين**، وكان شديد النقد، لفكرة الكومنتانج القائلة بضرورة الحكم المطلق فى مرحلة إعادة البناء القومى، باعتبار أن الحكم المطلق لم يكن أساس نهضة انجلترا مثلاً، وأنه فشل فى إيجاد دولة قوية فى الصين رغم استمراره لمدة ألفى سنة، على أساس من التفكير الواحد، واللغة الواحدة، والحكومة الواحدة. وقال إن صدق النظرية يقوم على صدقها تاريخياً وتجريبياً، وطالب بترسيخ المنهج العلمى وإعادة كتابة الفلسفة الصينية على أساس علمى نقدى. واستخرج لنفسه من تاريخ الفلسفة الصينية منهجاً صينياً صرفا يقوم على تصحيح الأسماء لتوُافق مسمياتها، وقوانين الاستدلال الثلاثة، ومنهج مطابقة الأسماء على الواقع، وهى مناهج أخذها من الكونفوشية والماوية، وله فى ذلك بالإنجليزية « **تاريخ الفلسفة الصينية History of Chinese Philosophy**» الذى صدر الجزء الأول

منه سنة ١٩١٩، و «البعث الصينى The Chinese Renaissance» (١٩٣٤)، و «سنواتى الأربعون الماضية» (١٩٣٣) وهو فى السيرة الذاتية. وكان يقول : رجلان طبّعا فلسفتى : هكسلى الذى علمنى أن أشك، وديوى الذى علّمنى أن أفكر». وكان ينصح تلاميذه قائلاً : «لندرس المشكلات أكثر، ولتناقش فى النظريات أقل»!

●●●

مراجع

- Wing - tsit Chan : Hu Shih and Chinese Philosophy. In "Philosophy . East and West" vol.6.

●●●

هوفمان Hoffmann

(انظر مراد هوفمان).

●●●

هوكنج «وليام إرنست» William Ernest Hocking

(١٨٧٣ - ١٩٦٦)، أمريكى، فلسفته مزيج من «الواقعية والتصوّف والمثالية»، وُلد فى كليفلاند من أعمال أوهايو، وتعلّم بهارفارد وعلّم بها، وكان قد بدأ بدراسة الهندسة المدنية، ولكنه مال إلى الفلسفة وتتلمذ على وليام جيمس وجوزيا رويس، واشتهر بكتابه «معنى الله فى التجربة الإنسانية The Meaning of God in Human Experience» (١٩١٢)، ورغم أن فلسفته بها آثار براجماتية وواقعية إلا أنها مثالية تؤكد على العقل الآخر the other mind أو الله كحقيقة مطلقة نعرفها مباشرة وبالحدس، ويسمى مذهبه المثالية الموضوعية objective idealism، ويقيمها على التجارب الحسية الانفعالية الإدراكية التى موضوعها الآخرون والعالم، والتى تقوم فى ظل الوعى المباشر بوجود عقل آخر، ويديرها على علاقات ثنائية بين الأنا والأنت، تتجاوز فى محصلتها حدودها كتجارب معرفية إلى الحقيقة المطلقة، وترتبط فيها الأفكار بالمشاعر فى وحدة «الفكر - الشعور» التى تبدو فى فلسفته كنغمة تصوفية قوية، ولكن تصوفه لا يهمل دور العقل فى تصحيح الحدس، ويقول بمبدأ التبادل principle of alternation بين العقل والحدس، ويولى عنايته لمسائل مثل المعنى فى الخبرة ومعنى الواقع، والقَدَر، وهى المسائل التى تتجاوز الخبرة اليومية العادية. وينقد النزعة الهو وحدية solipsism، ويذهب إلى أن للكون معنى، ولكل شئ معنى وقيمة، ومعنى ذلك أن لكل شئ ذات، وأن بصيرة الصوفى أصدق من كل علم ومنطق، والأحرى أن الكون يكشف عن ديالكتيك وجدانى، فيه المعنى الأسيان للحياة والأمل، وأقصى العقل وأقصى الفساد، وأقصى القانون وأقصى الظلم، ولو لم يكن ألم الفنان وكل المبدعين لما كان الكمال الذى ينشده الإنسان.

●●●

مراجع

- Hocking : Human Nature and its Remaking . 1923.

: The Self : Its Body and Freedom. 1928.

: Science and the Idea of God . 1944 .



هولباخ «پول هنری تیری»
Paul - Henri Thiry Holbach

(١٧٢٣ - ١٧٨٩) أبرز فلاسفة المادية الملحدة في القرن الثامن عشر، وأشد فلاسفة حركة التنوير إنكاراً للدين وتهجماً عليه، ويطرح في كتبه كل حجج ذلك القرن وتلك الحركة ضد الدين. ويعدّ كتابة «**نظام الطبيعة أو قوانين العالم الفيزيائي والعالم الأخلاقي**» (١٧٧٠) مرجعاً كلاسياً لتاريخ المادية الملحدة بوصفها نتاج وغاية العلم الحديث. وهولباخ ولد ألمانياً، وتعلم بجامعة ليدن، وهاجر إلى باريس (١٧٤٩) ليعيش مع خاله فرانسيسكوس هولباخ الذى كان قد استوطن فرنسا وتجنّس بجنسيتها وأثرى ثراء فاحشاً، وتزوج هولباخ ابنة خاله الكبرى، ثم الصغرى بعد وفاتها، وورث عنه اسم هولباخ ولقّب بارون والجنسية الفرنسية، وصار بيته في شارع رويال رويش ايام الخميس والأحد من كل أسبوع صالوناً أدبياً يغشاه **المتفلسفون les philosophes** من أفذاذ حركة التنوير، **والفلاسفة الموسوعيون** مؤلفو «الموسوعة»، أمثال ديدرو، ودالمبير، وروسو، وكثير من الأجانب أمثال هيوم، وجيبون، وآدم سميث، وشتيرن، وبنيامين فرانكلين، يناقشون فيه أشد الافكار راديكالية من كل نوع، وتُقدّم فيه أشهر الأطعمة مع الفلسفة، حتى صدق على هولباخ اسم «**كبير خدم الفلسفة le premier maître d'hôtel de la philosophie**».

وتنقسم حياة هولباخ إلى ثلاث مراحل، في **الأولى** (١٧٥٠) كان اهتمامه علمياً، وترجم ونشر كثيراً من المقالات العلمية، منها أربعمائه مقالة نشرها في الموسوعة، وفي **الثانية** (١٧٦٠) تصدّى للنظام القديم برمته، وهاجم الكنيسة والدولة والإقطاع، وسلّط مدافعه كلها على الدين، ومن ثم اضطر إلى طبع كتبه في هولندا وتهريبها إلى فرنسا. ولم يكتف بالكتابة بنفسه ناقداً الدين والكنيسة، ولكنه توفر على نقل كل الأدب الملحد من اللغات الأخرى إلى الفرنسية. ومن كتبه في هذه المرحلة «**المسيحية سافرة Le Chiristianisme devoilé**» (١٧٦١)، و «**الوباء المقدس La Contagion sacreé**» (١٧٦٨). و«**التاريخ النقدى للمسيح عيسى Histoire critique de Jésus - Christ**». وفي **المرحلة الثالثة** (١٧٧٠) طرح فلسفته المادية الملحدة في كتابه «**نظام الطبيعة أو قانون العالم المادى وقانونه الأخلاقي Systéme de la nature , ou des lois du monde physique et du monde moral**»، قال فيه إن الإنسان ابن الطبيعة، وأنه لا وجود لشئ اسمه الروح، وأن الاخلاق والافكار مصدرها الاحاسيس، وأن الطبيعة مادة وحركة، والعالم المادى من صنع نفسه، والتغيّر في الأشياء تغير في الجزئيات المكونة لها، ولا وجود

للصدفة، ولا للفوضى، ولا للحرية، فكل شئ ضرورى ومنظّم ومحتوم، والكون سلسلة من الأسباب والنتائج، وهدف الإنسان تحصيل السعادة، ولا تقوم السعادة إلا بالتعاون مع الآخرين لخير المجتمع والفرد. وتقوم المعرفة الموضوعية على إدراك الإنسان لحاجاته الاجتماعية وطبيعته، لكن الدين يضلله عن ذلك ويربط أفكاره بعالم متوهَّم. وكان الكتاب مفاجأة الموسم، وأذهل الجميع حتى فلاسفة الموسوعة، لجرأته إلى حدّ الوقاحة، وتصدّى له الكثيرون بالردّ – حتى ڤولتير.

ويصف هولباخ فلسفته بأنها أتوقراطية éthocratie، أى أنها فلسفة داعية إلى حُكم الأخلاق. ويرى أن الدولة وظيفتها أخلاقية حيث عملها الأول تربية الفرد تربية اجتماعية تعاونية. ودعا إلى حكومة تجمع بين حكم الشعب والاستبداد، وإلى نظام لا يقوم على الإقطاع ولكنه يحدد الملكية ويجعل لها وظيفة اجتماعية، وإلى فرض ضرائب تصاعدية، وإلى فصل الدين عن الدولة. وطرح ذلك من خلال عدة مؤلفات كانت بمثابة الشروح لكتابه «نظام الطبيعة»، ومنها كتابه الأكثر مبيعاً «العقل السليم أو أفكار طبيعية ضد أفكار غيبية Le Bon-sens , ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles» (١٧٧٢)، و«السياسة الطبيعية أو بحث فى المبادئ الأساسية للحكومة Politique naturelle , ou discours sur les vrais principes du gouvernement» (١٧٧٣)، و «النظام الاجتماعى أو المبادئ الطبيعية للأخلاق والسياسة Systéme social , ou Principes naturels de la morale et de la politique» (١٧٧٣) و«الأتوقراطية أو الحكومة مؤسسة على الأخلاق Éthocratie , ou le gouvernement fondé sur la morale» (١٧٧٦)، و «الأخلاق العالمية أو واجبات الإنسان مؤسسة على طبيعته La Morale universelle , ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature» (١٧٧٦). وكلها مؤلفات فى الفلسفة المادية لم تشتهر إلا لجرأتها الوقحة!

●●●

مراجع

- Cushing, Max Pearson : Baron d'Holbach; A Study of Eighteenth Century Radicalism in France .



هولت «إدوين بِسِل»

Edwin Bissell Holt

(١٨٧٣ – ١٩٤٦) امريكى، وواحد من ستة وضعوا فلسفة الواقعية الجديدة فى أمريكا، وهو عالم نفس فيلسوف، ونسقه الفكرى سواء فى علم النفس أو فى الفلسفة هو النسق التجريبى الراديكالى، أى الذى يذهب إلى تنظير الخبرة بوصفها مصدر المعرفة، ويدرس الشعور باعتباراته الوظيفية، ويهتم بالدافعية.

وهولت من ماساشوستس، وله «مفهوم الشعور The Concept of Consciosness» (١٩٠٨) يطرح فيه فلسفته فيما يسميه الواحدية أو الأحدية المحايدة neutral monism، وهي القول بأن الحقيقة كلٌّ عضوى واحد، وأن الشئ هو نفسه. واشتهر هولت عندما انضم إلى بيرى وكلاهما من جامعة هارفارد، ووالترمارفن من روتجرز، ومونتاج، ووالتربيتكن من كولومبيا، وإدوارد سبولدنج من برينستون، وأصدروا معاً منشورهم المشهور باسم «استقلال الشئ في ذاته The Independence of the Immanent»، مؤكدين استقلالية الشعور، واستقلالية موضوعاته، على عكس ما كان يذهب إليه جوزيا رويس في نقده لأساس الواقعية بدعوى أن العارف والمعروف لا يمكن فصلهما، وقد شارك هولت ضمن الحركة بمقال ضمْن الكتاب الصادر عنهم - كتاب «الواقعية الجديدة The New Realism» (١٩١٢) تحت عنوان «مكان خبرة الخداع الحسى فى العالم الواقعى The Place of Illusory Experience in a Realistic World»، فى سبعين صفحة، شرح فيه أنواع الخداعات الحسية باعتبارها تحريفات ذاتية تتناول المحتوى الموضوعى، أو باعتبارها معطيات حسية خاطئة. والواقعية التى يقصدها هولت هى التى تقول بوجود للمدركات منفصلاً عن فعل المعرفة. وكتابه «الباعث الحيوانى وعملية التعليم : بحث فى التجريبية الراديكالية Animal Drive and the Learnig Process : An Essay Towards Radical Empiricism» (١٩٢٠) بمثابة مراجعة لكتاب چيمس المرجع «مبادئ علم النفس»، وكما يقول النقاد إنه لم يستطع أن يرقى فيه إلى مستوى چيمس، وأصدر منه الجزء الأول، واستقال ليتفرغ لكتابة الجزء الثانى، ولكنه لم يتمه، وكان ينكص باستمرار عن الانتهاء منه، فقد كان برغم أستاذيته يجد حَرَجاً فى منازلة چيمس الذى كان قد تلقى عليه فى هارفارد وتأثر به بشدة، وهو الذى أشرف على رسالته للدكتوراه وتخرّج عليه بمرتبة الشرف، وأرسله فى بعثة لمدة سنة إلى جامعة فرايبورج بألمانيا. ومؤلفات هولت فى علْم النفس تدرجه ضمن مدرسة علم النفس الدينامى، وهو يجعل الرغبة wish بمفهوم فرويد من أساسيات نسقه النفسى، وله فى ذلك كتابه الشهير وذائع الصيت «الرغبة الفرويدية ودورها فى الأخلاق The Freudian Wish and Its Place in Ethics» (١٩٥٥). ولعله بكتابه هذا وبواقعيته أقرب الفلاسفة الأمريكيين إلى نفوسنا كمسلمين وكعرب، لأنه يتحدث عن أشياء نعرفها فى كتابنا القرآن، وفى ديننا وثقافتنا.



مراجع

- Sayed Zafarul Hassan : Realism : An Attempt to Trace Its Origin and Development in its Chief Representations .



هومر Homerus; Homeros; Homére; Homer

أشهر شعراء الدنيا القديمة، ومؤلف ملحمتيّ الإلياذة والأوديسه، إغريقي ايوني، عاش ربما في القرن التاسع او الثامن قبل الميلاد، وتعكس اشعاره الفلسفة اليونانية، ولغته ورموزها ومصطلحاتها تكاد تكون المخزون الذي يستقي منه فلاسفة اليونان جميعهم، واسلوبه في التعبير من فرط شعبيته يكاد يحاكيه الفلاسفة القدماء، وهناك مشاهد عند هومر يقلّدها بارمنيدس، والكون كما يصوره هومر يكاد يكون المصدر لكثير من النظريات في الفلسفة الطبيعية عند **طاليس** و**هيراقليطس**. ولقد لاحظ المؤرخون ان كلاً من **هومر** و**هزيود** كشعراء ملاحم شعبية استوعب كل ما يمكن أن يكون عند اليونان من النظريات في الألوهية. والرأى عند هؤلاء ان كتابات هومر تكشف اصالة الفكر الفلسفي عند اليونان وتردّه إلى الاعتقادات الشعبية. ولقد اثار بعض الفلاسفة وخاصة **أكسينوفان** لاأخلاقية الآلهة عند هومر، ودفعه ذلك إلى ان ينسب لكل شعب مواصفات وتصورات خاصة لنفس الآلهة بحسب المواصفات العرقية للشعب نفسه، فالأحباش مثلاً يتصورون الآلهة سود البشرة وفُطس الأنوف، على عكس تصوّر شعوب اوروبا. واما **هيراقليطس** فكان نقده لهومر انه في ملحمته لا ينبغي ان يقرأه الشباب من الناحية التربوية، وقال إن هومر لا يصلح اتخاذه مرجعاً تربوياً للنشء، وأما **أفلاطون** فكان اعتراضه على هومر من ناحية ما كتبه عن الآلهة، فهو بكل المقاييس إهانة قومية. وكان تصور هومر للإنسان بسيطاً كالتصورات الشعبية التي كانت عند اليونان في ذلك الزمن، فالنفس لم يكن قد نُظر إليها بعد بالاعتبارات الفلسفية، وإنما كان يقال لها الروح، ولها وظائفها، وإنما لا صلة لمختلف وظائفها ببعضها البعض، ولا دور لها في تشكيل الأفكار والعواطف والانفعال. ورغم ان الروح خالدة ولا تموت بموت الجسم، إلا انها كائن لاحول له ولاقوة، وهي كالنَفَس، ومستقرها في البدن في الصدر، وربما في القب، واما العقل، أو **النوس** فهو آلة البدن لفهم المواقف والتعامل معها فكرياً ولا اكثر من ذلك. واما حركة الإنسان كما يصورها هومر في **الإلياذة والأوديسه** فهي حركة مقدورة عليه، وهناك معجزات لا تفسير لها سوى ان الآلهة تدفع إليها، ولا حيلة للشطارة او الفهم او للصفات الشخصية للأفراد فيها، والآلهة هي التي تحرك الأبطال، وهم في أيدي القدر كالدُمَى. ولا يؤمن هومر بالاختيار والحرية والمسئولية، وأحياناً يتدخل في التفسير فيحكي عن ان ذلك ما ارادته الآلهة، ثم يقول عن نفس الفعل إنه بسبب انفعالات هذا او ذاك او بسبب الملكة النفسية الغضبية مثلاً عنده، وقد يجعل هومر الآلهه تستشير البطل، ثم يلوم هو البطل على انه استُشير، او تلومه الآلهه نفسها على انه استُشير. ومع ذلك فإن كُتّاب التراجيديا ومعلمي الجدل بعد ذلك وخاصة في القرن الخامس قبل

الميلاد قد لفت انتباههم هذه الصفات في الآلهة، وتدخلها في أقدار الناس، فجعلوها مدار مسرحياتهم ومحاوراتهم، وبدلاً من أن يصور هومر سقوط الإنسان أو صعود نجمه من حيث لا يحتسب، فإنهم جعلوا ذلك مدار الصراع بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، وأكدوا على مقولة حرية الاختيار والمسئولية ومجاهدة الإنسان للقدر.

ومن مأثورات هومر في الحكمة : ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية. إن الأدب للإنسان ذُخر لا يُسلَب. ارفعْ من عُمرك ما يحزنك. إن أمور العالم تعلمك العلم. إن كنتَ ميتاً فلا تحقّر عداوة من لا يموت. كل ما يُمتار في وقته يُفرَح به. إن الزمان يبين الحقّ وينيره. ذكّر نفسك أبداً أنك إنسان. إن كنتَ إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك. إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها. أطلبْ رضاء كل أحد لا رضاء نفسك فقط. إن الأرض تلد كل شئ تسترده. إن الرأي من الجبان جُبن. انتقم من الأعداء نقمةً لا تضرك. كن حسن الجرأة ولا تكن متهوراً. إنْ كنتَ متهوراً فلا تذهب مذهب من لا يموت. إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملاً يوجب الموت. مَن لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهي. إن المغلوب مَن قاتل الأقدار. إن لفيف الناس وإن كانت لهم قوة فليس لهم عقل. الأب هو مَن ربّى لا من وَلَد. إن الكلام في غير وقته يفسد العمر كله.

●●●

هوى شيه Hui Shih

(نحو ٣٧٠ - نحو ٣١٠ ق.م) منطقي صيني اشتهر بمفارقاته وسفسطاته وهي كل ما تبقى من كتاباته التي قيل إنها بلغت ملء خمس عربات كبيرة!! لابد أنها كانت سفسطات فعلاً!! وكان هوى رئيساً للوزراء في مقاطعة واى، وكان يدرّس الجدل لتلاميذه. وكان يقول إن الخلاف في الرأى لا طائل منه، لأنه في الحقيقة كل الآراء متشابهة ومختلفة، والموافقة أو عدمها سيان، فَنعم قد تعنى لا، ولا قد تعنى نعم، وكل شئ يتساوى مع أى شيئ، والحكيم هو الذى ينأى بنفسه عن الاختلافات والمشابهات معاً، ويدرك أن كل الطرق سواء، فأعظم الأشياء هو أحطها، وأكبرها هو أصغرها. وليس هناك ما هو أضخم من رأس الشعرة، ولا ما هو أصغر من الجبل، والمُعَمّر ليس عمره أزيد من الطفل الذى يموت في المهد، ومركز العالم في كل مكان - في الشمال والجنوب والشرق والغرب، والمسافر الذى يصل إلى مبتغاه اليوم إنما كان قد وصله بالأمس، وهو قد سافر ولم يسافر، وشمس الضحى، هي نفسها شمس المغيب، والجبال مرتفعة كالوديان، والسموات واطئة كالأرض وكأنه كان يريد بهذه المفارقات أن يزعزع ثقة الناس فيما يعرفون، وفيما يقصدون إليه من معانٍ تعارفوا عليها، وطريقته صادمة ومثيرة للتفكير وهو ما يهدف إليه، فبمجرد أن يتنبهوا للغلط فإنهم سيفكرون، والمطلوب هو أن يفكروا! وكان يصرخ ويقول : فكّروا! ثم يستدرك فيقول : أو لا تفكروا فلا

شيئ يهم!!

●●●

مراجع

- Fung Yn - lan : A Histoty of Chinese Philosophy.

●●●

هويه «بيير دانيال» Pierre-Daniel Huet

(١٦٣٠ - ١٧٢١) آخر الشكاكين المسيحيين في فرنسا الذين واصلوا شكية مونتانيي (١٥٣٣ - ١٥٩٢) وشارون (١١٥٤١ - ١٦٠٣)، باعتبار كتابه «رسالة فلسفية في ضعف العقل البشرى **Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain**» نُشر بعد وفاته، يدافع فيه عن الشكّية المحدثة ويدحض براهين ديكارت في اليقين، بزعم ان إثبات وجود الله أو أى من الدعاوى الميتافيزيقية في مجال الدين لا يمكن أن يتحقق بواسطة العقل، وإنما العقل فقط يمكنه تحصيل المعرفة عن الاشياء من خلال التجريب العلمي، وما خلا ذلك فالإحاطة به من باب العلم بالأشياء، اى مسالة تصديق وإيمان لما يقال لنا. ويذهب هويه إلى الإنكار التام لإمكان الدفاع عن الدين بالعقل المجرد. ومن اجل ذلك فقد استنكرت الكنيسة ان يكون هويه هو مؤلف هذا الكتاب، وروّجت إلى أنه كتاب منحول عليه، للشهرة التي تأتت لهويه انه من أعداء الديكارتية، وله في ذلك كتاب باللاتينية «نقد الفلسفة الديكارتيه **Censura Philosophiae Cartesianae**» (١٦٨٩) أُلحق به «مذكرات جديدة حول تاريخ الديكارتية **Nouveaux mémoires pour servir á l'histoire du cartésianisme**» (١٦٩٢). وكان هويه في بدايته من أشد أنصار ديكارت إلا أنه انقلب عليه، وسخّف مقولته المشهورة بالكوجيتو الديكارتي «**أنا أفكر فأنا موجود**» واتهمه بالإلحاد.

وهويه من مواليد كان، وتوفى في باريس، وكان كثير السفر، وواسع الاطلاع، ومحباً للحوار، ومن ذلك جداله مع مَنَسّى بن إسرائيل الحَبْر اليهودى من أمستردام، وتأليفه لكتاب «البرهان الإنجيلي **Demonstratio Evangelica**» (١٦٧٩) لهذا الغرض، ولقد حقق به لنفسه الشهرة، إلا أنه كما قيل لم يبرهن على شئ في الحقيقة إلا أنه واسع العلم وكفى!!

●●●

مراجع

- Barthomèss , Christian : Huet évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique.

●●●

هيباتيا Hypathia

(٣٧٠ - ٤١٥م) هي أول سيدة تنوّه بها معاجم الفلسفة، ولم تسبقها إلى ذلك نساء اخريات، وكانت يونانية من الإسكندرية، وفيها

ولدت وماتت وتعلّمت وافتتحت مدرسة لتعليم الفلسفة، وكان أشهر تلميذ لها سيناسيوس القوريناثي، ومذهبها الأفلاطونية المحدثة، ولما استثارت تعاليمها الرهبان أثاروا عليها العامة فهاجوها في الشارع وقتلوها، فكانت بالإضافة إلى انها **أول فيلسوفة - أول شهيدة للفلسفة!** وليفرح بذلك النساء فقد أضافت إليهن شرفاً لم يحرزنه من قبل. وليفرح الرجال فقد استراحوا من إحدى الثرثارات بدعوى الجدل!



هيجل «جورج وليام فريدريك»

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

(١٧٧٠ - ١٨٣١) من أعظم الفلاسفة تأثيراً في تاريخ الفلسفة، ولم يعرف تاريخ الفلسفة فيلسوفاً بعد أفلاطون وأرسطو له هذه المكانة الرفيعة والسُدّة العالية مثل هيجل. ويعدّ تاريخ الفلسفة منذ وفاته سلسلة من الخروج عليه، ولكن أفكاره استوعبها خصومه وكانت مدار مذاهبهم، ولا يمكن أن نفهم الوجودية، والماركسية، والبراجماتية، والفلسفة التحليلية، والنزعة النقدية، دون أن نفهم هيجل وتأثيره فيها جميعاً بالسلب أو بالإيجاب.

وهيجل ألماني، ولد بشتوتجرت، وزامل شيللنج وهولدرلن بجامعة توبنجن، وكان يكبر شيللنج بخمس سنوات ومع ذلك كان تلميذاً له، وتبعه إلى جامعة يينا حيث كان شيللنج قد عين أستاذاً للفلسفة بها، واشترك معه في إصدار مجلة **Kritisches Journal der Philosophie**، في الفلسفة. وكان أول كتاب له بعنوان «الفرق بين فلسفتي فشته وشيللنج» (١٨٠١). وفي يينا كتب أهم كتبه «**فينومينولوجية العقل Phänomenologie des Geistes**» (١٨٠٧)، ويعدّ مدخلاً لفلسفته، ثم عيّن ناظراً لإحدى مدارس نورمبرج الثانوية (١٨٠٨ - ١٨١٦). وفي نورمبرج نشر كتابه «**علم المنطق Wissenschaft der Logik**» في ثلاثة مجلدات، نشرها تباعاً (١٨١٢ - ١٨١٦)، ويعد حجر الزاوية في بنائه الفلسفي. وانتقل إلى هايدلبرج حيث عين أستاذاً للفلسفة بجامعتها (١٨١٦ - ١٨١٨)، وفيها نشر «**موجز موسوعة العلوم الفلسفية Encyklopädie der philosophischen Wissensnschaften im Grundrisse**»، (١٨١٧)، ثم عيّن أستاذاً بجامعة برلين، وهناك اشتهر وظهر كتابه «**مبادئ فلسفة الحق Grundinien der Philosophie des Rechts**» (١٨٢١)، ومرض بالكوليرا التي اجتاحت ألمانيا سنة ١٨٣١ ومات بها! وجمع أصدقاؤه كتاباته وطبعوها في ثمانية عشر مجلداً، كما طبعوا له كتاباته المبكرة التي تميز مرحلة تطوره الأولى النقدية، وهي «**حياة يسوع Das Leben Jesu**» (١٧٩٥)، و«**وضعية الدين المسيحي Die Positivtät der christlichen Religion**»، و«**روح المسيحية ومصيرها Der Geist des Christentums und sien Schicksal**» (١٧٩٩).

ويتميز أسلوب هيجل بالبلاغة والصور

البلاغية فى كتبه الأولى، ويتسم بالتجريد والتعقيد والاصطلاحات الكثيرة فى كتبه اللاحقة. وإن المرء ليحار فى ترجمة **geist**، هل هى **العقل ام الروح** ؟ حتى أن البعض يترجم كتابه الرئيسى «**علم ظواهر الروح**»، والبعض يترجمه «**علم ظواهر العقل**»! وهناك من يترجمه «**فينومينولوجيا الذهن**»! ولا تكون ترجمة العنوان احياناً إلا بالعقل، واحياناً لا تصح الترجمة إلا بالروح! وهو يقول إن الوجود الحقيقى هو وجود العقل، ولا يعنى بذلك أن يلغى وجود الماديات، وانه لا يوجد سوى العقل، وإنما يعنى أن العقل الواعى هو الموجود الحقيقى، وهو العقل الذى يفعل فى حرية والذى يزيد وعى الناس بماهية ما يقومون به وما يشغلون به أنفسهم، ومثل هذا العقل لا يتأتى إلا للفيلسوف الذى ينمّى الوعى بماهية الفن والسياسة والادب والدين عند خاصة المثقفين : كالفنان، والسياسى، ورجل الدين، والأديب إلخ، فيبذلون من أنفسهم! وقول هيجل ذاك شبيه بما كان يذهب إليه فيثاغورس وأفلوطين وسبينوزا من ان الفلسفة نشاط يطهّر العقل ويحرره.

وينقد هيجل فشته وشيللنج، الاول لانه قال بأنا يحدّه لا أنا، والانا هو المطلق، وطالما ان هناك ما يحدّه فهو ليس مطلقاً، والثانى لانه وصَفَ المطلق بأنه أصل الانا واللاّأنا، أى انه مجمع الأضداد، وشبّهه هيجل بالليل تبدو فيه كل الأبقار سوداء، وقال إن المطلق هو الوجود الحقيقى، وانه ليس مجرد الإيجاب، وليس نفى اللاوجود، لكنه وجود لاوجود، أو وجود فى صيرورة ونماء، أو وجود ما سيصير، **فالصيرورة** صميم الوجود وسرّ التطور (**مبدأ الوجود**).

والموجود لا يكون موجوداً إلا إذا تعيّن (**مقولة الكيف**)، والتعيّن يعنى التوحّد (**مقولة الكم**). والموجود الواحد يعارضه الوجود فى الكثرة، لكن الكثرة فى حقيقتها واحد، فالكم المتصل واحدٌ بالفعل، كثيرٌ بالقوة، لانه يقبل القسمة باستمرار، والقسمة تنشئ العدد وهو الكم المنفصل، والعدد متناه، ولكنه أيضاً غير متناه لانه قابل للزيادة والنقصان. والعدد كم مبعثر، والشدّة نقيضه، وهى الكم المركّز، لكنهما يتفقان فى النسبة، فكل موجود عبارة عن نسبة معينة من العناصر الداخلة فى تكوينه، والنسبة هى ماهية الموجود.

وللموجود إذن طبيعة أو نسبة، وله ظواهر يبدو عليها. والنسبة هى العلّة أو الماهية أو القوة، والظاهرة هى فعل القوة أو وظيفتها، أو هى ماهية الماهية أو المعلول، والعلة والمعلول متلازمان، وكل علة معلولها لغيرها، وتنظمها جميعا دائرة فهى لا تسير فى خط مستقيم ينتهى إلى علة أولى، أو علة مفارقة، لكن المطلق هو مجموع العلل الجزئية النسبية (**مبدأ الماهية**).

واقل ما يمكن أن يوصف به الشئ هو انه موجود، فإذا أحطنا بكيفه، وعددناه وقسناه، عرفنا عنه المزيد، لكننا نعرف عنه أكثر إذا بلغنا ماهيته وأدركنا علله. وتبلغ معرفتنا به اقصاها عندما نضعه فى سياق الحياة، ونعلم القصد منه

وأساسه وقيمته وفاعليته (مبدأ المعانى) .

ولا يؤمن هيجل بإله مفارق، لكنه يعتقد أن القوة التى تعمل على تطوير الكون وتشكيل الإنسان، يمكن أن تسمى باسم آخر صورة تتبدّى عليها، مثلما نقول عن الجنين إنه إنسان لم يكتمل، بدل أن نقول عن الإنسان إنه المرحلة الأخيرة من الجنين. وفى رأيه أن هذا الروح اللامتناهى، أو هذا العقل الكلى، أو هذا المبدأ المنظّم للخلْق، لا يبلغ وعيه بذاته إلا فى الإنسان وحده، وأنه لا يعرف إلا ما يعرفه الإنسان، وليس التاريخ البشرى بالمفهوم الفلسفى إلا تجسيد العقل الكلى، وبدون هذا التطور التاريخى للإنسان لا يكون هناك إله.

غير أنه لكى نفهم التاريخ والطبيعة والروح لابد من منهج منطقى، ومنهج هيجل يستمده من الوجود نفسه، ويقوم على تطور جدلى ثلاثى، يبدأ بالموضوع أو القضية، التى تنقلب إلى نقيضها، ثم تأتلف مع النقيض. ويطبق هيجل هذا المنهج على كل مظاهر الوجود، حتى فى تبويبه لكتبه، فالطبيعة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء، وكذلك التاريخ وتطوّر الروح.

والروح أو العقل يباين نفسه فتظهر الطبيعة، فهى مظهره الخارجى الذى يعارضه وينفيه، وهى تتطور وفق المنهج الجدلى الثلاثى، فهناك الطبيعة فى ذاتها أو جملة القوانين الآلية التى تعبر عن الوجهة الكمية فى الأجسام (الميكانيكا) . وهناك الطبيعة لذاتها أو جملة القوى الطبيعية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية. وهناك الطبيعة فى ذاتها ولذاتها أو الطبيعة الاحيائية وهى أرقاها جميعاً حيث تكون الطبيعة الجيولوجية أدناها، والطبيعة النباتية أوسطها، والطبيعة الحيوانية أعلاها، والإنسان قمة الطبيعة الحيوانية.

وإذا كان الروح الكلى يعارض نفسه بالطبيعة، فإنه يعارض الطبيعة بأن يستزيد من معرفته بنفسه، ويمر لذلك بأطوار ثلاثة كذلك، فهناك الروح الذاتى الذى يحس ويشعر، وينفعل، وينفعل ويتنبه ويتذكر ويتخيل ويدرك، وله رغبات ودوافع يسعى لإشباعها، وهو الفرد أو الإنسان، وهناك الروح الموضوعى أو المجتمع، وهناك أخيراً الروح المطلق أو الحياة الروحية للوجود.

والروح الذاتى فى أدنى مراحله الثلاثية انفعالى، وفى أوسطها شعورى، وفى أعلاها عقلى. ويوفق العقل بين الانفعال والشعور، وبين النظر والعمل، ويجعل قوانين الحياة قوانين الشعور، وبذلك يقر بسمو الروح الموضوعى، ويتم له ذلك بالإرادة الحرة.

وللروح الموضوعى مظاهره الثلاثية كذلك، وهى الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية، فالإنسان يبدأ أنانياً، ثم يهذب المجتمع أنانيته بالحق والواجب، ويتوسط المجتمع الأسرة والدولة، وتنظم الأسرة الجنس بالزواج، وعليها يقوم المجتمع، والدولة غاية الأسرة والمجتمع، وتحقيق الروح الكلى غاية الدولة، فهى مشيئة الله على الأرض. وهيجل يقصد طبعاً الدولة المثالية،

واحترامها من احترام الله. والدولة كالأفراد، فلكي يعترف بها الآخرون ينبغي أن تعترف بهم، وأن تقوم العلاقات بين الدول على مبدأ الحق. والحرب وسيلة لفض المنازعات، لكنها وسيلة وحشية ينبغي تجنّبها. ولكل دولة دور في التاريخ، وليس التاريخ عمل الصدفة، فطالما أنه فعل العقل فلا مجال للصدفة فيه. والتاريخ بناء معقول وليس قصة تاريخية، وبناؤه المعقول هو تطور الحرية.

وتحقيق الروح المطلق غاية الدولة، بأن تهيئ للفرد ما ينمّي ملكاته ويمنحه المعرفة، ويتيح له ممارسة ذاته، لكن الدولة في أحسن أحوالها قوة خارجية، وإنما يحتاج الفرد لكي يصعد مدارج الكمال إلى تعميق وعيه الذاتي، والإنسان يكتسب الوعي بالدين، ويحقق في الفن مثله الأعلى. والفن انتصار على المادة، وإنزال الفكرة في المادة، لكن الصورة المادة لن تكون كالمثال، فالفكرة أرفع وأجمل من أن توضع في المادة، وهذا الشعور بالقصور عن تصوير المثال هو أصل الدين. والدين إدراك للمطلق في الباطن، والفن تعبير عنه في الظاهر، فالفن دين غير كامل، والدين فن متكامل، لكن الدين شخّص الإله وجعله مفارقاً للعالم كلّي القُدرة، أي أنه مثّل أو صوّر المطلق، بينما تصورته الفلسفة وتفكّرت فيه، فالدين عبّر عن المطلق في شكل كالخيال، بينما الفلسفة طرحته في شكل مفهوم. والفن والدين وليدا العاطفة والخيال، لكن الفلسفة تحقيق لما يرمز الفن والدين إليه، وانتصار للعقل الخالص، وتحقيق للروح المطلق، لأن الثقافة الإنسانية في الفلسفة تصل إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه، وليست كل الفلسفات إلا سلسلة من التقدم نحو هذا التحقق، ودرجات متباينة لفلسفة واحدة. وكانت الفلسفة اليونانية دراسة للمادة، لكن فلسفة العصور الوسطى كانت فلسفة الروح، وكانت الفلسفة الحديثة مركب الموضوع والنقيض، وبالطبع تكون فلسفة هيجل هي آخر وأكمل صور الفلسفة الحديثة – في زمن هيجل على الأقل، لأن الروح المطلق فيها يخلص إلى الشعور بذاته تماماً. ولكن هل تتوقف حركة التاريخ ؟ أبداً فهيجل ستتجاوزه الأحداث، وستكون هناك فلسفات أخرى حتماً، وإنما حتى الآن فإن الفلسفات القائمة هي إما فلسفات مع أو ضد هيجل، ولا ندرى ما سيأتي به الغد وإنَّا لمرتقبون.



مراجع

- Caird . Edward : Hegel .
- Croce . Benedetto. : Ciò che è vivo e ciò che è morte della filosofia di Hegel .
- Hartmann, Nicolai : Die philosopie des deutschen Idealismus.
- Wahl . Jean : Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.



الهيجلية

Hegelianismo; Hegelianismus; Hégélianisme; Hegelianism

ظهر أثر هيجل في التفكير الميتافيزيقي المنهجي، وفي علم الجمال، وفي النظرية السياسية والاجتماعية، وفي البروتستنتية، وفي فلسفة الدين، والتاريخ وتاريخ الفكر. وتراوح تأثيره في كل منها، واختلفت النتائج التي توصلت إليها الحركات الهيجلية، ولم يكن اختلافها لاختلاف في الظروف بقدر ما كان بسبب التناقضات الموجودة في الفلسفة الهيجلية نفسها. ولم يكن هيجل يعتبر التناقضات إلا لحظات جدلية في حياة الروح المطلق، تأتلف في وحدة فلسفية عليا، لكن هذا الائتلاف بين المتناقضات ووصْفَه بأنه جدلي، لم يكن إلا إخفاءً لصراع داخلي وتوتر هائل، سيفجر من بعد خلافات حادة. ولقد قامت الهيجلية في عشرينات القرن الثامن عشر وقت أن كان هيجل أستاذاً يحاضر في جامعة برلين، وتحلّقت حوله مجموعة من المريدين الموهوبين، يشجعهم أستاذهم على تطبيق الجدل على نواحي المعرفة المختلفة، وبرز منهم في مجال الفلسفة: **جورج جابلر**، (١٧٨٦ - ١٨٥٣)، **وليوبولد فون هيننج** (١٧٩١ - ١٨٦٦)، **وجوليوس شاللر** (١٨٠٧ - ١٨٦٨)، **وكارل ميشليت** (١٨٠١ - ١٨٩٣)، وفي مجال الدين: **كارل دوب** (١٧٦٥ - ١٨٣٦)، **وفيليب كارل مارهاينكه** (١٧٨٠ - ١٨٤٦)، وفي مجال القانون: **إدوارد جانز** (١٧٩٨ - ١٨٣٩)؛ وفي علم الجمال: **هاينريش روتشر** (١٨٠٣ - ١٨٧١)، **وهاينريش هوتهو** (١٨٠٢ - ١٨٧٣)، **وكارل روزينكرانتس** (١٨٠٥ - ١٨٧٩). وأقام حواريوه في بيته في يوليو من عام ١٨٢٦ «**جمعية للنقد العلمي**»، تتفرع إلى أقسام تبحث في الفلسفة والعلم الطبيعي والتاريخ، وأصدرت الجمعية مجلة، وضم مجلسها الهيجليين القدامى، وأُطلق عليهم فيما بعد **الجناح اليميني في الهيجلية**، ولعل خير ما قدّموه هو نشرهم أعمال هيجل الكاملة بما فيها محاضراته، وحاول بعضهم وخاصة **كارل جيشل** (١٧٨١ - ١٨٦١) التوفيق بين الهيجلية والمسيحية والقول بإله مشخص وخلود شخصي. وجاءت الخطوة الأولى في الاتجاه نحو الإلحاد داخل الحركة الهيجلية من **لودفيج فيورباخ** (١٨٠٤ - ١٨٧٢) الذي نشر «**أفكار حول الموت والخلود**»، وأنكر الخلود وقال إنه وَهْم مصدره غرور الإنسان وأنانيته، وأن الأخذ به يزيد من الإحساس بفناء الإنسان، وأنه على الإنسان أن يقبل فكرة الموت ليتحرر من فرديته المحدوده إلى رحابة الروح المطلق. واختلف الفلاسفة حول فكرة الخلود التي فجّر فيورباخ مشكلتها، لكن الخلاف سرعان ما انتقل إلى فكره ألوهية المسيح نفسه، والشك في حقيقته التاريخية، وظهر كتاب **شتراوس** (١٨٠٨ - ١٨٧٤) «**حياة يسوع**» يقول إن العهد الجديد ليس إلا المفاهيم اللاشعورية الأسطورية للكنيسة

أسقطتها على يسوع، وليس فيه من وجه الحقيقة إلا أنه قد جسّد الطبيعة الإلهية في الإنسان، لكن هذا التجسيد لايمكن أن يتم في شخص إنسان واحد، بل في كل البشرية. وقال شتراوس إن هذا هو المضمون الحقيقي لفلسفة هيجل في الدين، ولكن هيجل لم يستطع التوصل إليه لأنه كان رومانسياً وعاطفياً من ناحية الأشخاص التاريخيين. وقسّم شتراوس الهيجليين في مواقفهم إزاء مسألة المسيح إلى ثلاثة معسكرات على غرار ما حدث تاريخياً في البرلمان الفرنسي إبان الثورة الفرنسية: **يسار ويمين ووسط**. وكان شتراوس من أهل اليسار، لكن **برونو باور** (١٨٠٩ - ١٨٨٢) أعلن إنكاره للأناجيل كحقيقة تاريخية، واستنكر تفسير شتراوس أنها الإسقاط اللاشعوري للكنيسة، وقال إنها تأليف شعورية لمؤلف واحد، وأن المضمون الحقيقي للهيجلية ليس الإيمان بإله مشخص أو غير مشخص، وليس وحدة الوجود، ولكنه الإلحاد.

غير أن الكتاب الذي أحدث ثورة حقيقية كان كتاب **لودفيج فيورباخ «ماهية المسيحية»** (١٨٤١)، يقول إن الديانات تُسقط على الإله صفات بشرية، وتجعل من الإله الموضوع المطلق، ولكنه، أي فيورباخ، يعكس الآية فيسقط على الإنسان صفات إلهية، ويجعل الإنسانية هي الموضوع المطلق. وقال إن الفكرة ليست حقيقة الوجود البشري، لكن الوجود البشري هو مصدر وحقيقة الفكرة، وأن الحواس وليس الوعي المفارق أو الميتافيزيقي، هي الوسائل الأولية للمعرفة، وأن أساس الاجتماع البشري هو العلاقات الإنسانية المتعينة وليس الروح، وأن حقيقة التدين هو الحبّ بين الإنسان والإنسان، وليس الإيمان بإله مفارق، وأن الإله فكرة أبدعها الإنسان، وأسقط فيها أسمى ما عنده من إمكانات، وأنه جرّد نفسه من كل ما عنده فيها، بل واستعبد نفسه لها، ومن ثم فالإنسان منقسم على نفسه. ووصف فيورباخ مذهبه الإنساني بأنه يسلب السلب في الإنسان، وأنه يعيده إلى نفسه.

لكن **الخلاف بين اليمين واليسار** اتسع ليشمل السياسة بعد الدين، وكان هيجل يقول إن المعقول هو الواقعي، وأن الواقعي هو المعقول. وقال **كارل ليڤيت** إن هذه العبارة يفهمها الثوري والمحافظ كلٌّ على هواه. وكان اليمين طبقاً لقول ليڤيت محافظاً لأنه ضد الثورة والتغيير طالما أن الواقع معقول، أما اليسار فثوري يطلب التغيير طالما أن المعقول هو الذي يجب أن يكون، وأن الأوضاع الاجتماعية الفاسدة لابد أن تنهار وتسقط بفعل ضرورتها الداخلية. واتهم اليسار الهيجلية بأنها توليفة مصطنعة من المثالية الفلسفية التي كانت تسود المناخ الفلسفي والدين المسيحي والسياسة الملكية والبورجوازية الثقافية. وأخذ **«الهيجليون الشُبّان»** على عاتقهم فصْم هذه التوليفة ومهاجمة عناصرها الأربعة، وأصدر **أرنولد روج** (١٨٠٣ - ١٨٨٠) جريدة عكست في تطورها تطور الحركة الهيجلية اليسارية، وكانت في سنتها الأولى

يمينية، لكنها سرعان ما تحولت إلى اليسار، وانضم إليها فيورباخ وباور، وهاجمت الدولة والكنيسة، وحينما أغلقتها السلطة انتقلت إدارة تحريرها من بروسيا إلى سكسونيا (١٨٤١)، وصار شعارها اكتشاف روح التاريخ، وأعلنت أن محك صدق أى مذهب هو قدرته على الصمود للزمن، وتلاؤمه مع روح العصر **Zeitgeist**، وردّدت قول هيجل إن الإنسان ابن عصره، وأن الفلسفة هى الإمساك بروح العصر. لكن الفلسفة كانت بالنسبة لهيجل استعادة للماضى، ورآها روج ورفاقه تنبؤية، وأنها تشكل حركة العصر المتقدمة إلى المستقبل. وأغلقت السلطات الجريدة فى سكسونيا، فنقل روج إدارتها إلى باريس، وانضم إليها ماركس، وصار شعارها أن الملكية نظام لا يتفق مع العصر، ولا حتى الديموقراطية الليبرالية، لكن نظام العصر هو الاشتراكية. وطالب روج بإنزال العقل من السماء الهيجلية إلى أرض الواقع، بنبذ تهاويم الميتافيزيقا التى ملأ بها فلسفته، والاستمساك بنتائج تطبيقات المنطق، ووصف المنطق الهيجلى بأنه الخريطة التى سيبحر العقل على هديها سعياً وراء أهدافه السياسية، وأن الفلسفة ينبغى أن تتوجه إلى الحرية، ولكن الحرية هى الحرية الإنسانية الحقيقية، أى الحرية السياسية، وليست شيئاً ضبابياً ميتافيزيقياً. وأضفى ماركس معنى جديداً على **الاغتراب**، أو **الاستلاب**، بوصفه نقيض الحرية. وكان هيجل قد أعطى اسم الاغتراب للحالة التى يجد فيها الإنسان نفسه مُستعبَداً للمؤسسات الاجتماعية التى خلقها خلال تطور الروح من الذاتية إلى الموضوعية، ثم أضفى عليها سلطات صارت عوناً عليه لا عوناً له، أى أنها صارت خلواً من المضمون الإنسانى الذى كان من المفروض أن يكون لها. وطوّر فيورباخ مفهوم الاغتراب فى الدين، وقال إن الإله اختراع إنسانى، أسقط فيه الإنسان كل ما له من إمكانيات سامية، مجرِّداً نفسه منها، ومستعبِداً نفسه للفكرة التى خلقها هو نفسه. ووافق ماركس فيورباخ، لكنه قال إنه لا يكفى أن يطالب فيورباخ بإلغاء الدين لينتهى الاغتراب، لأن الدين ليس سبب الاغتراب، لكنه تعبير الإنسان عن الاغتراب، وإنما ينبغى مهاجمة الواقع الذى أوقع الإنسان فى الأسْر، واستخدم ماركس جدل هيجل قائلاً إن مهاجمة الواقع لا تكون بقصد تحقيق مثال أخلاقى مجرد هو المجتمع الذى قوامه الحب كما يقول فيورباخ، بل لأن هذا الواقع يتضمن داخله العوامل المناقضة له (نقيض الموضوع) والتى يكون بها تقويضه، بهدف إقامة النظام الاشتراكى الذى يستغل فيه الناس لأول مرة إنسانيتهم استغلالاً متحرراً من الاستعباد. وأعلن ماركس نفسه تلميذاً لهيجل، لكنه قال إن هيجل أوقف جدله على رأسه، وأنه – أى ماركس – يقيمه صحيحاً ويقلبه ليوقفه على قدميه، على الواقع المادى، فإذا كانت الأوضاع البورجوازية السائدة هى الموضوع، وإذا كان نقيضها فيها هو الوضع البروليتارى، فإن المركب الحتمى الذى ستصبح إليه هو الاشتراكية.

وكانت وجهة النظر الهيجلية اليسارية غير مقبولة من الحكومات المحافظة التى تسيطر على الجامعات الألمانية، ومن ثم كان الجناح الهيجلى اليسارى من غير أساتذة الجامعات والمتهنين تدريس الفلسفة، وفُصل كثير من الهيجليين الشبان من مناصبهم بالجامعات، فتحولوا إلى الكتابة والتأليف وتذكية الغضب الاجتماعى والثورة. أما **اليمينيون** فكانوا كلهم أساتذة بالجامعات، وانضم بعضهم إلى الأحزاب وإلى مجالس النواب، وكانوا فى السياسة ليبراليين أكثر منهم ثوريين أو رجعيين،وانتقدوا البرامج اليسارية بحجة أنها تحاول أن تفرض مُثُلاً مجردة على الواقع الحى للنظام القائم، مما يتضمن عدم الاحترام لهذا الواقع وللروح التاريخى العقلى الذى يمثله. وكان أبرزهم **روزانكرانتس، ويوهان إردمان** (١٨٠٥ - ١٨٩٢)، **وفيشر، وإدوارد تسيللر** (١٨١٤ - ١٩٠٨)، **ورودولف هايم** (١٨٢١ - ١٩٠١)، **وميشليت، وكونو فيشر** (١٨٢٤ - ١٩٠٧). ولعل أكبر إسهام لهم هو تأريخهم للفلسفة، والقول بأن الفلسفة هى محاولة فهم الروح الإنسانى، وأن أى محاولة لفهم العالم لابد أن تبدأ بفهم الإنسان لنفسه، ولأن الإنسان مخلوق تاريخى أساساً فلا سبيل لأن تقوم الفلسفة بهذه المهمة إلا بأن تقرأ تاريخها.

ولقد انتقل تأثير هيجل إلى كل أوروبا وأمريكا، وتمثل أكثر فى الحركة الناهضة له على يد **سورين كيركجارد** فى الدنمرك فى منتصف القرن التاسع عشر. وقاومت التجريبية البريطانية تأثيره، لكن الخط الهيجلى تمثل فى الهيجليين المحدثين أصحاب **المنشور الهيجلى** (١٨٨٣) : **لورد هالدين، وج. إس هالدين، وباتيسون، ورتيتشى، وبوزانكيت، وسورلى، وهنرى چونز**. وفى القرن العشرين نستطيع أن نلمس التأثير القوى لهيجل فى الماركسية اللينينية والبراجماتية والوجودية، لكن يبدو أن هيجل القرن العشرين كان غير هيجل القرن التاسع عشر، بمعنى أن القرن العشرين اهتم بمنطقة ومنهجه الجدلى، وأسقط هيجل المثالى فى سبيل هيجل العملى، ولعل خير مثال حالياً فلسفة **هنتنجتون وفوكوياما** وكلاهما من تلاميذ الفلسفة العملية لهيجل، فهل يكون القرن الواحد والعشرون مزيجاً من هيجل المثالى وهيجل العملى ؟ ربما فمن يدرى؟

●●●

مراجع

- Loyd Easton : Hegelianism in Nineteenth Century .
- Hiralal Halder : Neo - hegelianism .
- Willy Moog : Hegel und die hegelsche Schule .



هيربارت «يوحنا فريدريك»
Johann Friedrich Herbart

(١٧٧٦ - ١٨٤١) ألمانى، درس على فشته

وانقلب عليه، وحاضر في سويسره لمدة ثلاث سنوات وضع خلالها أهم أركان بنائه الفلسفي، وحصل على الدكتوراه من جوتنجن (١٨٠٢)، وظل بها سبع سنوات كتب خلالها « النظرية العامة في التربية Allgemeine Pädagogik » (١٨٠٦)، و « أسس الميتافيزيقا Hauptpunkte der Metaphysik » (١٨٠٦)، و « الفلسفة العلمية العامة Allgemeine praktische Philosophie » (١٨٠٨). وانتقل إلى كونسبرج ليشغل كرسي كنط، ونشر « خلاصة علم النفس Lehrbuch zur Psychologie » (١٨١١)، و « علم النفس كعلم Psychologie als Wissenschaft » (١٨٢٥)، و « الميتافيزيقا العامة Allgemeine Metaphysik » (١٨٢٩).

ومن رأى هيربارت : أن الفلسفة لا يميزها موضوعها ولكن منهجها في توضيح المعاني، أو المنطق. ولما كانت هذه المعاني لا تخلو من تناقض، كانت مهمة الفلسفة العمل على رفعه بالميتافيزيقا. لكن بعض هذه المعاني يتضمن أحكاماً بالموافقة أو الرفض كما في علم الجمال.

والميتافيزيقا منهج وأنطولوجيا (علم دراسة الوجود) وسينكولوجيا Synechologie (علم دراسة الاشكال التي تتخذها التجربة التي لها استمرارية كالمكان والزمان والحركة) وإيدولوجيا Eidologie (علم دراسة إمكانية المعرفة).

وتدرس الأنطولوجيا Ontologie الوجود، لكن الوجود لا يُحَس في التجربة المباشرة، لذلك فمن السهل الشك فيه، لكن الحياة لا تستقيم مع الشك في وجود الأشياء طالما أنها موجودة فعلاً، فإذا لم يكن هناك شئ حقاً لما بدا شئ فعلاً. وإذن فالشك موقف عاجز، لكنه ممكن وجائز عندما نشك في تطابق الأشياء مع تصوراتنا عنها، ونجد انها لا تخلو من تناقض وعندئذ نشك فيها، لأن مبدأ العقل هو عدم التناقض، وحينئذ نبدأ في التفلسف.

والمعاني المتناقضة مثل معاني المادة والزمان والحركة والجوهر، فالمادة والزمان وحدة في كثرة، أو وحدة متكثرة طالما أنهما قابلان للقسمة. وتجمع الحركة بين الوجود واللاوجود. والجوهر شئ واحد، وفي نفس الوقت كثير بما يضاف إليه من أعراض.

ويرفع هيربارت التناقض بأن يردّ الموجودات إلى كيفيات بسيطة كل البساطة، لا تتجزأ، ولا توجد في درجات، ولا يحد بعضها بعضاً، وليست متغيرة. والموجود عبارة عن كيفيات متحلّقة حول كيفية مركزية. وتغيُّر الموجود هو تغيُّر العلاقات المتبادلة بين الكيفيات، ومن ثم تتغير الكيفيات المدركة بالحواس والتي نعرف بها أن علاقات كيفيات الموجود – وهي التي يسميها هيربارت الكيفيات أو الظواهر الحقيقية – قد تغيرت.

والأنا أو الذات كيفية أو موجود بسيط، يصون نفسه ويدافع عن ذاته ضد الآخرين الذين يحتك بهم، ومن خلال مجهوداته في سبيل البقاء تقوم الظواهر الشعورية في العقل، ويتعزز أو يتعارض بعضها ببعض. ومع أن الموجودات

والظواهر الشعورية ليست قوى فإننا كى نفهمها لا سبيل إلا أن نشبهها بالقوى، ومن ثم نستطيع أن نتحدث عن هذا الجزء التركيبى من علم النفس الذى يشتمل على ستاتيكيات وديناميكيات العقل، وأن نصور ذلك بمعادلات رياضية ترمز إلى تفاعل هذه الظواهر الشعورية.

وهدف التعليم من هدف الأخلاق. ومهمة علم النفس هى توضيح الوسائل وإسقاط الضوء على العقبات التى تعترض ذلك، والهدف كما ذكرنا هو تقوية الشخصية خُلقياً، وخلق الإرادة المتحررة من الداخل، بمعنى أن ما تريده يأتى منسجماً وفى وفاق دائماً مع القانون الأخلاقى. وأركان التربية ثلاثة هى: التثقيف، والنظام، والتدريب. وطالما أن علم النفس يقول بأن الحياة العقلية كلها، بما فيها الرغبات والإرادة، تتكون من ظواهر، فإن علينا أن نوجه التثقيف إلى توسيع دائرة الطفل الفكرية وتنمية اهتماماته. ويستبقى النظام الطفل مطيعاً ومتنبهاً للتثقيف والتدريب حتى يفعلا فعلهما قبل أن يكبر الطفل وتكون له إرادته. ويعمل التدريب باستمرار مع التثقيف والنظام لتشكيل الإرادة مباشرةً من خلال البيئة والنموذج الصالح والمُثل العليا. ويتصرف الطفل بطريقة صحيحة من خلال النظام لأنه ينبغى أن يتصرف بشكل صحيح، ولكنه من خلال التثقيف والتدريب يتصرف بطريقة صحيحة لأنه يريد أن يفعل ذلك.

●●●

هيربرت الشيربورى
Herbert von Cherbury; Herbert de Cherbury; Herbert of Cherury

(١٥٨٣ – ١٦٤٨) اللورد إدوارد، إنجليزى، أبو مذهب **التأليه الطبيعى** فى إنجلترا، وُلد فى إيتون وتعلّم في أكسفورد، وتوفى بلندن، وكان شاعراً ومؤرخاً، غير أن شعر شقيقه **چورج هيربرت** برّ شعره، ولذلك لم يشتهر هيربرت كشاعر، إلا أنه اشتهر كفيلسوف باعتبار مؤلفاته: «**الحقيقة متميزة عن الوحى، والمحتمل، والممكن، والكاذب**، **De vertiate, Prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso.**» (١٦٢٤)، و«**الديانة العلمانية De Religione Laici**» (١٦٤٥)، و«**ديانة الأمم De Religione Gentilium**» (١٧٠٥)، وفلسفته **انتقائية** من الأفلاطونية المحدثة والرواقية المحدثة، وليست بها الاتجاهات العلمية التى كان يروّج لها بيكون وأضرابه من الفلاسفة العلماء في القرن السابع عشر، ويقول إن الإنسان بوسعه أن يصل إلى الحقيقة، والحقيقة متاحة لمن يطلبها وله من الملكات والذكاء ما يمكنه من تحصيلها، والله قد زوّده بها نعمةً منه وبركة ليُحسن استخدامها، وزوّدة بأفكار أساسية، وما اصطلح عليه الناس جمَيعاً وتعارفوا عليه فهو من هذه الأفكار الفطرية، ومن ذلك الدين والشريعة، فالعقل ليس صفحة بيضاء نولد بها وتخط بها الخبرات خطوطها، وإنما هناك أوليات بها يستطيع العقل أن يفهم الخبرات

ويؤولها ويستخلص منها المستفاد. ومن الأمور البدهية المسلّم بها أن الله موجود، وأن العبادة لا تكون إلاّ له، وأن الخطيئة شيئ يُندَم على إتيانه، وأن الحساب حقٌّ في الدنيا والآخرة، وأن الديانات الكتابية كانت بالوحى، ولكن الوحى ليس وقفاً على شعب دون شعب، ولكنه متاح لكل فرد، وما عليه إلا أن يتوجه إلى الله وهو سيستجيب له، وليس بالوحى أسرار، ولا تقوم الديانات على أسرار، ولا على الكهانة والكهان، وإنما الأمر طبيعى بين الله ومن يطلبه، ومن ثم فإن الديانات البدائية كانت الأقرب إلى الله لأنها تقوم على البساطة الشديدة، ومع ذلك ففيها كل ما فى الديانات الكتابية. والمحك لكى نتبين صواب الديانة سواء كانت كتابية أو غير ذلك هو عالمية ما تدعو إليه، فالإنجيل مثلاً به حكايات خاصة لا شأن لنا بها، وإنما ما فيه من معان فطرية، وتوافق كل الناس، ويتجاوب معها العقل، هو ما يهمنا، والمحك فى العالمى هو تجارب الإنسان العادى معه، وفهمه لمضمونه، وعدم نفوره منه، وذلك ما يعنيه هيربرت بالديانة : أى أنها الديانة غير المتخصصة، والعادية والبسيطة التى تناسب العاديين. بقصد أنها بالقطع ليست اليهودية، وليست المسيحية. ولا توجد ديانة بها هذا التأكيد على العالمية والبساطة والوسطية إلاّ الإسلام!!

●●●

مراجع

- Hucheson . Harold : Lord Henbert and the Deists.



هيرتسن «ألكسندر إيفانوفتش»

Alexander Ivanovich Herzen

(١٨١٢ - ١٨٧٠) ثورى روسى، صاحب الدعوة إلى **طريق روسى للاشتراكية**، وإلى **اشتراكية فلاحية** يقوم عليها تقدم التاريخ. ومن أقواله فى ذلك : إن الفلاح هو رجل المستقبل فى روسيا». وكان هيرتس ابن سفاح، تعلّم فى موسكو، وبمجرد تخرجه أبعدته السلطات إلى الريف لنشاطه الثورى، واضطر إلى الهجرة إلى لندن حيث أقام بقية حياته، ومات فى باريس، وأصدر أول جريدة روسية فى المهجر (١٨٥٢) أطلق عليها اسم «**الجرس Kolokol**»، وارتبط اسمه بأول مركز للصحافة الروسية الحرة فى المهجر.

وتقوم فلسفة هيرتس على **توحيد الممارسة والنظرية، والمجتمع والفرد، والوجود والفكر**، ويسمى ذلك «**فلسفة الفعل filosofiya dela**»، وقوامها الجدل الهيجلى الذى يعطيه تفسيراً مادياً، ويسميه **جبر الثورة**، لأنه وسيلتها لتنوير الجماهير ثورياً، وإعدادها للثورة الاشتراكية. وأهم كتبه «**الهواية فى العلم Diletantizm v**

Nauke » (مجموعة مقالات ١٨٤٢ / ١٨٤٣)، و« من الشـــاطئ الآخـــر S Tovo Berega » (١٨٥٠).



مراجع

- Martin Malia : Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism .



هيردر « يوحنا جوتفريد »
Johann Gottfried Herder

(١٧٤٤ – ١٨٠٣) ألمانى، ولد فى موهرونجن من بروسيا الشرقية، وكان أبوه ناظر مدرسة بها، وتعلّم الطب فى كينجسبرج، ولكنه زهد فيه وانصرف إلى الدراسات اللاهوتية، وشجّعه عليها كنط لمّا اكتشف موهبته، ودفع له مصروفات الدراسة، ودعاه إلى محاضراته، وكان يعطيه مخطوطات مؤلفاته ليقرأها قبل الطبع، ونبّهه إلى قراءة مونتسكيو وهيوم وروسو، ومن الغريب أنه من بعد عافَ فلسفة كنط العقلانية، وأبدى تأثراً بفلسفة هامان « المجوسى الشمالى » اللاعقلانية! وتخرّج . هيردر قسيساً، وبدأت مؤلفاته الفلسفية فى الصدور تباعاً، منها « فى الأدب الألمانى الحديث Über die neuere deutsche Literatur »، (١٧٦٧) استوحى أفكاره من كتاب ليسنج « رسائل فى الأدب الحديث » وذهب فيه إلى أن اللغة هى السمت الوطنى لأى شعب، وهى وعاء حضارى تجتمع فيه أفكار وآمال وأطروحات واقع الشعب، ودراسة التاريخ بدون دراسة اللغة عُقم فلسفى، والشعر هو الأم التى منها خرج الجنس البشرى، وأصدق الشعر وأروعه ما كان تعبيراً عن الناس، وهو لهذا يسخّف المدرسة الكلاسيكية، وأن يستخدم الفلاسفة والعلماء اللاتينية، وأن يقلّد الشعراء ميثولوجيا الأمم الأخرى، والشعر الذى يطالب به هو الشعر الشعبى . وزار باريس وعاد ليصدر « أخلاط نقدية Kritische Wälder » (١٧٦٩) عارض فيه بومجارتن وكلوتس وليسنج، وأرجع نشأه الشعر إلى عوامل طبيعة البلد والناس والزمن، وكان هذا الكتاب هو الأساس الذى قامت عليه حركة العاصفة الداعية إلى تأصيل الشخصية الألمانية والتى تقول بالحسيّة، كما كان لكتابه « المعرفة والإحساس بالروح الإنسانية Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele » (١٧٧٨) نفس الأثر . وله أيضاً فى اللغة « المحاولة فى أصل اللغة Abhend-lung über den Ursprung der Sprache » (١٧٧٢) يقرّ فيه بدور العقل فى تكوين اللغة، وأنها اصطلاحية وليست وقفية . وابتداءً من سنة ١٧٨٤ بدأ صياغة فلسفته فى التاريخ بكتابه الضخم « أفكار فى فلسفة تاريخ البشرية Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit » فى أربعة مجلدات، و « مقتضيات عن تقدّم الجنس البشرى Briefe zue Beförderung der Humanität »، فى عشرة مجلدات (١٧٩٣ /

١٧٩٧) و«كتابات مسيحية Christliche Schriften» في خمسة مجلدات (١٧٩٣ / ١٧٩٨)، وأخيراً أصدر قرب نهاية حياته كتابيه ضد كنط «ما بعد النقد Metakritik» (١٧٩٩)، و«كاليجون Kalligone» (١٨٠٠). وقد يصدق على هيردر أنه كان شديد التحامل على كنط، وأساء فهمه في كثير من الأحيان، ولم ينصفه كما كان يقتضي منه النقد الموضوعي. ولم يكن من المؤيدين للتنوير فيما ذهب إليه فلاسفة التنوير في مسائل الأدب واللغة والشخصية والشعر والفنون، وناهض منذ البداية سيكولوجية الملكات التي قال بها كرستيان ڤولف، فالعقل البشرى لا ينقسم على نفسه في شكل حجرات كل منها تختص بمَلَك، وهو ليس جُماع مسميات من أمثال الإرادة والعقل والرغبة إلخ، لكل منها وظيفة معينة، فأمثال هذه النظريات من مخلّفات العصور الوسطى، وليست الرغبة والإرادة والشعور إلخ إلاّ صفات للشخصية كوحدة واحدة، وحتى هذا التقسيم التقليدى للإنسان إلى عقل وجسم فهو تقسيم مفتعل. ولربما كانت هذه الآراء إرهاصات بالسلوكية والفيزيائية في علم النفس. والتفسير الذى يأخذ به هيردر يردّ به كل قوى النفس إلى مبدأ واحد يسميه **الطاقة Kraft**، وهي تتخلل كافة أجهزة الجسم والنفس وتعمل عملها في كل مناحى الوجود. ويذكّرنا ذلك بالمذهب الحيوى عند شوبنهاور وبرجسون في القرن التاسع عشر. ونظريته في اللغة ترتبط بنظريته الواحدية هذه في الإنسان، فاللغة والعقل ينموان مع الطفل منذ البداية، والتفكير الذى هو خاصة العقل ليس إلا لغة باطنة، بينما اللغة تفكير منطوق. وبالمثل فإن الفن ليس وظيفة ملكة التذوق، فلا يوجد شئ اسمه ملكة التذوق، وعنده أن الذى يتحكم في الذوق هو أحكام البيئة والتكوين النفسى للشخص، ولذلك فإن المنتجات الفنية وسائل دلالية على نوع الحضارة التى أنتجتها، والبيئة التى وُلِدت فيها، والتاريخ الذى صاغ الأفكار والأذواق التى تحكمت فيها! **ونظريته في التاريخ هي أكثر ما يلفت الانتباه من فلسفته**، وهو لا يؤمن بوجود قوى ثابتة موجهة للتاريخ، ويقول إن التاريخ لا تفسره نظرية واحدة، ولكل حدث تاريخى، ولكل حقبة، ملابساتها التى ينبغى التوجه إليها بالدراسة، والحقبة من التاريخ لها شخصية، والإحاطة بها تتحتّم دراستها من جميع جوانبها، والنظر إليها ككل له دافعية وقيمة، وبموضوعية وحياد كاملين، وأن ندرك أن الإنسانية لها أشكالها المتباينة ومجتمعاتها المتخالفة، وأنها جميعاً لا تخضع لمقاييس في الحكم واحدة. وكل ذلك الذى قاله هيردر عظيم ورائع وبه من الصدق الكثير! وما أحرانا أن نتمثله في فلسفاتنا وآدابنا! حقاً إن هيردر هو **معلّم الاستقلالية والوطنية** ولنا فيه أسوة حسنة!

●●●

مراجع

- Clark, R.T.: Herder, His Life and Thought.

- Rouche, M.: La Philosophie de l'histoire de Herder.



هيس (موسى) Moses Hess

(١٨١٢ – ١٨٧٧) صحفي يهودي ألماني، قيل إنه أبو الاشتراكية الألمانية، وانه مهّد لتطورها إلى النازية، وانه من خلال فلسفته البراجماتية ودعوته **الصهيونية** طرح فكرة الطريق القومي إلى الاشتراكية، وقد رفض في كتابه **«الحكم الثلاثي الأوروبي Die europäische Triarchie»** الجدلين المثالي والهيجلي من اجل «فلسفة تقوم على العمل»، وتخلط هيجل بسبينوزا وبلاسال، وتنهض على وحدة الوجود الذي تتحقق فيه الروح المطلقة من خلال تطور المجتمع إلى مجتمع تذوب فيه الطبقات، وتنمحي الفوارق، وتتلاشى التناقضات، بين ولاء الفرد لنفسه من خلال ممارساته لقدراته الخلاّقة، وإنهاء «اغتراب» طاقته على العمل التي كان يوظّفها لصالح الرأسمالية، وتوظيفها لتحقيق ذاته في خدمة التطور الاجتماعي، وبين ولائه للمجتمع والقانون العام. ورغم دعوته لإلغاء القهر العنصري إلا انه في كتاب **«روما والقدس Rom und Jerusalem»** (١٨٦٢) كان لا يرى اى تناقض بين دعوته هذه وبين مطالبته بان يكون لكل شعب وجنس استقلاله ووحدته المتميزين، ومنها الشعب اليهودي، بان يعود اليهود إلى فلسطين ويتحقق اجتماع الأمة اليهودية، وتزدهر القدس من جديد عاصمة لمجد هذه الأمة.

مراجع

- Isaiah Berlin : The Life and Thought of . Moses Hess.
- Georg Lukacs : Moses Hess und die Probleme ider idealitischen Dialectik.



هيفدنغ (هيرالد) Herald Höffding

(١٨٤٣ – ١٩٣١) دنمركي، ليبرالي، هيوماني، تعلّم بكوبنهاجن وعلّم بها، وكان قد عانى أزمة دينية بسبب قراءاته **لكيركجارد** فطلّق المسيحية وانصرف إلى الفلسفة، وسافر إلى باريس وانكب على دراسة الوضعية الفرنسية والإنجليزية، وخاصة عند كونت وهيربرت سبنسر. وكتابات هيفدنغ كثيرة ومتنوعة، وتُرجمت إلى كثير من لغات العالم، وتُعامَل كمراجع، وله في علم النفس **«معالم علم النفس Psykologi i Omrids pa Grundlag af Erfaring»** (١٨٨١) يقسّم فيه النفس التقسيم التقليدي إلى إدراك وشعور وإرادة، ويؤكد خصوصاً على دور الإرادة الذي يتضمن المعرفة والنزوع والمحاولة والحاجة والطلب والرغبة، والمعرفة ترشّد الإرادة، والشعور من أعراض الحاجة أو الرغبة، وهما أيضاً من عناصر الإرادة. ولهيفدنغ في الأخلاق كتاب **«الأخلاق: عرض للمبادئ الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال**

الرئيسية في الحياة Etik, en Fremstilling af de etiske Principper og deres Anvendelse pa de vigtigste Livsforhold » (١٨٨٧) يدعو إلى أخلاق رفاهية متأثرة بمذهب المنفعة عند مل، فالعمل يكون أخلاقياً وله قيمته الأكثر إذا كان عائده أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس، وفي حالة تضارب الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية فإن هيفدنغ يأخذ الجانب الليبرالي المنزّه عن الغرض. وربما كان أشهر مؤلفاته هو كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر Den nyere Filosofis Historie, en Fremstilling af Filosofiens Historie fra Renaissancens Slutning til vore Dage » (مجلدان ١٩٠٠) يعرض فيه لمدارس الفلسفة وأعلامها، وينقد ما يرى نقده في توازن بين العرض والنقد. وللكتاب أهمية خاصة حيث أنه يعرض لأول مرة في إسهاب لتطور العلوم الرياضية الميكانيكية. وفي الدين له كتاب « فلسفة الدين Religionsfilosofi » (١٩٠١) وينقسم إلى ثلاثة أقسام يعالج فيها الدين من وجهة نظر نظرية المعرفة وعلم النفس والأخلاق، ويؤكد فيه أن الأساس في كل الأديان هو الإيمان بوجود القيم، وأن المباينة بين كافة الأديان هي في المباينة بين ما تؤكد من القيم. وهو يتناول الأديان باحترام ولا ينحاز لأى منها، ويعلن موقفه منذ البداية أنه بإزائها لا أدرىّ. ويطرح نظريته في المعرفة في كتابه « الفكر الإنساني: أشكاله ومشاكله Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgave » (١٩١٠) يؤكد الجانب النفسي في المعرفة على الجانب المنطقي، ويبدو متأثراً بهيوم وكنط بقوله إن أشكال المعرفة ومبادئها إنسانية ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً، ومن ثم ينتهي إلى التوفيق بين التجريبية وبين نقدية كنط.



مراجع

- Raymund Schmidt : Die Philosophie der Gegenwart in Selbst darstellungen . vol. Iv.
- Kalle Sandelin : Herald Höffding in Memoriam .



هيكل «إرنست هنرى»
Ernst Heinrich Haeckel

(١٨٣٤ – ١٩١٩) أستاذ علم الحيوان بجامعة يينا، كان أول عالم أحياء ألماني يهلل لنظرية الارتقاء العضوى، وجعله دارون داعيته في ألمانيا، ونشر كتاب « لغز الكون » (١٨٩٩) يقول بقانون النشوء الاحيائي : أن تطور الكائن الفرد خلاصة سريعة لتطور النوع، تحكمه عوامل الوراثة والبيئة. وكان مقتنعاً بوحدة الطبيعة العضوية واللاعضوية، وأن أبسط المواد البروتوبلازمية تتولد عن المواد الكربونية غير العضوية بالتوالد التلقائي، وأن كائنات حية بدائية، أطلق عليها اسم « المونيرا monera »

تخلّقت من هذه المركبات البروتوبلازمية، وانها أصل الحياة، وأن المملكة الحيوانية برمتها تتفرع إلى مجموعتين، إحداهما وحيدة الخلية وهي البروتوزوا، والأخرى متعددة الخلايا لها أنسجة معقدة وهي الميتازوا، وان كل الميتازوا تطورت بفعل قانون النشوء الأحيائي، أي تخلّقت الكائنات الحية من كائنات حية أخرى، من شكل حيواني بسيط منقرض هو الجاستره gastraea، وأن المعرفة المؤكدة هي معرفة الظواهر، وأن الشئ في ذاته يتجاوز الظاهرة المعلومة وتستحيل معرفته. وكان ملحداً، دعا إلى طرح الدين لأنه يقوم على خرافات يؤصلها بين العامة، ويبعث آمالاً كاذبة لا تمت للواقع بصلة، ويخلّف آثاراً اجتماعية وسياسية وتربوية مدمرة. وهو يقول إن أسمى أهداف الأخلاق هي الموازنة بين الأنانية والغيرية، بين مطالب الجسد ومطالب الروح، ودعا إلى مساواة المرأة بالرجل، وقال إن علم النفس علم طبيعي، وانه أبو العلوم كلها، وأن الأساس فيه دراسة المخ وعملياته وميكانيزماته، وأن الشعور فعل طبيعي وإدراك باطن، والمشكلة في دراسة الشعور أن الذات والموضوع فيه شئ واحد، فالشعور هو الذي يعي الشعور، فكاننا إزاء مرآة تعكس نفسها. ولعل من خير ما كتب «تاريخ الخلق **Natürliche Schöpfungsgeschichte**» (١٨٦٨)، و«إرتقاء الإنسان **Anthropogonie**» (١٨٧٤)، و«الواحدية في ربطها للدين والعلم **Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenchaft**» (١٨٩٣)، و «أعاجيب الحياة **Die Lebenswunder**» (١٩٠٤).

●●●

مراجع

- Bölsch Wilhelm : Ernest Haeckel : Ein Lebensbild.

●●●

هيلدرلن «يوحنا كرستيان فريدريك» Johann Cristian Friedrich Hölderlin

(١٧٧٠ - ١٨٤٣) ألماني من الشعراء الفلاسفة، ولد في لوفين من إقليم فيرتيمبرج، وتربّى يتيماً فقد مات أبوه وهو في الثانية، ونشأ في رعاية أمه ليكون قسيساً، وتعلّم في توبينجن، وزامله فيها هيجل وشيلنج، وكان تحمسهم شديداً للثورة الفرنسية، ولسبينوزا وافلاطون وروسو، ولم يشأ الثلاثة أن يُرسَّموا قساوسة، وبدأ حياته الفكرية كبلدياته شيلر يكتب الشعر عن معانٍ رومانسية كالحب والحرية والصداقة، واشتغل بالتدريس، وانتقل إلى ينا ليجاور فيخته، وتقدّم لوظيفة مدرس للفلسفة بجامعتها، وكتب في الرواية الشعرية «**هيبريون Hyperion**»، وفي المسرح «**موت أمباذوقليس Der Tod des Empedokles**»، وفي سنة ١٨٠٢ بدأت مخايل الجنون تظهر عليه، وترجم أوديب وأنتيجون، واشتد عليه المرض ومع ذلك كان

شعره في أوجه، إلا أنه قد لوحظ عليه العجز عن الاستمرار في طرح الفكرة وأن يأتي بناء القصيدة متماسكاً، ولم تعد للعبارات معان ذات بال عند تحليلها، ثم فجأة ران عليه الصمت للأبد سنة ١٨٠٦، وأطبق عليه الجنون، وأودع مستشفى توبينجن للأمراض العقلية، وهو بعد في السادسة والثلاثين! وظل في المستشفى سبعاً وثلاثين سنة!!

وهيلدرلن من عشّاق **الطبيعة**: إنها مقدسة لا لأننا نقول عنها ذلك، بل لأنها فعلاً كذلك. والفلسفة هي المنظور العام الذي يتلمسه في كل شئ، سواء في الطبيعة أو في الأدب والفن، **والفيلسوف** يرى في الأشياء ما لا يراه الإنسان العادي، **والفلسفة** عنده هي البديل عن الواقع، والحقيقة هي غاية الفيلسوف وليس الواقع، ويحول دون تلمسها أن يُشغَل الفيلسوف بأمور الواقع عنها، والشاعر هو الوحيد الذي يمكنه أن يتوسط بين الحقيقة والواقع، وبين الإنسان وربّه، وهو الذي يستشعر الحضور الإلهي في العالَم، وحسّه الفني هو الذي يؤهله لأن يرى اللامتناهي في المتناهي، وأن يسميه، والشاعر لذلك يعيش في غربة، وينأى بنفسه أن يألف حياة الناس العاديين، ويدرك أنه المتحدث باسم اللانهائية وقد اختارته الآلهة لهذه المهمة دون غيره، ونشّأته في أحضانها، وأحكمت الحصار حوله فلم يعرف بسببها سوى الوحدة. وهيلدرلن كان يعاني أزمة روحية طاحنة منذ أن عرف الوعي، وهي أزمة كل شاعر مثله يجمع في ذاته بين الشاعرية وحبّ الحكمة، وجرّب هيلدرلن التمزق بين أن يحيا الواقع، أو يضطلع بالرسالة التي حمّلته إياها الآلهة، ولكنه كما يقول خان الأمانة، وقَبِلَ أن يعيش في قيم الآخرين، وأن يحذو حذوهم، ونسى المهمة التي كان عليه أن يواصلها، ومن ثم عاقبته الآلهة فاستلبته كليةً من الحياة، وكان يريد لو يحيا تماماً لرسالة الشعر، وأن يهب نفسه خالصةً للفلسفة والحكمة، فلمّا فشل كان عليه إما أن يموت، وإما أن يصاب بالجنون! وقد حدث!



مراجع

- Bohm , W.: Holderlin. 2 vlos.
- Dilthey. Wilhelm : Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis , Holdelin.
- Heidegger. Martin : Hölderlin und das Wesen der Dichtung .



هيلمهولتس «هيرمان لودفيج فون» Hermann Ludwig von Helmholtz

(١٨٢١ – ١٨٩٤) ألماني، ولد في بوتسدام، وسيطرت بحوثه على المناخ الفكري لأغلب الجامعات الألمانية، ووجهت تطور علمي الفيزياء والديناميكا الحرارية في الخمسين سنة التالية حتى ليعد بحق واحداً من المؤسسين

للفلسفة العلمية. ورغم ان بحوثه أربت على المائتين إلا انه يعتبر ان كتابه الوحيد في الفلسفة هو «حقائق الإدراك Die Tatsachen in der Wahrnehmung» (١٨٧٨). وهو معارض شديد البأس للمثالية وخاصة عند شليجل وهيجل، وكان أحد الأسباب التي دعته إلى كتابه بحثه التاريخي «في حفظ الطاقة Über die Erhaltung der Kraft» (١٨٤٧) عداؤه للمذهب الحيوي. وتقرب فلسفته من الكنطية كما يمثلها «نقد العقل النظري». وهو يعتبر وظيفة الفلسفة دراسة المعرفة الإنسانية، ويرى ان المعرفة بالواقع تقوم في الشعور نتيجة تغيرات في أعضاء الحس تستحدثها مسببات خارجية، وان هذه التغيرات تنتقل إلى الاعصاب فالمخ لتصبح إحساسات شعورية أولاً، ثم يترجمها المخ ويربط بينها بعمليات يسميها هلمهولتس استدلالات لاشعورية، تشبه ما يحدث عند الطفل لدى تعلمه لغته الأم. وتتماثل الاحاسيس تماثلاً تاماً مع خواص الشئ المسبب لها بفعل مبدأ الطاقات العصبية المتخصصة، بحيث يمكن القول ان الاحاسيس تسببها الموضوعات الخارجية، وأنها علامات ذاتية لهذه الموضوعات وخواصها ولكنها ليست صوراً لها.



مراجع

- Leo Koenigsberger : Hermann von Helmholtz. 3 vols .



الهيلينية

Hellenismo; Hellenismus; Hellénisme; Hellenism

روح وفكر العصر الهيليني، وهو عصر المستعمرات والممالك الإغريقية خارج اليونان نفسها منذ أن جرّد الإسكندر الأكبر جيوشه لغزو العالم (٣٢٣ ق.م) وحتى اجتياح الجيوش الرومانية لهذه الممالك وسقوط آخرها وهي مملكة مصر في عهد كليوباتره (٣٠ ق.م). واختلطت الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانية لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. وتوفر على هذا العصر فلاسفة لم يكونوا يونانيين وإن سكنوا اثينا، وكانت اليونانية لغتهم، **فزينون** كان إيليّاً، **وأبيقور** من آسيا الصغرى، **وفيلون** يتساليّاً، **وكليتوماخوس** قرطاجيّاً، **وأنتيوخس** سورياً، **وبانيتياس وبوسيدونيوس** روديياً، **وأرقلاوس** ابولياً، **وقرنيادس** قوريناثياً. وكان على رأس هذا الفكر مدرستان من أكبر مدارس الفكر قاطبة هما **الأبيقورية والرواقية**. وتميزت الفلسفة في هذا العصر بشكل عام بانفصالها عن العلوم، وبتطوّر العلوم تطوراً ظاهراً اعتمد على الملاحظة وجمع الحقائق أكثر منه على التجريب الذي لم يكونوا قد عرفوه بعد. وكان فكراً إنسانياً عالمياً بخروجه من إطار أثينا والأثينيين، حتى أنه اتخذ له مراكز أخرى غيرها مثل الإسكندرية. ونادى الرواقيون بأن الناس جميعا إخوة، وأن العالم كله مدينة الله.

وأعلن الابيقوريون أن الأخوة شريعة العالم، وزاد الاهتمام بالفرد مع الاهتمام بالإنسانية، وتمثل هذا في الأدب والفن في تصوير الشخصيات وتحليلها. واتجه البحث الفلسفي إلى الإنسان نفسه للبحث في القوانين التي عليه أن يطيعها، ولم يعد البحث يتوجه إلى العادات الاجتماعية او إرادة الآلهة أو الحق الموضوعي، وإنما اتجه إلى الطبيعة باعتبارها الكلي الإنساني او العالمي، ويشكل الإنسان جزءها الأساسي. واعتمدت الفلسفة والعلوم على العقل. وحتى الشُكّاك كان العقل ركيزتهم كمرشد بين الاحتمالات التي يمكن ان ينصرف إليها الفعل الإنساني، ومن ثم فرغم أن الفلسفة عانت من انفصال العلوم عنها إلا أنها تطورت تطوراً كانت العناية فيه بالأخلاق، وبرزت الأخلاق في هذا الفكر حتى لنستطيع أن نصفه بانه كان أخلاقياً، وذلك بسبب اختلاف العادات بين الشعور وتدهور المستويات الأخلاقية في المعاملات نتيجة ما أسموه تاثير العادات الأجنبية على الأثينيين، وبفعل الأزمات الاقتصادية التي تسببت فيها الحروب، والترف الذي أنزلق إليه ملوك هذه الدويلات اليونانية فيما وراء البحار.

●●●

مراجع

- P. Wendland : Die hellenistische - römische Kultur.

●●●

هيوم «داود» David Hume

(١٧١١ - ١٧٧٦) أسكتلندى، ولد في إدنبره، واتجه إلى دراسة القانون بجامعتها، ولكنه زهده وترك الجامعة في الخامسة عشر وانصرف إلى قراءة الفلسفة وصياغة مذهبه الخاص، ونشر أول وأشهر كتبه «رسالة في الطبيعة الإنسانية **A Treatise of Human Nature**» (١٧٣٩)، ولم يمهره باسمه، وكان في الثامنة والعشرين، واستغرقت كتابته ثماني سنوات، وخطط له منذ ان كان في الثامنة عشرة، وقيل إنه لم يفهمه من معاصريه سوى كنط وتوماس ريد!! وقد تاثر به كنط حتى قال إن هيوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماطيقي يعني جعله يَشُكّ. وكانت تفسيراته أي كنط للمكان والزمان والعلّية والجوهر والهوية الشخصية والعقل العملي إجابات عن مشكلات أثارها هيوم. وأرجع هيوم سبب تجاهل الناس له لحداثة عهده بالكتابة وقلة خبرته فيها، فكتب له موجزاً «**An Abstract of a Treatise of Human Nature**» (١٧٤٠) وألحقه بكتابه الثاني «**مقالات فلسفية في الفهم الإنساني Philosophical Essays Concerning the Human Understanding**» (١٧٤٨)، و«**بحث في مبادئ الأخلاق Inquiry Concerning the Principles of Morals**» (١٧٥١)، ثم أعاد نشر المقالات الفلسفية تحت عنوان «**بحث في الفهم البشرى An Inquiry Concerning the Human Understanding**»

(١٧٥٨)، ثم كتب «محاورات في الدين الطبيعي Dialogues Concerning Natural Religion»، (١٧٧٩) أوصى بنشره بعد وفاته. وتلك كانت أهم مؤلفاته.

ولم يكن هيوم فيلسوفاً محترفاً، ولا استاذاً جامعياً. وحاول مرتين أن يشغل كرسي الفلسفة بجامعتي إدنبره وجلاسجو، وكان متيماً بالشهرة الادبية كما قال عن نفسه، ونالها بمقالاته وكتبه في السياسة والتاريخ والاقتصاد حتى ضاهت شهرته في العلم الأخير شهرة صديقه آدم سميث. وكانت له شخصية اجتماعية محبوبة، وعُرف بطيبة قلبه حتى لقبوه في باريس داود الطيب le bon David، وسمّوه في إدنبره القديس داود Saint David. ولم يتزوج ولكنه عرف الكثيرات من النساء، وكان زير نساء من الطراز الأول. وعندما لزم فراش المرض مصاباً بالسرطان واجه الموت بشجاعة ابيقورية، أو انه أصيب بلامبالاة هستيرية نتيجة الإصابة أصلاً باضطراب عُصابي.

ولقد أراد هيوم بكتابة «الرسالة» أن ينشئ علماً تجريبياً لطبيعة الإنسان والعقل، يستخدم فيه المنهج التجريبي على طريقة نيوتن، لكنه في الجزء الخامس من المجلد الأول بدأ يستعين لأول مرة بالشك كمنهج يثير به أعداءه، ثم ظهر اتجاهه بشكل جليّ في «البحث» وفي «المحاورات»، ولم يعد عدوه الأول الميتافيزيقا لكنه صار الدين!

ويقسّم هيوم علم الإنسان إلى المنطق والأخلاق والنقد والسياسة. وذهب إلى أن العقل يتألف من إدراكات حسّية تتكون من انطباعات أو ما نسميه مشاعر وانفعالات، ومن أفكار أو ما نسميه الخواطر والصور الذهنية. وقسّم الانطباعات إلى حسّيه أولية غير معروفة الأصل، وثانوية مصدرها الأفكار التي تعكس الانطباعات الأولية. وقسّم الأفكار إلى بسيطة ومركبة، وتماثل البسيطة الانطباعات البسيطة، وتتألف المركبة من الأفكار البسيطة. وتشتق البسيطة والمركبة جميعها من الانطباعات وتستمد من التجربة. وإذن فلا وجود لشئ اسمه الأفكار الفطرية. ويربط هيوم بالخيال بين الأفكار التي تتشابه انطباعاتها، أو تتجاور في الزمان والمكان، أو تترابط ترابط العلة بالمعلول. ويفسر الزمان والمكان بأنهما ليسا انطباعين كالانطباعات، لكنهما طريقتين أو وسيلتين تحدث بهما الإدراكات الحسية، بالتعاقب أو التآني في حالة الزمان، وبترتيب النقاط المحسوسة الملونة إلى جوار بعضها البعض في حالة المكان. ويذهب هيوم إلى أن إحساساتنا وأفكارنا لا تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، ولكنها تنقسم حتى تبلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه الانقسام، أي إلى الحد الذي لا يعد بمقدورنا أن نرى أو نشعر أو نتخيل أي شئ أصغر في الحجم أو أقل في المدة، وهذه حقيقة تجريبية، ومن ثم فلا وجود لشئ اسمه الانقسام إلى ما لا نهاية الذي يزعمه الرياضيون. ويقول هيوم إن الاستدلال العقلي يكشف العلاقات بين الأفكار

أو بين أمور الواقع، والأولى يقوم عليها الاستباط البرهاني، والثانية لا يمكن إثبات صدق الاستدلال فيها إلا بالتجربة، ومن ثم فالاستدلال البرهاني وسيلة الرياضيات وليس وسيلة أمور الواقع. لكن الاستدلال في أمور الواقع استدلال على سبيل الاحتمال، أى احتمال وجود علاقات بين أمور الواقع هى علاقات العلة بالمعلول، وهى شئ لا يمكن أن نستنبطة ما لم نكن قد لمسناه في الواقع، وبتواتره واطراده يخلق فينا الاستعداد لربط السبب بالمسبب، والانطباع بالفكر، كارتباط الحرارة أو الدخان بالنار، وتوقع تعاقبهما أو تلازمهما، فتصبح الفكرة عادة، وتتحول إلى اعتقاد، وتصبح يقيناً، واليقين هو مطلب البرهان التجريبي، فإذا لم تكتمل الحلقة ونبلغ إلى اليقين المنشود، استنتجنا أن الاستدلال كان ناقصاً، وأنه كان على سبيل الاحتمال. ومع ذلك فإن بلوغ هذا اليقين وتحصيل البرهان القطعي في أمور الواقع شئ مستحيل، لأننا بطلبنا لليقين نشك في كل شئ، والشك يدمر كل يقين، وإذن يكون الاعتماد على العقل تماماً لبلوغ اليقين موضوع شك. وكذلك لو حللنا الاعتقاد فلن نجده حالة عقلية تماماً، بل حالة نفسية تقوم على الميل والعادة، وإذن يكون الاعتقاد من طبيعة العقل، ويكون الشك المغالى فيه أمراً يصطنعه أصحابه. ويردّ هيوم الاعتقاد إلى الخيال بعد أن هَدَم الحسّ والعقل كمصدرين له. ويقصد بالخيال الميل الطبيعي لدى الإنسان لتاليف صورة عن العالم تتسم بالانتظام، يركّب فيها الانطباعات الحسية بعضها إلى بعض، ويملا الفجوات فيما بينها بانطباعات وهمية. وينكر هيوم وجود العقل أو الذات، وينسبهما إلى هذه التركيبات الوهمية، حيث أن التجربة لم تكشف له إلا عن وجود انطباعات وأفكار تتصل ببعضها في توال وتماثل بعلاقات علّية، حتى ليقول «**أنا لست إلا حزمة من الإدراكات الحسية**»، ولذلك فهو ملحد بمعنى، ومؤمن بمعنى، ويجزم بانه لن يخرج من الزعم بوجود إله بشئ يزيد على ما تقدمه معارفنا عن العالم. وينكر المعجزات كمبرر لبناء ديني ينهض عليها، ويسمّي إيمانه **تأليهاً فلسفياً philosophical theism**، بمعنى أنه يشك في وجود إله، ولا يستطيع إلا أن يقول إن وجوده محتمل. ولا يقصد بالاحتمال هنا الاحتمال العلمي. ولا يستبعد أن يكون العالم من تصميم كائن يشبه العقل المبدع شبهاً بعيداً، لكنه يستنكر ما يقول به الدين عن خلود أو سقوط أو حساب، ويصفه بانه محض خرافة!! ولماذا ؟ لم يقل لنا! وفلسفته الأخلاقية تنسجم مع نظريته في المعرفة، حيث انه لا يجعل للاحكام والقرارات الخُلقية من مصدر سوى فطرة العقل وميول الشخص وتجربته الماضية لما هو سار ومؤلم، ويقيمها على مذهب اللذة، ويجعل طلب هذه اللذة واتقاء الألم الدافع وراء كل سلوك، سواء كان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فالعقل وحدة لايستطيع ان يؤثر في السلوك، ولا ان يقضي بشئ في مسائل الأخلاق، وليست لديه القدرة على إنشاء السلوك أو منعه طالما أن الاحكام

الخلقية ليست من اختصاصه، حيث انها ليست من أمور الواقع، ولا هي علاقات بين الافكار، ومن ثم تتجاوز نطاقه، ولا يكون هناك مبرر لانتقال أصحاب المذاهب الخلقية فجاة من بحثهم فيما هو كائن إلى ما ينبغي ان يكون، أى من الوصف إلى التقويم **evaluation**، وهو ما يصوغه هيوم صياغة لطيفة بقوله **"No ought from an is"**، ويرجع الأحكام الخُلقية إلى العاطفة **senti-ment**، لأنها أولاً البديل عن العقل الذى رفضه، ولأنها ثانياً الانطباع الوحيد الذى وجد أنه يقابل فكرة الرذيلة، ولأن القرارات الخُلقية ثالثاً هى التى تؤثر فى السلوك، وهو ما تستطيعه المشاعر والعواطف وحدها.

وتصطدم فكرة العدالة مع ما يذهب إليه من طلب اللذة واتقاء الألم، فالعدالة قيد على اللذة، ولكن هيوم يجعل العدالة وما شابهها من معان خلقية التزامات جماعية اتفاقية، بدونها لا تقوم المجتمعات ولا تؤدى وظائفها، ويردّها إلى ما يسميه اهتماماً متعاطفاً بسعادة طويلة الأمد لإخواننا فى الإنسانية، ويجعل هذا التعاطف معياراً للاستحسان الخلقى. ولقد تأثر جيريمى بنتام بنظرية هيوم فى العدالة ووصفه بسببها بانه أول فلاسفة المدرسة النفعية الإنجليزية. ولا ادرى لماذا لم يجعل كذلك فكرة الإيمان بالله اهتماماً متعاطفاً بسعادة طويلة الأمد تتجاوز الدنيا إلى الآخرة ؟! ولماذا قصر الاهتمام المتعاطف على العدالة وحدها ؟ ومن الغريب أن هيوم تناول التاريخ وجعل من البحث فيه شيئاً يتجاوز حدود الرواية للوقائع والحروب، ويأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والعادات والأدب والفن، فلم يجعل من ذلك الدين، ومع أنه كانت هناك حروب دينية صريحة كالحروب الصليبية؟! ثم إن نظريته فى المعرفة بها الكثير من العيوب، فهو يقول بالفطرة ويذهب إلى أن التفكير والعواطف فطرة، ومع ذلك رفض أن يقر بأن الإيمان بالله من الفطرة، ورفض أن يجيب أو يبحث فى أسئلة كهذه : من اين أتينا، وإلى أين نذهب ؟ وهل حياتنا مجرد تناسل وتناحر واستمتاع ؟ وهل هى مجرد هذا العبث ؟

●●●

مراجع

- Laing. B.M.: David Hume.
- Laird. John : Hume's Philosophy of Human Nature.
- Stewart. J.B : The Moral and Political Philosophy of David Hume.





باب الواو



واتسوجي تيتسورو Watsuji Tetsuro

(١٨٨٩ – ١٩٦٠) أبرز فلاسفة الأخلاق في اليابان، وتقوم شهرته على دراساته في التاريخ الثقافي لبلده ولروح اليابان، ويعارض الأخلاق الفردية الأوروبية بالأخلاق الجماعية اليابانية، فالأخلاق تعني عنده مبدأ الزمالة rin، ويستخدم عناصر جدلية بوذية (نفي النفي) ليدلل على استغراق الفرد في المجموع. وأهم كتبه «تاريخ العقل الياباني The History of Japanese Spirit» (مجلدان – ١٩٢٦ / ١٩٣٤)، و «الأخلاق كأنثروبولوجيا Ethics as Anthropology» (١٩٣١) و «العزلة القومية مأساة اليابان National Seclusion , Japan's Tragedy» (١٩٥١)، و «تاريخ الفكر الأخلاقي الياباني History of Japanese Ethical Thought» (١٩٥٢).

●●●

مراجع

- The Complete Works of Watsuji Tetsuro . 20 vols.

●●●

واصل بن عطاء

(نحو ٦٨٩ – ٧٤٩م) شيخ المعتزلة، ولقبه الغزال، ويقول البعض إنه لم يكن غزّالاً، إلا أنه لُقّب بذلك لأنه كان يَلزَم الغزّالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، والواقع ان المعتزلة كانوا يُلقّبون بصنائعهم، وكان واصل غزّالاً على الحقيقة، وكان أحد الأعاجيب، فقد كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يتحاشاها، ولم يكن يفطن أحد لذلك لفصاحته وبيانه. وكان ميلاده بالمدينة، ويذكرون أنه كان من الموالي، إلا أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن نشأته الأولى، ومن الناس من يقول انه تتلمذ على أبي **هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية**، وأنه كان أعلم الناس بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج، والزنادقة، والدهرية، والمرجئة، وسائر المخالفين، والردّ عليهم، وأنه ارتحل في شبابه إلى البصرة، ولزم **الحسن البصري** إلى أن اختلف معه حول تكفير صاحب الكبيرة، وكان من رأي واصل أنه في منزلة بين منزلتين، فلا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن، ثم قام إثر إعلانه لرأيه واعتزل إلى اسطوانة بالمسجد، فقال الحسن قولته المشهورة **«اعتزل عنا واصل»**، فسمّي وأصحابه **بالمعتزلة**. ولاشك أن فكرة المنزلة بين المنزلتين هي مركز الدائرة في آراء واصل الكلامية، إلا أنها لم تكن الفكرة الوحيدة. ويقوم مذهب واصل المسمى **بالواصلية** على أركان أربعة، **أولها**: نفي الصفات عن الله، لأن القول بصفات قديمة لله يعني إثبات أكثر من إله، **وثانيها**: الإيمان بأن القدر، خيره وشره، من الله، لكنه يفرّق بين الصحة والمرض والموت والحياة، وبين الخير والشر والطاعة والمعصية، والأولى من الله، والثانية من البشر، فميّز أفعال الله عن مكاسب العباد، ونادى بحرية الإرادة الإنسانية، وقال بأن الإنسان مخيّر، ومن ثم مسئول عن أفعاله. **وثالثها**: القول بأن

صاحب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان. ورابعها: قوله فى أصحاب الجمل وصفّين، أن أحدهما فاسق لا بعينه ولا تُقبَل شهادته.

وكان واصل حجّة فى الإسلام وداعيةً له، وأرسل تلاميذه : حفص بن سالم إلى خراسان ليجادل السمنية، والقاسم السعدى إلى اليمن، والحسن بن زكوان إلى الكوفة، وعبد الله بن الحارث إلى المغرب، وعثمان الطويل إلى أرمينية، وعمل هؤلاء على نشر الإسلام وتعريف الناس بحقائقه. وكان من أصحاب عمرو بن عبيد، وبشر بن سعيد، وأبى عثمان الزعفرانى، وعنهم تلقى أبو الهذيل العلاّف.

●●●

الواقعية

Realismo; Realismus; Réalisme; Realism

كان المذهب الواقعى فى فلسفة العصور الوسطى هو المقابل للمذهب الإسمى حيث كان يجعل للكليات وجوداً واقعياً موضوعياً، ولكنه صار فى الفلسفة الحديثة المذهب المقابل للمثالية، حيث أنه يجعل للموضوعات المادية وجوداً خارجياً سواء خبرنا هذا الوجود أو لم نخبره، بعكس المثالية التى تزعم أن الموضوعات المادية والوقائع الخارجية لا توجد مستقلة عن معرفتنا أو شعورنا بها. وتناقض الواقعية الفلسفة الظاهرية التى وإن كانت تتجنب الكثير من ميتافيزيقيات المثالية، إلا أنها تقول بأن الموضوعات المادية لا توجد إلا فى شكل تجمعات أو نتائج حسية حقيقية أو محتملة. وكانت المثالية هى الفلسفة التى سادت الفكر الأوروبى الغربى فى أواخر القرن التاسع عشر، ولكنه مع بداية القرن العشرين ظهرت لها ردود فعل واقعية عنيفة فى بريطانيا فى فلسفات مور، ورسل، وصامويل الكسندر، وفى أمريكا فى فلسفات وليام جيمس (برغم براجماتيته) وفى فلسفات الواقعيين الجدد والنقديين. وهاجم مور مثلاً مبدأ باركلى الذى يقول إن الوجود يعنى الإدراك **esse is percipi**، وقال بأن المثاليين لم يميزوا بين فعل الإحساس وموضوع الإحساس، وخلطوا مثلاً بين اللون الأزرق والموضوع الأزرق. وهاجم الواقعيون ما يسمى بالمقولة الفردية أو الأنوية **egocentric predicament**، ومؤداها أن العقل لا يعرف ولا يكتشف الأشياء بمعزل عن وعينا بها، أو أن الأشياء لا توجد طالما أننا لا نعرف بها، لأن اكتشافنا لها يعنى وعينا بها ومن ثم تتعرّف بها، أو أن طبيعة الأشياء، وطبقاً لمبدأ العلاقات الداخلية **internal relations**، تتقوم بعلاقاتها بالأشياء الأخرى، وأنه لا يمكن أن توجد الموضوعات المادية على ما هى عليه بمعزل عن علاقاتها بالعقل الذى يعرفها. ولقد هاجم الواقعيون هذا المبدأ، وخاصة فى أمريكا، ووصفوه بالتناقض الذاتى والمغالطة عندما يزعم أنه لا وجود لشئ خارج الوعى، لأن عجز إنسان عن اكتشاف س من الأشياء لا يعنى أن س لا وجود له

أو أنه غير معقول. ووصفوا المقولة الأنوية بأنها فلسفة أنا وحدية **solipsism** غير معقولة.

وتميزت فى الواقعية نظريتان هما **الواقعية المباشرة direct realism**، **والواقعية غير المباشرة indirect realism**، وتقوم النظرية الأولى على ان عملية الإدراك هى وعى مباشر بالأشياء، بينما تقول النظرية الثانية بأن الإدراك هو فى المحل الاول إدراك للصور التى تتكون فى العقل وتمثل موضوعات العالم الخارجى، ولذلك تسمى النظرية الثانية **بالواقعية الثنائية dualist realism**، لأنها تقول بوجود للأشياء فى الواقع بوجود ولصورها فى الذهن.

وتتفرع عن النظريتين نظريات أخرى، فالواقعية المباشرة تتفرع عنها : الواقعية الساذجة، والواقعية الجديدة، والواقعية التى تقول بالمنظور، والتى تقول بالفطرة. وتتفرع عن الواقعية غير المباشرة أو الثنائية : نظرية الواقعية التمثيلية، ونظرية الواقعية النقدية.

فأمّا **الواقعية الساذجة naive realism** فهى ابسط أشكال الواقعية المباشرة، ويفسّر بها بعض الفلاسفة وجهة نظر الإنسان البسيط الذى يعتقد بأن ما يحسّه من خصائص الأشياء هو حقيقتها، ولكن يدحض هذا الرأى ان الناظر إلى الطاولة مثلاً من عَلٍ سيتوهمها مسطحة مستديرة، بينما الناظر إليها عن بعد سيتوهمها بيضاوية. وكذلك فإن المصاب بعمى الألوان سيحسب اللون الأحمر لونا أسود. ولذلك تحاول **الواقعية الجديدة new realism** أن ترأب هذا الصدع فتقول بأن الشئ فى حقيقته هو جُماع ما يبدو به للناس، ومن ثم فإن الطاولة تكون مستديرة وبيضاوية معاً ولكن العقل فى عملية الإدراك ينتقى من الخصائص الكثيرة التى للشئ الواحد خاصية واحدة، وبذلك يعرّف الشخص الطاولة بأنها مستديرة أو بيضاوية، ومن ثم سميت هذه النظرية **بالنظرية الانتقائية selective theory**. غير ان بعض الفلاسفة الواقعيين رأو أن الواقعية الجديدة تتردّى فى الخطأ عندما تجعل للشئ الواحد صفتين متناقضتين، فالطاولة لا يمكن أن تكون مستديرة وبيضاوية فى نفس الوقت، ومن ثم فسروا ظهورها بهذين المنظرين المتناقضين بأن ما يبدو لنا منها ليس هو حقيقتها ولكنها الحقيقة كما تبدو لنا، أو الحقيقة النسبية للشئ، بمعنى أن الطاولة مستديرة لأنها تبدو لنا كذلك من زاوية رؤيتنا لها، بينما هى بيضاوية من زاوية رؤية مختلفة. فإن أنت اعتبرت الطاولة بوصفها منظوراً سُمِّيَتْ الواقعية التى تتبعها **بالواقعية التى تقول بالمنظور perspective realism**، وإن أنت اعتبرتها من حيث هى موضوع للإدراك سُمِّيَتْ **بالواقعية الموضوعية objective realism**، وسواء قلت بهذه أو بتلك فإنك تقول بأن الشئ هو ما يبدو لنا، بمعنى أن خصائصه التى يتبدّى عليها هى الخصائص المكانية والزمانية والإضافية التى له بوصفه منظوراً، ولذلك تسمى النظريات التى تقول بذلك **بنظريات التَبَدِّى theories of appearing**، أى التى تقول بما يبدو عليه الشئ.

غير أن بعض الفلاسفة لا يقرون بهذه النسبية فى كل الأحوال، فهناك من الوقائع ما لايمكن إلا التسليم بصحته تسليماً أولياً، كان أقول «هذه يد»، فمن غير المعقول أن نقول إنها تبدو لى يداً، وذلك لأنها واقعة إدراكية بسيطة لن يختلف عليها اثنان. وحتى لو توهمنا الشئ شيئا لم يكن فى حقيقته ما نتوهمه، فإن اوهامنا لابد أن يكون بها جانب أو قدر من الحقيقة. أما الهلوسات فهى شئ مختلف عن الإدراك العادى، وتستحدثها ظروف غير عادية كالحميات والعقاقير.

وتقوم **الواقعية التمثيلية repesentative realism** على تصوّر أن الطاولة تصدر عنها إشعاعات تصافح العين وتُحدث بالشبكية تغيّرات كيميائية، وترسل نبضات إلى العصب البصرى فيستقبلها المخ، وبذلك يدرك العقل **الأفكار الحسية sense** (وكان لوك يسميها **أفكاراً ideas**)، التى تمثل شكل ولون وكل الخصائص المرئية للطاولة، ومن ثم فالإدراك الصحيح هو الوعى المباشر بهذه الأفكار الحسية التى تمثل بدورها الموضوعات الخارجية وأطلقوا عليها الواقعية التمثيلية لهذا السبب. فأمّا **الواقعية النقدية critical realism** فهى التى تسمى هذه الأفكار الحسية السابقة **معطيات حسية sense data**، وتصفها بأنها محتويات عقلية أولية تتركب منها الموضوعات الخارجية فى الإدراك لحظة إدراكها.

●●●

مراجع

- John Passmore : A Hundred Years of Philosophy.

●●●

الواقعية الجديدة

Neurealismus; Néo-réalisme; New Realism

ظهرت مع بداية القرن العشرين كاتجاه معارض للمذاهب المثالية التى تقول بأن الموضوع المُدرَك أو المعروف يعتمد فى وجوده على فعل المعرفة، وأن الموضوع المُدرَك مباشرةً هو حالة من حالات العقل المُدرِك. وقدّم **فرانتس برنتانو وأليكسيوس مينونغ** للدعوى الرئيسية للواقعية الجديدة، بأن ما يعرفه أو يدركه العقل يوجد مستقلاً عن فعلى المعرفة والإدراك. وكان هذا المبدأ قد قال به بعض الفلاسفة فى انجلترا قبل سنة ١٩٠٠، مثل **چون كوك ويلسون، وتوماس كيس**. ويرجع تاريخ الواقعية الجديدة فى أمريكا إلى الفترة التى ظهرت فيها كتابات **وليام مونتاج، ورالف بارتون بيرى** النقدية سنتى ١٩٠١ و ١٩٠٢، تنقد معارضة **چوزيا رويس** للواقعية، والتى بناها على أساس أن العارف والمعروف لا يمكن فصلهما عن بعضهما. واتخذت الحركة شكلاً محدداً عندما انضم لمونتاج وبيرى أربعةآخرون وأذاعوا «**برنامج الواقعية الجديدة**». واتخذت الواقعية الجديدة لها شكلاً محدداً فى انجلترا فى أعمال ن

Nunn، **ورسل، وچورچ إدوارد مور**. واكد الواقعيون الجدد في كل من أمريكا وانجلترا استقلال الوعي وموضوعه، ولكن سرعان ما دبّ الخلاف بينهم حول طبيعة الوعي وموضوعه والعلاقة بينهما. (انظر الواقعية).



مراجع

- Holt, Edwin et al.: The Program and First Platform of Six Realists. Journal of Philosophy vol.7



الواقعية النقدية

Kritischer Realismus; Réalisme Critique; Critical Realism

إحدى مدارس الفلسفة الواقعية الحديثة، وكان ظهورها عقب نشر كتاب **سيللرز Sellars** «**الواقعية النقدية**» (١٩١٦)، وسرعان ما انتحل الاسم مجموعة من الفلاسفة شاركوا سيللرز رأيه في نظرية المعرفة، وأصدروا كتاباً بعنوان «**بحوث في الواقعية النقدية : دراسة مقارنة لمشكلة المعرفة Essays in Critical Realism : A Comparative Study of the Problem of Knowledge**»، أسهم فيه **دريك**، **ولافچوى Lovjoy**، **وبرات**، **وروچرز**، **وسيللرز**، **وسترونغ**، **وسانتايانا** (١٩٢٠)، وأقاموا فيه فعل المعرفة على ثلاثة عناصر هي : الذات، والموضوع، والمُعطى **datum**؛ والمُعطى هو الشئ الجديد في نظريتهم، وهو مضمون الوعي ولكنه ليس صورة أو نسخة من الواقع الفيزيائي. ويفرق **سانتايانا** مثلاً بين واقع المُعطى والواقع الفيزيائي فيقول إن الواقع الفيزيائي وجود موضوعي في الزمان والمكان، لكن إدراك الإنسان له لايكون إلا لصفات الأشياء الظاهرة والممكنة، ويسمى هذه الصفات **الماهيات essences** لأنها موجودة في العقل وجوداً مستقلاً عن وجود المادة ولا ترتهن بها، وهو وجود على غرار وجود كليات أفلاطون.

والاس «ألفريد رسل»

Alfred Russel Wallace

(١٨٢٣ - ١٩١٣) داعية «**الداروينية الجديدة**»، بنظريته في الانتخاب الطبيعي. وُلد في أَسْك من مقاطعة مونماوثشاير، وخرج في بعثتين علميتين لجمع وتصنيف النباتات والأحياء في الأمازون وأرخبيل الملايو، وصاغ نظريته عن «اتجاه الأنواع إلى أن تحيد بشكل غير محدد عن النمط الأصلي» (فبراير ١٨٥٨). وكان **دارون** قد فرغ من كتابة نظريته في الانتخاب الطبيعي سنة ١٨٤٢، ومع ذلك رأى ضرورة نشر اكتشاف والاس فور أن أرسل والاس نظريته إليه، وقد رأى صديقهما تشارلز لايل أن يصدر بالنظريتين معاً بيانٌ واحد يقدَّم إلى الجمعية العلمية **Linnaean Society** (يوليو ١٨٥٨)، ولو أنه كان معروفاً أن **دارون** كان

الاسبق على والاس، ومع ذلك فقد كانت هناك اختلافات بين النظريتين حيث كان دارون يقول بعوامل لاماركية بالإضافة إلى الانتخاب الطبيعي، بينما والاس يغلّب الانتخاب الطبيعي ويقول عنه إنه «الوسيلة الوحيدة للتعديل إلا في حالة الإنسان»، ومن ثم صار والاس مبشراً، مثل أوجست فايزمان، بالداروينية المحدثة Neo Darwinism، وجعله ذلك يقول بأن كل تغيير يُستحدَث في الكائن لابد أن يكون ذا فائدة له في الصراع من أجل الحياة. وكان والاس يقول بأن الطاقات الذهنية في الإنسان، وخاصةً ملكاته الرياضية والموسيقية والفنية، لا يمكن أن تكون قد تطورت لديه طبقاً للانتخاب الطبيعي، ولكنها دليل وجود جوهر روحي فيه لم ينتقل إليه من الأسلاف الدنيا، ولم يبدأ فعله إلا بظهور الإنسان على مسرح التطور. وزاد تأكيد والاس لهذا العامل الروحي كلما تقدم في السن، ووصفه في كتابه «عالم الحياة The World of Life» (١٩١٠) بأنه «عقل قادر على توجيه وتنظيم كل القوى العاملة في الكائنات الحية، بل وكل القوى الكبرى الأساسية لكل العالم المادي»، وبالاختصار هو الله. وذلك هو الفرق الجوهري بين والاس وبين دارون.

●●●

مراجع

- Wallace, A. R. : The Geographical Distribution of Animals. 1876.
- : Darwinism. 1889.
- : Man's Place in the Universe. 1903.
- : My Life : A Record of Events and Opinions .

●●●

واغ شونغ Wang Ch'ung

(٢٧ – نحو ١٠٠م – أنظر الكونفوشية).

●●●

واغ فوشيه Wang Fu - Chih

(١٦١٩ – ١٦٩٢م – أنظر الكونفوشية).

●●●

واغ ياغ منج Wang Yang - Ming

(١٤٧٣ – ١٥٢٩م – أنظر الكونفوشية).

●●●

الوجود

Esistenza; Existenz; Existence

الأيْس كما يسميه الإسلاميون، لا تعريف له، فليس له حدّ ولا رسم، فلا جنس فوقه يمكن إدراجه تحته، ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق على كل فصل، ولذلك قال عنه هيجل إنه اللاتّحدُّد الخالص، ومن ثم لايمكن التفكير فيه لأنه سيكون تفكيراً في خواء أو في عدم بمعنى أصح. ولأنه يعلو على كل المتقابلات والمقولات سمي متعالياً. ومع أن كل حُكم ينطوي على تقرير وجود نعبر عنه بفعل يوجد، كقولنا

«الإنسان فان». بمعنى الإنسان يوجد أو يكون فانياً **man is mortal**، حيث نضمر فعل **يكون** في العربية بمعنى يوجد ونصرح به في لغات أخرى، فإن الوجود ليس صفة تُحمَل على الموضوعات كالصفات، لأنه الأعم الذى تشترك فيه كل الموجودات، ومن ثم لايمكن اعتباره صفه كالصفات. غير أن للوجود مراتب كقولنا الوجود الروحى والوجود المادى إلخ، وأحوال فهو فى الجوهر أقوى منه فى العَرَض، وفى الله أقوى منه فى الإنسان، ولذلك يقال عن وجود الله إنه وجود فى ذاته، بينما وجودُ الإنسان وجودٌ بغيره. ويفرّق الوجوديون بين الوجود الآنى أو المتعيّن، **والوجود الماهوى** أو وجود الماهيات قبل تحققها. وإذا كانت الموجودات تشترك جميعاً فى الوجود فإدراكه يكون من خلال الدخول معها فى تجارب مباشرة حيث تكون كل تجربة هى تجربة بوجود. غير أن إدراك الوجود يكون كذلك بالاستيقان بأن تكون الذات موضوعاً للتفكير أو الشعور، وهو ما حدا **بديكارت** أن يقول **أنا أفكر فأنا موجود**، فلقد افترض أن هناك مخادعاً بداخله يخدعه عن نفسه باستمرار، ولكنه مهما أفلح فلن يفلح فى خداعه عن حقيقة أنه يفكر وأنه موجود، وهذه الحقيقة هى المبدأ الأول لكل علم ويقين، وبه كان **ديكارت** المؤسس الأول للمثالية، غير أن نقّاده مثل **مين دى بيران**، ذكروا أن ما توصل إليه ديكارت ليس إلا وجود الفكر وليس الوجود، وأن الذات لايمكن أن يتكشّف لها الوجود بتفكيرها فيه بل باشتباكها معه فى فعل، فالذات المريدة الفاعلة هى النافذة الحقيقية على الوجود. وقال **هوسرل** إن شعور الذات لا يكون بنفسها فقط كذات لأن كل شعور يحيل إلى غيره، وربط **هايدجر** ذلك بوجود الذوات الأخرى، وقال إن الذات لاتوجد فى خواء ولكنها توجد فى العالم، وأن الشعور بالوجود فى العالم سابق على شعور الذات بوجودها.



الوجود والماهية

Existenz und Wesen; Existence and Essence; Existence et Essence

شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلاسفة منذ العصر اليونانى. ويعرّف أرسطو الماهية بأنها مجموع الصفات التى تجعل الشئ ما هو. ويفرّق **إبن سينا** بين الوجود والماهية. ويصف **الأكوينى** الماهية بأنها القوة، والوجود بأنه الفعل. ونقل الاسكولائيون هذا الاهتمام من **دنس سكوت ولايبنتس إلى ديكارت**، ومن **سبينوزا إلى هيجل**، وورثه **فرانتس برنتانو وإدموند هوسرل**، ولكن الوجوديين هم الذين أضفوا كل الأهمية على هذه العلاقة، ووصفوا الماهية بأنها مجموع الخصائص الثابتة للموضوع، والوجود بأنه الحضور الفعلى فى العالم. وكانت الفكرة أن الماهية تسبق الوجود، فكل ما فى الحياة يوجد وفق فكرة مسبقة عنه، غير أن الوجوديين قالوا إن الإنسان هو الوحيد الذى

يسبق وجوده ماهيته، حيث أنه يحدد ماهيته تدريجياً وهو يختار افعاله، وتظل ماهيته مفتوحه حتى يموت.

● ● ●

الوجودية

Esistentialismo; Existentialismus; Existentialisme; Existenialism

الفلسفة التى تقول بأسبقية الوجود على الماهية، وأن الإنسان يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته باختياراته ومواقفه. وهى مذهب مختلَفٌ بشأنه حتى بين اتباعه. وهو وإن بدا عصرياً إلا أنهم يردّونه إلى **سقراط**. وهو من بين المذاهب جميعها الوحيد الذى ينتسب فيه فلاسفته إلى بعضهم البعض فى شجرة نَسَب ضخمة. ولأن الوجودية هى فلسفة الوجود فهى ضد المذهبية. وكان **كيركجارد** يرى أن وجود الإنسان أسبق على كل المذاهب، فرغم أنها محاولات لفهم الإنسان إلا أن الواقع الفردى والواقع العام يتجاوزان كل نسق فلسفى. وليست الوجودية إلاّ احتجاجاً ضد فكرة أن العالم نسق يمكن أن يستوعبه العقل. وكان **دستويفسكى**، وهو من رواد الوجودية، يرى أن ما يبدو عليه العالم من نظام ومعقولية ليس إلا خداعاً فكرياً. ولكن الوجودية وهى تعلن عن محدودية العقل ليست مع ذلك فلسفة لاعقلانية، ولكنها وجهة نظر ترى أن الإنسان لايمكن فهمه إلا فى المواقف التى يختارها لنفسه، وأن أسبابها ليست كلها خارجية ولكنها فى مزاجه أو انفعالاته أو إرادته، وهو ما يعبر عنه الظاهراتيون بفكرة القصدية، فالشئ عند **برنتانو** لا وجود له إلا فى قصد الذات أى فى انفعالاتها به، أو إدراكاتها له، أو معتقداتها التى تدور حوله. وهو عند **هوسرل** لايوجد خارج وعى الذات المركّز عليه، ولا يُكتَشف ولا يُخلَق إلا نتيجة للحدس الذى يتركز عليه. والانفعالات هى معيار الحقيقة. ووجود الإنسان فى العالم عند **هايدجر** هو انفعالاته بهذا العالم. والعالم عند **سارتر** مشتق من الوجود الذاتى للإنسان، وهو وجود لا يعتمد على القوانين الموضوعية، ومفتاحه هو ما يصنعه الإنسان بنفسه. ويستخدم **هايدجر** الوجود والعدم كمتقابلين، وهو يدرك أن العلم يرفض التسميتين، ولكنه يستشهد بذلك ليثبت أن العلم لا يكفى كمنهج لفهم الواقع، وأن الإنسان فى حاجة إلى الشِعْر ليبلغ هذه الغاية. ويستخدم **سارتر** فكرة أن الوجود عبث لينكر مبدأ السبب الكافى، فليست ثمة سبب لأنْ يكون العالم على هذا الوضع دون وضع آخر. ويطلق **هايدجر** على هذه الظاهرة ظاهرة قبول العالَم على علاّته – اسم **السقوط**، ويقول إن تجربة السقوط تثير فينا القلق والحيرة ولكنها ضمان للحرية. ويميز الوجوديون بين **الموجود لذاته** الذى له وعىٌ وحرية، و**الموجود فى ذاته**، وهو ببساطة الشئ. والإنسان عندما يفقد ذاته ويصبح شيئاً فذلك هو السقوط. ولكن **الحرية** هى جوهر الطبيعة البشرية، وفاقد الحرية هو شئ وليس ذاتاً،

وحتى فكرة ان الوجود يسبق الماهية لا تعنى ان الناس تحدّهم طبيعتهم المسبقة عن ممارسة اختياراتهم او حريتهم، إنما اختياراتهم هى على العكس التى تحدد طبيعتهم. وحتى عندما لا اختار صراحةً فإنى فى معظم الاحوال اختار ضمناً. وحتى الصمت اختيار!! وليس من الممكن عند التحليل النهائى تبرير الاختيار إلا بانه ممارسة للإرادة، وهذه الممارسة تصيب الإنسان بالخوف، وهو ليس خوفاً من شئ معين، ويرجعه **كيركجارد** إلى أنه شعور بالخطيئة، ويرى فيه **هايدجر** انه عنصر من عناصر تكوين العالم، ويعرّفه **سارتر** انه الخوف من المجهول المترتب على ممارسة الحرية. ولان الوجودى يقول بالاختيار فهو لا يفرض افكاره على الآخرين، ومن ثم يخاطبهم بخلْق مواقف حياتية يثير فيها قضايا عصره ، ويسلط عليها الاضواء بالحوار وبالصراع بين المواقف المتضاربة، ولذلك كان للوجوديين تاثير كبير على مجالى الرواية والمسرحية وخاصةً **سارتر وألبير كامى**، بل وكانت لهم مواقف فى مسائل السياسة، فقد اختار **هايدجر** النازية، وانحاز **سارتر** إلى الشيوعية، وكان **ياسبرز** ليبرالياً، وتقوم فلسفتهم السياسية على أساس ان الاختيار وإن كان عملاً فردياً إلا ان مضمونه سياسى، ولانى باختيارى لهذا الحل ونبذى لكل الممكنات الاخرى، ادعو الآخرين ان يحذوا حذوى، ومن هنا كانت المسئولية السياسية لاختياراتى. وكان **ياسبرز** ضد التكنولوجيا والبيروقراطيّة باعتبار انهما مسئولتان عن ضياع الفردية ويضحيان بالفرد فى سبيل اهداف عامة. واثّرت الوجودية فى التحليل النفسى، ويرجع **بنزفانجر** اعراض العُصاب إلى نمط الحياة الشعورية وليس لمحتويات اللاشعور، ويقول إن تفسيرها ليس بردّها لاسبابها ولكنه فى المعنى الحاضر الذى يضفيه شعور البالغ على معنى الموقف، وإن كان لمحتويات الشعور اثرها إلا ان هذا الأثر موجود بوصفه المعنى المشابه الذى اضفاه الشعور على المواقف المشابهة القديمة، ومن ثم يتوجب على المعالج النفسى ان يركّز على نمط شعور المريض وطريقته فى التعامل مع العالم وفهمه له، بمعنى ان تفسير سلوك المريض يكون باستبصار الحاضر والشعور وليس باستبصار الماضى واللاشعور.



مراجع

- Ayer, A.J.: Some Aspects of Existentialism.
- Gilson, Étienne : Existentialisme chrétien .
- Sartre : L'Existentialisme est un humanisme.

– الوجودية مذهب إنسانى : سارتر، وترجمه الدكتور الحفنى.

– ماهى الوجودية : الدكتور الحفنى.



الورثيانى «أبو حاتم الرازى»

فلسفته إسماعيلية، وكان من الدعاة لبلاد الرّى وطبرستان، وآذربيجان، ومن مؤلفاته «**أعلام النبوّة**» فى الفلسفة الاسماعيلية، و«**الإصلاح**» فى التاويل، و«**الجامع**» فى الفقه

الاسماعيلى، وتوفى سنة ٣٢٤ هـ.



الوضعية المنطقية

Logischer Positivismus; Positivisme Logique; Logical Positivism

الاسم الذى اطلقه بلومبرج وهيربرت فايجل (١٩٣١) على مجموعة الافكار الفلسفية التى اشتهرت بها الجماعة التى اطلقت على نفسها اسم جماعة او حلقة فيينا Vienna Wiener Kreis; Circle، وتسمى احياناً باسم التجريبية الوضعية logical empiricism، أو التجريبية المتسقة consistent empiricism، او الوضعية المحدثة المنطقية logical neopositi- vism، وقد تُفهَم احياناً على انها الفلسفة التى اثمرت الفلسفة التحليلية analytical philoso- phy، أو فلسفة اللغة العادية ordinary lan- guage philosophy فى كيمبردج واكسفورد، وعموماً فهى فلسفة علمية سعى إلى إقامتها علماء ثلاثة هم عالم الرياضيات هانز هان، وعالم الاقتصاد أوتو نويرات، وعالم الفيزياء فيليب فرانك، بتاثير طموح عالم الفيزياء إرنست ماخ الذى كان يريد توحيد العلوم كلها فى فلسفة علمية تشملها جميعها. ولقد شكل العلماء الثلاثة فيما بينهم جماعة غير رسمية سنة ١٩٠٧ لمناقشة المسائل العلمية من هذه الزاوية الشاملة، ودعوا إلى حلقتهم المحاضرين الشبان الذين كانت لهم نفس التطلعات. وكان موريتس شليك من بين هؤلاء، وكان تخصصه فى نظرية النسبية، وانضم إليهم عام ١٩٢٢، وكانت له من مقومات الشخصية ما امكنه من تنظيم الجماعة فى حلقة رسمية ضّمت إلى الاعضاء المؤسسين فريدريش فايزمان، وإدجار تسيلسل، وفيلكس كاوفمان، وهيربرت فايجل، وفكتور كرافت، وبيلافون يوهوس، وكارل مينجر، وكورت جودل. ودعت الجماعة إليها رودولف كارناب سنة ١٩٢٦ فصار المتحدث باسمها، وكان كارل بوبر ولودفيج فيتجنشتاين من المترددين عليها، المشاركين فى مناقشاتها، لكنهما لم ينتميا للجماعة. واسست الحلقة سنة ١٩٢٨ جمعية إرنست ماخ بهدف نشر النظرة العلمية ونهيأة المناخ الفكرى للدعوة التجريبية الحديثة وتطويرها، ثم نشرت الجماعة سنة ١٩٢٩ منشورها الفلسفى الأشهَر او المانيفستو، بعنوان «العالم بنظرة علمية Wissenchaftliche Weltauffassung»، وضعه كارناب وهان ونويرات، ونَسَب المنشور تعاليم الجماعة إلى الفلسفة الوضعية عند هيوم وماخ، والفلسفة العلمية عند هلمهولتس وبوانكاريه ودبهيم وإينشتاين، والمنطقية ابتداءً من لايبنتس إلى رسل، والخُلقية والنفعية من ابيقور إلى مل، والاجتماعية عند فيورباخ وماركس وسبنسر وكارل مينجر. وعقدت الجماعة سلسلة

من المؤتمرات الدولية التي خصصتها للبحوث الرياضية والفيزيائية، وأصدرت عدداً من الكتب ومجلة فلسفية، وذاعت دعوتها وشدّت إليها الكثيرين من الفلاسفة في القارتين الأوروبية والامريكية، وخاصةً في بريطانيا واسكندناوه وبولندا، وكان ابرزهم ألفريد تارسكي، وچون ويزدوم، وجيلبيرت رايل، وألفريد آير، ولكن الجماعة بدأت تتفرق في الثلاثينات، فمات هان سنة، ورحل كارناب، وفايجل، ومينجر، وجودل إلى أمريكا، وڤايزمان، ونوابرت إلى انجلترا سنة ١٩٣٤، وقتل أحد الطلبة الجامعيين شليك سنة ١٩٣٦، وبموته توقفت اجتماعاتها، وانحلّت الحلقة رسمياً سنة ١٩٣٨، حيث اشتدت محاربة النازي لأعضائها، وذاع عنها أنها تجمُّع يهودي، وأن نواة دعوتها صهيونية، ومُنعت منشوراتها في كل البلاد المتحدثة بالألمانية، وكان فشلها في ألمانيا فشلاً ذريعاً، فقد راجت فيها الفلسفة الوجودية على يد هايدجر وأتباعه، وهي فلسفة تمثل كل ما كانت الوضعية المنطقية تناهضه، وانحلت في بريطانيا واسكندناوه في التيار التجريبي العام، حيث كانت الفلسفة الوضعية تزعم أنها ليست فلسفة، بل إنها ضد الفلسفة وكان ماخ ملهمها يزعم انه ليس فيلسوفاً، وأنه لا يهدف إلا إلى توحيد العلوم في نظرة شاملة تخلصّها من عناصر الميتافيزيقا. ولم يدّعِ انه يشيّد مذهباً فلسفياً. وكانت هذه الغاية هي نفسها التي توسمتها الجماعة، لكن شليك لم ير بأساً أن يسمى الوضعية فلسفة، ووصفها بأنها ثورة في الفلسفة. وكان كارناب يقول إن الجماعة لا تقدّم إجابات على أسئلة فلسفية، بل إنها لترفض أصلاً هذه الأسئلة سواء كانت في الميتافيزيقا أو الاخلاق أو الإبستمولوچيا، وكان يدعو إلى تدمير الفلسفة وليس تجديدها. وكان واضحاً أن الوضعية المنطقية تناهضها الفلسفات الميتافيزيقية جميعها، بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أن موضوعات الميتافيزيقا تتجاوز الخبرة ولايمكن التحقق من صدقها علمياً، ومن ثم وصفها بأنها سفسطة وسراب. وكان ڤيتجنشتاين يقول إن التفلسف فيما يجرى في العالم شئ عقيم لأنه ليس مجال حديث، بل هو مجال تجريب. وكان شليك يرى أن وظيفة الفلسفة ينبغي أن تقتصر على التنبيه إلى ما يجرى في العالم وليس التصدى لتفسيره، لأن التفسير لا يكون بالعبارات لكنه بالتجربة واستجلاء المعاني بالخبرة، وفرّق كارناب بين لغة العلم التي تتحدث عن أشياء مادية **object language** وبين اللغة التي تتحدث عن صيغ اللغة وقواعدها **syntactical language**، واللغة التي تشبه اللغة الأولى ولكنها لا تتحدث عن شئ مادى **pseudo - object language**، وأنه لكى لا نقع في الخطأ بفعل سوء استخدامنا للغة ينبغي أن نقوم بتحويل اللغة من شكلها المادى **material mode** إلى شكل صورى **formal mode**، بمعنى أنه بدلاً من أن نقول مثلاً «إن الخمسة عدد»

فنظن أننا نتكلم عن الخمسة كشئ مادى، نضع الخمسة بين قوسين مثلاً لنعرف أننا نتحدث عن اللفظة خمسة وليس الشئ خمسة. وينصحنا كارناب أن نعلّق إصدار الحكم على الجملة بالصدق أو بالكذب حتى نتحقق منها، وإلى ان نتحقق من الجملة فإن كارناب يسميها اقتراحاً او توصية. وتتوقف إمكانية تحويل الاقتراح أو الجملة إلى قضية على إمكانية التحقق من صدقها. ولكن محتوى الخبرة لايمكن التحقق من صدقه، ولا يمكن كذلك التيقن من تماثل محتويات الخبرة الواحدة عند كل الناس، ولذلك يرى شليك أن مناط العلم هو قوام أو بنية الخبرة أو التجربة **the structure** وليس محتواها، واننا لو أخذنا بهذه التفرقة نكون على الطريق الصحيح لتوحيد العلم وإلغاء قسمة العالَم موضوع العلم إلى عالم داخلى أو باطن، وعالم خارجى أو ظاهر. (أنظر ماخ وكارناب ورسل وفيتجنشتاين).

●●●

مراجع

- A. Ayer : Logical Positivism .
- Carnap : Der Logische Aufbau der Welt.
- Victor Kraft : Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus.
- Julius Weinberg : An Examination of Logical Positivism .

●●●

وَطْسون «يوحنا برودسْ»

John Broadus Watson

(١٨٧٨ - ١٩٥٨) عالم نفس أمريكى، ومؤسس المذهب السلوكى، ولد فى جرينفيل من ولاية كارولاينا الجنوبية، وتعلّم بشيكاغو، وعلّم علْم النفس التجريبى والمقارن بجامعة چونز هوبكنز، واشتهر لأول مرة بكتابه «**السلوك: مدخل إلى علم نفس مقارن Behavior : An Introduction to Comparative Psychology**» (١٩١٤) كواحد من أبرز علماء السلوك الحيوانى، وظل فى طليعة علماء النفس والمدرسة السلوكية لمدة عشرين سنة، برفضه الاستبطان كمنهج، ولدراسته للسلوك البشرى بالملاحظة والتجربة فى البيئات الطبيعية وفى المعمل. ولقد اختط لنفسه برنامجاً سلوكياً فى كتابه «**علم النفس من وجهة نظر سلوكى Psychology from the Standpoint of a Behaviorist**» (١٩١٩)، وأقام معملاً سيكولوجياً فى مستشفى الولادة بجامعة هوبكنز ليدرس الأنماط السلوكية الفطرية والمتعلّمة فى الأطفال الرضع، وعملية التعليم او الإشراط، ولكنه انصرف فجأة عن البحث العلمى (١٩٢٠) وانخرط فى التجارة بالإعلانات. وهو يقول : إن كل السلوك الإنسانى والحيوانى يمكن تحليله إلى مثير واستجابة. وليس هناك فرق بين الإنسان والحيوان فى ذلك إلاّ فى درجة تعقيد السلوك». ومن أبرز مؤلفاته: «**السلوكية Behaviorism**»

(١٩٢٤)، ومعركة السلوكية : عرض وشرح Battle of Behaviorism : an Exposition and an Exposure، (١٩٢٨)، وطرق السلوكية The Ways of Behaviorism، (١٩٢٨).

الولدانيون Waldonistes; Waldonists

جماعة بطرس والدو، الذى بدأ سنة ١١٧٠ حملةً دينية فى سبيل مراعاة الناس لشريعة المسيح، وأنشأ جمعية « فقراء ليون » يعيش الناس فى ظلها فى فقر وفضيلة، ورفض سلطة البابا، وتبرأ من دعارة رجال الدين (هكذا أطلق عليها!!)، وقال إن كل رجل طيب فى وسعه أن يعظ ويبشر بتعاليم المسيح.

وليام الأوڤيرنى

Wilhelm von Auvergne; Guillaume d'Auvergne; William of Auvergne

ويطلق عليه أيضاً وليام الباريسى، ولد فى أوريلاك نحو سنة ١١٨٠، وعلّم فى باريس، وله « التعليم الإلهى Magisterium Divinale » من سبعة أجزاء، فى فلسفة اللاهوت والأخلاق والخُلُق، كتبه بأسلوب أدبى خلو من المصطلحات، واستعان فيه لفهم أرسطو بشروح ابن سينا، وابن رشد، والفارابى، والميمونى، وكان شديد الإعتزاز بالفيلسوف اليهودى سليمان بن جوده بن جبريل، ولم يحاول أن يتورط فى المشكلة الأزلية حول علاقة الدين بالفلسفة، فكان يشرح أرسطو منبهاً إلى أن ما يذكره عنه إنما يختص به وحده – أى بأرسطو – وأن الفلسفة لا دخل لها فى الدين، فلكلٍ موضوعاته، وأسلوبه، وأدوات البحث فيه. وكان يعتقد فى الله، ويرى كدليل لوجوده هذا العالَم المادى الذى لم يخلق نفسه وليس له من خالق إلا هو، ولو كان هناك خالق آخر لادّعى ذلك وسمعنا رأيه. ومن رأى الأوڤيرنى أن **أفلاطون** أقرب إلى الدين من **أرسطو**، ولم يأخذ بنظرية الفيض، وقال إن الموجودات خلقها الله قصداً وأمراً. وخلاصة القول أن فلسفة الأوڤيرنى كانت إرهاصاً بالأوغسطينية، ومع ذلك فإن جامعة باريس حظرت كُتبه من سنة ١٢١٠ حتى سنة ١٢٥٥.



مراجع

- A. Masonovo : Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino.



وليام الأوكامى

Wilhelm von Ockham; Guillaume D'Occam; William of Ockham

(١٢٨٥ – ١٣٤٩) أكبر فلاسفة القرن الرابع

عشر، من الفرنسيسكان، وُلِد بقرية أوكهام بالقرب من لندن، وتعلّم بأكسفورد، وقيل إنه تعلّم على دَنْس سكوت، والحقيقة أن سكوت كان قد مات وقت أن دخل الجامعة. وكان أوكام أو أوكهام، خصماً ناقداً للإسكوتية، وتحرّرَ من فلسفة الفرنيسكان ومن كل فلسفة، وطالب بفصل الدين عن الفلسفة، وفصل الدولة عن الدين، وهاجم العلم القديم، وأثار نقد أساتذته وزملائه، فمنع مدير الجامعة عنه ترخيص التدريس، وأحاله إلى التحقيق بتهمة الكفر والإلحاد، واستدعاه البابا إلى أفينيون، واستمر التحقيق معه أربع سنوات، تورط أثناءها في خلاف بين رئيس رهبنته والبابا، وانحاز فيه إلى رئيس رهبنته، وتأكد لديه أنه سيُصدَر حكم ضده ففر إلى بلاط الإمبراطور لويس الباڤاري، وكان الأخير على خلاف مع البابا، وأقام في ميونخ يكتب في السياسة مناضلاً ضد سلطة الكنيسة والبابا الدنيوية، إلى أن مات بالطاعون الأسود الذى اجتاح أوروبا وقضى على معظم مفكريها، وكان سبباً في النكسة الثقافية التي دامت لأكثر من قرن من الزمان.

وتنقسم كتاباته إلى كتابات سياسية وكتابات فلسفية، والسياسية دوّنها أثناء إقامته في ميونخ وصراعه مع البابا، والفلسفية وضعها أثناء إقامته بأكسفورد وأفينيون، ومعظمها شروح على كتب أرسطو، وأهمها شرح الأحكام لبطرس اللومباردى، والمجموعة المنطقية **Summa Logicae**، والعرض الذهبي **Exopsitio Aurea**، ومائة قضية لاهوتية.

وأوكام من الإيديولوجيين الذين انحازوا لأمراء الإقطاع ضد الكنيسة، وهو مدرسى، واشتهر بأنه الأستاذ الذى لا يُقهَر **doctor invincibilis** مبدع الإسمية **inceptor scholae nominalium**، ويكتسب أهميته في الفلسفة من موقفه المتشكك الناقد للفلسفة، وللعقل ومعانيه، وعنده أن المعرفة حدسية، وأن المعانى لاتوجد إلا في العقل، وأنها تقوم مقام كثرة الأفراد (إنسان مثلاً)، وهى ليست كلية بذاتها بل بما تحمل عليه، بمعنى أن الاسم الذى يدل على المعنى يطلق على الأفراد باعتباره إشارة أو رمزاً للجزئيات لا للمعنى نفسه، ومن ثم فالمفاهيم العامة التي تنشئها أفكارنا عن الأشياء الموجودة لا تنفصل عنها، بل إنها لا تعبر عن كل خصائصها وصفاتها، وإذن يكون المذهب الإسمى **nominalism** مادى الاتجاه، يقول بأولوية الأشياء وثانوية المفاهيم، ويكون المذهب الإسمى أول تعبير عن المادية في القرون الوسطى.

ويلجأ أوكام إلى منهج أو مبدأ التوفير **principle of parsimony**، فالتعدد لا ينبغى افتراضه من غير ضرورة، والشئ الذى يمكن شرحه بفروض أقل لا ينبغى شرحه بفروض كثيرة، والافتراضات التي لاتؤيدها التجربة والاستدلال لا داعى لها، لذلك أطلق على

منهجه التوفيرى إسم موسى او نصْل أوكام Rasoir d'Occam; Ockham's razor . ويُجرى أوكام موسيه على قضايا الفلسفة، وينقد العلة الغائية، وينفي وجود دليل على أنها المحرّك الفاعل، أو أن الموجودات تتحرك بعلة غائية، ويشكك في برهان المحرك الاول المثبت لوجود الله، اعتماداً على وجود موجودات تحرّك نفسها، كالملائكة والبشر والأجسام الثقيلة الساقطة على الأرض. ويشكك فى وحدانية الله اعتماداً على جواز تفسير العالم بعدد من العلل الأولى، ويقول إن الوحدانية قضية إيمان لا يعارضها العقل ولكنه لا يستطيع إثباتها إلا بادلة احتمالية. وهكذا الحال فى النفس الإنسانية، وفى الاخلاق، كلها تاليفات معانٍ، وليس هناك خير وشر بالذات، ولكنها مسائل علمناها بالوحى، وكان من الممكن ان يفرض الله علينا عكسها. وربما كان إنكار اوكام لهيولى ارسطو، واستبداله به فكرة المادة، وتفسيره لتغيراتها باجتماع أجزائها وتفرقها هو ما حدا **بكارل ماركس** ان يؤرخ للمادية بالإسمية، وان يؤرخ للإسمية باوكام. وما كان من الممكن أن تستغرق منه كتاباته السياسية أربعة عشر عاماً، وأن تُدخِله فى صراع مع الكنيسة والبابا دون ان تكون على جانب كبير من الاهمية. وهو فى كتابه « **حول سلطة الأباطرة والباباوات** » يصر على ان قانون الله هو قانون الحرية وليس الاضطهاد، وان المسيح لم يحدث أن اعطى احداً من حوارييه سلطات مطلقة، ولم يخوّل بطرس الحق أن يسلب أحداً ما مَلَك، او ان يحرمه حقاً من حقوقه، او يصادر حرياته، فإذا كان المسيح لم يفعل ذلك فمن باب اولى ان لا يفعله البابا خادم المسيح.

●●●

مراجع

- Baudry, L.: Guillaume d'Occam. vol.1. L'Homme et les oeuvres



وليام شامبو

Wilhelm von Champeaux; Guillaume de Champeaux; William of Champeaux

(نحو ١٠٧٠ - ١١٢٦) فرنسى، تعلم على أنسلم، وتعلّم عليه بطرس أبيلار، واسس مدرسة فى سان فكتور لتعليم المنطق والبلاغة، واصل فيها رسالة مدرسة أنسلم، ونعرف من خلال نقد أبيلار له أنه كان واقعياً منطقياً، وأنه كان فى بدايته واقعياً متزمتاً، وانه فى الاحكام يلتزم الاخذ بالظواهر، فمثلاً ظاهرياً يبدو أن أفلاطون وسقراط شخص واحد، وانه لافرق بينهما، وأن الكليات ليست على ذلك سوى الجزئيات التى تتالف منها.



مراجع

- Laféνre, G.: Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux.

●●●

وليام الشيروودى

Wilhelm von Shyreswood; William of Sherwood; Guillaume de Sherwood;

(من ١٢٠٠ / ١٢١٠ إلى ١٢٧٧ / ١٢٧١م)

الشيروودى او الشريذوودى **of Shryes-wood**، ولا نعرف عنه إلا انه كان مدرساً باكسنفورد، وان ما كتبه فى المنطق أطلق عليه فلاسفة القرن الثالث عشر اسم **المنطق الحديث logica moderna**، تمييزاً له عن كتابات ارسطو فى المنطق، وانه اثّر على بطرس الاسبانى، ولمبرت الأوكسيرى، والبرت الكبير، وتوما الأكوينى، وان بيكون اعتبره اكثر حكمة من بطرس الكبير، فهو استاذ بحقّ ولايبزّه أحد فى المنطق، وله فيه خمسة مؤلفات يشرح فيها أرسطو شرحاً يناسب وقته ويقدّم لمستجدات العصور الوسطى فى المنطق خصوصاً.



مراجع

- Wiiilam of Sherwood : Introductiones in Logicam.

: Synctategoremata.

: De Insolubilibus.

: Obligationes.

: Petitiones Contrariorum.



وليام الكونشى

Guglielmo di Conches; Guillaume de Conches; William of Conches

شارترى، عاش فى القرن الثانى عشر، وتعلّم على برنارد شارتر، وانتقل إلى باريس، ولكن النقد الذى لاقته تعاليمه أعاده إلى موطنه. وله شروح على بويس ومكروبيوس وافلاطون، وكتابه الرئيسى «**الموسوعة الفلسفية Dragmaticon Philosophiae**» فى شكل حوار مع الدوق چيوفرى الذى كان يشجعه، يطرح فيها فلسفته التى يجمع فيها بين نظريات بطليموس فى حركة الكواكب وعليّ بن العبّاس فى الطب، وتفسيره الافلاطونى للخَلق والثالوث المقدّس. وله ايضاً «**الفلسفة الدنيوية Philosophia Mundi**» أذاع صيته، وينسب له البعض كتاب «**Moralium Dogma Philosophorum**» وهو مقتطفات من الكتاب المقدس والمؤلفات الكنسية واقوال الآباء وأهل الحكمة من الأقدمين ومدارها جميعاً الأخلاق وما ينبغى ان يكون عليه الإنسان فى سمته وخُلقه.



مراجع

- T. Gregory : Anima Mundi. La filosofia di Gugliemo di Conches e la scuola di Chartres.



وليام الموربيكى

Wilhelm von Moerbeke; Guillaume de Moerbeke; William of Moerbeke

(نحو ١٢١٥ – ١٢٨٦) من أقدم مترجمى كتب الفلسفة من اليونانية إلى اللاتينية فى العصور الوسطى، وكان الاعتماد فيها على ترجمتها من العربية إلى اللاتينية، وكان ذلك منه فى زمنه بمثابة ثورة. والموربيكى من مواليد قرية موربيك من أعمال جنت ببلجيكا. وكانت ترجماته وشروحه أفضل من ترجمات كثيرة سبقته، وأعطت صورة أصدق لأرسطو وعصره، وأثرت ترجمته لأبرقلس على تطور الأفلاطونية المحدثة فى العصور الوسطى.



مراجع

- Martin Grabmann : Guglielmo di Moerbeke.

●●●

الوهابية

نسبةً إلى **محمد بن عبد الوهاب** (المتوفى ١٧٨٧م)، ومذهبهم سلفى، يذهبون فيه إلى الغلو، فهم من غلاة السلفيين، ويقولون بمقالة **ابن تيمية**، ويجعلون من الجهاد ركناً أساسياً من أركان الإيمان لتحقيق قوله تعالى « **كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** » (آل عمران ١١٠). ويجوّزون حمل السلاح ضد كل بدعة، إلا أنهم توسّعوا فى معنى البدعة فشملت كل ما لم يكن فى زمن الرسول ﷺ من وسائل الحياة والعيش. وتتغلغل الوهابية فى شبه الجزيرة العربية مع مذهب **أحمد بن حنبل** ومقالة شيخ الإسلام **ابن تيمية** (انظر محمد بن عبد الوهاب).

●●●

وورد «چيمس» James Ward

(١٨٤٣ – ١٩٢٥) إنجليزى، ولد فى هَل **Hull**، وتعلّم فى لندن وبرلين وجوتنجن وكيمبردج، وعلّم الفلسفة العقلية بكيمبردج، وفلسفته مثالية إلهية **theistic idealism**، تأثر فيها بلوتسه خصوصاً، وبكنط، وباركلى، ولايبنتس. أهم كتبه الفلسفية « **المذهب الطبيعى واللاأدرية Naturalism and Agnosticism** »، (١٨٩٩) عن محاضراته بجامعة أبردين، و « **عالم الغايات، أو مذهب الكثرة ومذهب الألوهية The Realm of Ends, or Pluralism and Theism** » (١٩١١)، غير أن بحوثه فى علم النفس كانت رائدة واشتهرت فى زمانها، وتأثرت بها فلسفته، وما يزال كتابه « **مبادئ نفسية Psychological Prinicples** » (١٩١٨) من الكتب المرجعية. وهو يعرّف علم النفس بأنه علم التجربة الفردية، ويؤكد أن التجربة ليست فقط تجربة المعرفة ولكنها التجربة التى نمارسها من خلال الشعور والإرادة، فهى نزوعية أكثر منها معرفية، قطباها الذات الفاعلة أو المنفعلة وعالم الواقع. ويتكون الوعى من صور **representations** أو أفكار متصلة تتغير فى الترتيب وتزداد

تعقيداً، وتتحكم فيها باستمرار ذاتٌ تتجه إلى غايات وتختار بينها والوسائل المحققة لها، والوعي فى كل ذلك يتميز بخاصية الانتباه، أو هو نفسه الانتباه. والانتباه هو الجديد الذى يقدمه وورد، والتداعي عنده ليس آلياً كما عند الترابطيين، وإنما تتحكم فيه ذاتٌ غرضية. ويستخلص وورد من مبدأ الغائية فى الطبيعة أن لها روحاً، ويسمى مذهبه فى شمول النفس «**الواحدية الروحية Spiritualistic Monism**» حيث يرجع الكثرة فى الكون إلى وحدة تشملها يصفها بأنها مطلقة وإلهية. والكثرة التى يعنيها ذرّات روحية تتألف منها الكائنات. والله نفسه روح تتميز بالفعل والإرادة، وهو شخصى، خلق العالم ويعلو عليه، لكنه حاضر دائماً فى مخلوقاته بوصفه المبدأ الخالق. والإنسان خالق لأنه من روح الله، وهو حر ومسئول لأنه خالق. والعالَم يغلب عليه الخير طالما أن الله حاضر فيه.

مراجع

- The Monist : James Ward Commemoration Number, vol.36.

ويتشكوت «بنيامين»

Benjamin Whichcote

(١٦٠٩–١٦٨٣) الأب الروحى لأفلاطونيى كيمبردج. لم يترك كتباً ولكن محاضراته تعد إرهاصات للعقلانية البريطانية فى الأخلاق، ومن خلال محاضراته عرفت العقلانية الأخلاقية طريقها إلى كدوبرث، وصامويل كلارك، وريتشارد برايس، ومازالت حتى الآن تعمل عملها فى الفلسفة البريطانية. وهو يقول إن الإيمان يؤسَّس على العقل، ويبشّر بالعقل والتسامح وتقليل الفروق بين المذاهب. ويقول إن الأفعال خيِّرة أو شريرة بطبيعتها وليس لأنها مأمورٌ بها أو محظورةٌ من قِبَل الدين. وشجّع ويتشكوت الاتجاه الليبرالى فى الدين الذى يؤكد على الأفعال أكثر من الأقوال.



مراجع

- The Works of the Learned Benjamin Which-cote.
- Ernest Trafford : Tthe Cambridge Platonists.



ويتلى «ريتشارد» Richard Whately

(١٧٨٧ – ١٨٦٣) منطقى إنجليزى، وصفه **دى مورجان** بأنه باعث الدراسات المنطقية فى انجلترا. وقال عنه **جون ستيوارت مل** إنه أعاد طرح مناقشة حدود المفهوم وأسماها **الحدود النعتية attributive terms**. وعدّ الفصل المعَنْون «اتجاه القضايا **The Drift of Proposi-tions**» من كتابه «**عناصر المنطق Elements of Logic**» (١٨٦٦) إسهامه الحقيقى، ولم يولَ ما هو جديرٌ به من الاعتبار إلا فى القرن العشرين.

وكل القضايا عنده من نمط الموضوع الرابطة المحمول، وكل ألوان الحجاج يمكن ردّها إلى قياسات، وكل أشكال القياس يلخصها مقال **الكل واللاّشئ dictum de omni et nullo**، لأنه مقال الشكل الأول، ولا يوجد منطق للعلوم وآخر للدين، وليس الاستقراء منهجاً جديداً في البرهنة كما يزعم بيكون، لأنه تعميم من أمثلة، وليس هذا مجال المنطق، ولا يضمن المنطق صدق النتائج التي نبلغها بمقدمات كهذه، ومع أن النتائج في القياس لاتقدم شيئاً جديداً لم يكن في المقدمات إلا أن ذلك لايجعل القياس عديم الجدوى.

●●●

ويزدوم «أرثر يوحنا تيرنس ديبن»
Arthur John Terence Dibben Wisdom

بريطاني، تحليلي، ولد سنة ١٩٠٤، وتعلّم بكيمبردج، والتصق اسمه باسم **لودفيج فيتجنشتاين**، وشغل كرسيّه للفلسفة بجامعة كيمبردج، واشتهر بكتبه «**التأويل والتحليل** Interpretation and Analysis» (١٩٣١)، و«**مسائل العقل والمادة** Problems of Mind and Matter» (١٩٣٤)، و«**الفلسفة والتحليل النفسي** Philosophy and Psycho - analysis» (١٩٥٣).

وتنقسم فلسفة ويزدوم إلى مرحلتين، ما قبل ١٩٣٤، وما بعد ١٩٣٦ حيث كان قد راجع نفسه واتخذ موقفاً اختلف عن موقفه الأول حول طبيعة الفلسفة ودور الفيلسوف. ويقوم منهجه على مناقشة الصياغات الفلسفية بافتراض نقيضها لينظر النتائج التي تترتب على ذلك، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبارات. وهو لا يرفض الميتافيزيقا مثل فيتجنشتاين، لكنه يصف عباراتها بأنها تعبير عن عدم رضانا باستعمالاتنا اللغوية المألوفة التي تحاكي في تضاربها وساوس المرضى بالعُصاب. والفلسفة هي التي تخلصنا من هذه البلبلة، وهي أشبه بالتحليل النفسي حيث يقوم الفيلسوف بدور المحلل النفسي، موضحاً الأخطاء التي نتردى فيها في أحاديثنا وتفكيرنا، ومنبهاً إلى العلاج.

●●●

ويسترمارك «إدوارد ألكسندر»
Edward Alexander Westermarck

(١٨٦٢ - ١٩٣٩) فنلندي من أصل سويدي، وُلد في هلسنكي وتعلّم بجامعتها، وتنقل بين هلسنكي ولندن والدار البيضاء، وعلّم بجامعة لندن. ومن كتبه «**نشأة وتطور الأفكار الخُلقية** The Origin and Development of the Moral Ideas» (١٩٠٦)، و «**تاريخ الزواج البشرى** The History of Human Marriage» (١٩٢١) يبينان نزعته التطورية. وهو يقول بالذاتية في الأخلاق، ويرجع أحكامها إلى الانفعال وليس العقل، ويقسمها

إلى قسمين، موجبة استحسانية تتعلق بالخير، وسلبية استهجانية تتعلق بالصواب والواجب «ما ينبغي». وتؤدي معالجته للظواهر الأخلاقية باعتبار نشأتها وتطورها إلى القول بنسبية الأحكام الخُلقية. ولعل أفضل مؤلفاته كتاب «النسبية الأخلاقية Ethical Relativity» (١٩٣٢)، والجديد في نظريته قوله بأننا بعد إصدار الحكم الأخلاقي بناءً على انفعالنا بالاستحسان أو الاستهجان نميل إلى تعميم هذا الحكم وإقامته كمبدأ أخلاقي نقيس عليه بعد ذلك تجاربنا الذاتية، فيخيل إلينا أننا نصدر إزاءها أحكاماً موضوعية.

●●●

ويكليف «يوحنا» John Wyclif

(نحو ١٣٢٠ – ١٣٨٤)، المصلح الديني الإنجليزي، وُلد بالقرب من ريتشموند، ودرس باكسفورد وعلّم بها، وفلسفته أساسها إنكار تحوّل القربان إلى لحم ودم المسيح، وقال عن هذا التحوّل أنه خداع وحماقة كافرة، وقال إن الحصانة الكنسية تسقط عن رجل الدين الذي لا يُظهر التقوى في معاملاته مع الناس، وأن الكنيسة لا ينبغي أن تملك، وأن الملكية نتجت عن الخطيئة، وأنشأ جماعة القساوسة الفقراء، واستخدمهم وعّاظاً جّوالين، فبذروا بذور الاشتراكية، وكانوا سبباً في اندلاع ثورة الفلاحين سنة ١٣٨١، وحياته تنقسم إلى ثلاث مراحل، من سنة ١٣٥٨ إلى سنة ١٣٧٥ كان فيلسوفاً أكاديمياً يدرّس المنطق والميتافيزيقا، ومن سنة ١٣٧٢ حتى سنة ١٣٧٨ بدأ يصوغ فلسفته الواقعية ويطبّقها على الكنيسة والدولة، وأخيراً من سنة ١٣٧٨ إلى سنة ١٣٨٤ كان قد انتهى من مذهبة الثوري المعادي للبابوية ووجهت له بسببه تهمة الإلحاد. ومن أبرز أعماله ترجمته للتوراة إلى الإنجليزية، وهي خطوة حاسمة لدعم اللغة القومية تماثل خطوة لوثر في ترجمته للتوراة إلى الألمانية، وكتابه «الموجز في المنطق Summa de Ente» (نحو ١٣٦٠)، و «الموجز في اللاهوت Summa Theologica» في ١٢ جزءاً من الكُتب التعليمية الكبرى التي نُشّئت عليها أجيال. وكان تأثيره على الفكر الأوروبي كبيراً، فقد تسببت فلسفته في إيثار الأعمال على الأقوال في الدين إلى قيام حركات ثورية فكرية وسياسية، منها حركة يوحنا هَس وما أنتجته من الثورة في بوهيميا، وكانت مؤلفاته البداية لحركة الإصلاح الديني البروتستانتية، وعندما أدان مجمع كونستانز مذهب هَسْ، أمر بأن يُنبَش قبر ويكليف، وتحرق رفاته، وينثر رماده مع الهواء! وإلى هذا الحدّ كان العقاب للفيلسوف حتى بعد وفاته!!

●●●

مراجع

- J.A. Robson : John Wyclif and the Oxford Schools.

●●●

ويل (سيمون) Simon Weil

(١٩٠٩ – ١٩٤٣) فرنسية يهودية غير منتمية، كانت تحذر للنظام الإدارى الفرنسى والجهاز البوليسى، وتخشى من العنصرية، وتدعو للاشتراكية، وتخاف من ديكتاتورية العمال كخوفها من فوضوية الديموقراطية، وكانت تقول إنها مع الحرية والإنسان أينما كان، فهى مع المعتقلين فى معسكرات النازى، ومع فقراء العمّال فى المناجم والمصانع، ومع حقوق المرأة والطفل، وضد الظلم الاجتماعى التسلطى أياً كان، ومحور كتاباتها وكلها مقالات – هو الكفاح ضد الظلم الاجتماعى!!

وسيمون تعلمت فى دار المعلمين العليا وتخصّصت فى الفلسفة، وانخرطت ضمن الحركة النقابية الثورية، وكانت شديدة الحماس للفلسفة اليونانية، وانضمت إلى التروتسكيين، وشاركت فى الحرب الأهلية الأسبانية مع الفوضويين ضد فرانكو، وعاشت فى المنفى زمن الاحتلال النازى، وناضلت من أجل الحرية سواء فى أمريكا أو انجلترا، وقرأت فى الأديان، وتعلمت لغات قديمة وحديثة، واتجهت إلى الزهد، وعاشت فى حرمان نفسى وجسدى، وكانت كمدرّسة تتطوع بمرتبها وتعيش على كفاف ما تعطيها الحكومة كمعونة للعاطلين، واشتغلت كعاملة مياومة فى مصانع رينو، واكتشفت أن المزعج فى العمل ليس اضطهاد العمال ولكنه الطبيعة الآلية للعمل نفسه، وأن العجيب فى النضال ضد الظلم ليس أن العدو يلجأ إلى العنف إلى حدّ القتل، ولكنه أنّ عنف العدو يُلجئ المتمرد على الظلم أن يعنف هو أيضاً، وغالباً ما يلجأ كذلك إلى القتل! ومن أجل ذلك خاضت سيمون التجربة الدينية، وعرفت ربّها، واعتقدت أن المسيح دعاها كما دعا بولس الرسول، ومع ذلك لم تشأ أن تتعمدّ أو تنضم إلى الكنيسة، وكانت تقول إنها مع الله، وتجربتها تلك ميتافيزيقية بحتة ولا تدخل فى مجال الفلسفة، ولكن ما كتبته عنها هو من صميم الفلسفة التى تنحو نحو العلوّ، ومجموعة رسائلها بعنوان « فى انتظار الله Attente de Dieu »، (١٩٥٠) من نوع الكتابات الصوفية، وتقول إنها ترفض أن تكون يهودية أو مسيحية، ولكنها بالتأكيد تعتقد فى الله، وولاؤها للإنسانية، وقوام ديانتها المحبة للناس جميعاً، وطلب الخير لهم، والمحبة لا تكون إلا بين الأحرار، والأحرار وحدهم القادرون على عطاء الخير. وتأثرت صحتها بحياتها، وماتت فى أحد مستشفيات لندن، وحيدة، ومعزولة، ومنفية. ونُشِرت مقتطفات من كتاباتها بعد وفاتها باسم « كراسات Cahiers » فى ثلاثة مجلدات (فى ١٩٥١ و ١٩٥٣ و ١٩٥٦) ضمّت مقالات، منها « الحاجة إلى الجذور L'Enracinement »، و« أحوال عمالية La Condition ouvrière »، و« خطاب إلى رجل دين Lettre à un religieux »، و « عيانات ما قبل المسيحية Intuitions

pré-chrétiennes » ، و « دفـاتر لندن Écrits de Londres » .

● ● ●

مراجع

- J. Cabaud : Simone Weil.
- J. Kempfer : La Philosophie Mystique de Simone Weil.



ويلسون «يوحنا كوك»
John Cook Wilson

(١٨٤٩-١٩١٥) إنجليــــزى، وُلـد فى نوتنجـهـام، فى بيت دين وتعلّم فى باليـول باكـسـفـورد، ودرس على جرين وجويت، وزار جوتنجن واسـتـمع إلى لوتسـه وتأثر به، وعيّن أسـتـاذاً للمنطق باكـسـفـورد، وتولى صـديقـه فاركهارسون نشر محاضراته بعد وفاته بعنوان « التـقـرير والاسـتدلال Statement and Inference » (١٩٢٦). وكـان اهتـمـامـه بتـحليل المشكلات وتوضيحها. ومر تفكيره بتغييرات دائمة، ونما اصلاً من مثالية أكـسـفورد، وظل كـذلك مدة من الزمن إلى أن تحوّل تدريجياً إلى الواقعية، ولكنه لم يحاول ابداً التنصل نهائياً من المثالية، أو بناء مذهب فى الواقعية. وكان المنطق مـجـال اهتـمـامه الخاص، وحاول أن يحقق له استقلالاً كاملاً عن علم النفس، وأن يؤكد الصلة الوثيقة بينه وبين الرياضيات، وأن يبين أن اللغة العـادية تحوى من المنطق أكـثـر مما تحـويه لغـة التفكير، وحاول التعبير عن نفسه بلغة الناس العـاديين وتحاشى لغـة المصطلحات، تلك اللغـة التى فى ظنه تُغرى بالمغالطات وطرح الأسئلة الباطلة، ولهذا هاجم بشدة آراء لوك فى الأفكار البسيطة والمعقدة والكيفيات الأولى والثانوية، ومـذهبى برادلى وبوزانكيت فى الحكم، وجون ستيوارت مل فى المعنى الدلالى والمعنى الإضافى. وترك ويلسون أثراً قوياً على فلاسفة أكسفورد الواقعيين من امثال جوزيف، وبريتشارد، وروس.



مراجع

- J. A. Passmore: A Hundred Years of Philosophy.



ويويل «وليام»
William Whewell

(١٧٩٤ – ١٨٦٦)، بـريطـانـى، وُلـد فـى لانكستر، وتعلّم بكيمبردج، وكان أستاذاً لعلم المعادن والفلسـفـة الأخلاقـية. واشـتـهر بكتبه الكثيرة ومنها : « تاريخ العلوم الاستقرائية History of the Inductive Sciences » (١٨٣٧)، و« فلسـفة العلوم الاسـتقرائيـة Philosophy of the Inductive Sciences » (١٨٤٠). وهـــو يمزج الفلسـفة بالتاريخ، ويجعل من الاستقراء منهجاً علمياً، بمعنى أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ

صياغة هذا المنهج الذى طرحه بيكون، وذرونه العلوم التى اتُّفق على أنها علوم استقرائية. ويجمع فى فلسفته بين عنصرين، أحدهما مثالى، والآخر تجريبى، وبسبب هذا التركيب المتناقض قيل عن فلسفته أنها استقرائية من جهة، بمقارنتها بالفلسفات التى تقوم على المعانى القَبْلية، وفلسفة أفكار من جهة أخرى بمقارنتها بالفلسفات التجريبية. ويجعل ويويل للعلوم التجريبية قاعدة أساسية من البدهيات يسميها حقائق ضرورية لا سبيل إلى تفسيرها إلا بوجود ما يسميه الأفكار الأساسية فى العقل، مثل العدد والمكان والزمان والسبب والعلة النهائية والتناسق إلخ، وما تزال تضاف الأفكار الجديدة إلى التى سبقتها، ولذلك فرغم عقلانية فلسفته إلا أنها ترتبط بمثالية كنط وتقول بمثالية استقرائية، بمعنى أن العقل يكتشف الأفكار الأساسية على مراحل ومن خلال محاولاتنا لتأويل التجربة، فتصبح هذه الأفكار عناصر ومبادئ أساسية للفهم يرسّخها التعليم فى عقول العامة. ولأنه يربط نظرية الأفكار الأساسية بنظرية الاستقراء، والفكرة كمقولة بالفكرة كفرض، فإنه يجعل من الاستقراء والاستنباط شيئاً واحداً وإن كان أحدهما هو الآخر بشكل معكوس، طالما أن الفرض هو الأساس فى الحالتين، وهو ما أثار الخلاف بينه وبين چون ستيوارت مل.



مراجع

- M.R. Stoll : Whewell's Philosophy of Induction.






باب الياء



ياسبرز «كارل» Karl Jaspers

(١٨٨٣ - ١٩٦٩) الممثل الأكبر للوجودية الألمانية بعد مارتن هايدجر، وإن كان قد رفض هذه التسمية، وارتبط اسمه أكثر بما يسمّى «فلسفة الوجود». وُلد بمدينة اولدنبرج، وتوفى فى بال، وتعلّم بهايدلبرج، وحصل على الدكتوراه فى الطب النفسى، وعيّن أستاذاً لعلم النفس (١٩١٦)، ثم أستاذاً للفلسفة (١٩٢١)، ثم أقصته الحكومة النازية عن التدريس بالجامعة (١٩٣٧)، بدعوى أن زوجته جيرترود، أخت إرنست ميير، يهودية!! ولم يعد إلى الجامعة إلا بعد انتصار الحلفاء سنة ١٩٤٥، وفى ذلك كتب «مسألة إحساس الألمان بالذنب Die Schuldfrage, ein Beitrag zur deutschen Frage» (١٩٤٦) حول اضطهاد اليهود، متمثلاً التجربة من خلال عذاب زوجته، وكتب مفهومه عن «فكرة الجامعة» (١٩٤٦)، رداً على إبعاده عن الجامعة، وفيما يبدو مناقضاً خطاب هايدجر عن دور الجامعة فى عهد الرايخ.

ويعد ياسبرز من أغزر الفلاسفة الوجوديين إنتاجاً، حتى لتربو مؤلفاته على الثلاثين، بعضها يزيد على الألف صفحة، غير أن أهم كتبه «طب الأمراض النفسية العام Allgemeine Psychopathologie» (١٩١٣)، و«سيكولوجية النظريات الفلسفية العامة عن الحياة Psychologie der Weltanschauungen» (١٩١٩)، (وهو الكتاب الذى انتقل به ياسبرز من علم النفس إلى الفلسفة، ووصفه من بعد بأنه كتاب «وجودى أصيل»، ويُلاحظَ أنه رجع فى تأليفه الكتابين السابقين إلى تجربته الطبية، وكتابه الضخم «فلسفة Philosophie» فى ثلاثة مجلدات (١٩٣٢) - وهو أروع ما كتب، أو تحفته -، و«المنطق الفلسفى Philosophische Logik» نشر الجزء الأول منه بعنوان «فى الحقيقة Von der Wahrheit» (١٩٤٧)، و«الإيمان الدائم للفلسفة Der Philosophische Glaube» (١٩٤٨)، و«أصل وهدف التاريخ Vom Ursprung und Zeil der Geschichte» (١٩٤٩)، و«الطريق إلى الحكمة Einführung in die Philosophie» (١٩٥٠)، و«القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية Die Atombomb und die Zukunft des Menshen» (١٩٥٧)، و«الفلاسفة العظام Die grossen Philosophen» (١٩٥٧).

ويقوم منهج ياسبرز على الشك، واكتشاف ووصف وتحليل الخبرات، خبرات ياسبرز وليست خبرات الشخص الآخر، ومنها يستخلص تعميماته الفلسفية، ويصفها بأنها مصدر المعلومات الوحيد عن الواقع، وهو يفوق فى ذاتيته ذاتية ديكارت، ويقول عن تفكيره بأنه يبدأ وينتهى بالذاتية، طالما أن الوعى كما رآه كنط، يتكون فى جزء منه من التفسيرات والتأويلات التى نضفيها على الواقع، ولذلك فرغم أن النتائج التى يخرج بها من أوصافه وكشوفه وتحليلاته لا تكوّن فى مجموعها أونطولوجيا عامة، إلا أنها نتائج ينفرد هو بها

وتناسب ذاته تماماً، ومع ذلك فالتحقق منها أمر ممكن طالما أن كل الأنوات تتبادل الخبرات وتقارنها ببعضها البعض. ويقتفي ياسبرز أثر أستاذه كيركجارد، ويُقصر وصفه على الخبرات المباشرة، وهي معطيات حسية وتجارب من نوع آخر، كالحب والقلق والأمل واليأس، ويتوجه بتفلسفه نحو كشف معانيها الأونطولوجية، وأغلبها خبرات معقدة تقوم على مشارف الشعور، وتتسم بالغموض، ولذلك كانت لغته غامضة، وهو يقول إن اليقين شئ لايمكن أن يبلغه العلم أو الفلسفة، ولامندوحة للإنسان أن يعتمد كلية على حدوسه وعلى قرارات يتخذها أناه، والعلم ليس شكلاً نهائياً للمعرفة، طالما أنه يستبعد الملاحظ، ولأنه يحفل بالفروض التي لم يمحّصها أحد، والتي كثيراً ما تكون خاطئة، ولأن الاعتماد على طريقة واحدة في البحث لايمكن أن يعطينا الصورة الكاملة للعالَم.

والإنسان يكتشف طبيعة ذاته في سعيه للتعرّف عليها، فعندئذ تتكشّف له إمكانياته كإنسان، ويتكشّف له وجوده، وهو لايتكشف إلا لمن يبحث في معناه ويسعى للتعرف على حقيقته. وعندما يتحدث ياسبرز عن الإنسان والوجود يريدنا أن نتجاوز المعرفة الموضوعية وعالم الظواهر التجريبية، فالإنسان أكبر من كل الظواهر التجريبية، وهو يريدنا أن نمضي نحو الحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكار الإنسان وأفعاله، وليست هذه الحقيقة الأصلية إلا **الوجود الماهوي أو الذاتي existenz**، والوجود الذاتي هو ذاته الحقيقية، وهي ذاتٌ فريدة غير موضوعية، منفتحة تماماً على كل إمكانيات جديدة، ولا سبيل لفهمها بالوسائل التقليدية، وهي مع ذلك يمكن أن تُعاش، ويمكن أن يضيئها التأمل الفلسفي، ويمكن أن نوصلها إلى الآخرين. والوجود الذاتي هو تجربة الحرية الكاملة التي لا يختص بها كائن إلاّ الإنسان، وهي تجربة إمكانيات لا تنتهي من أساليب الحياة، ويقوم بتجربتها وحده في عُزلة موحشة أزلية تلازمه كإنسان. أما **الوجود الموضوعي أو التجريبي أو الآنية Dasein**، فهو بُعدُه الزمني، وهو جانبُه الذي له سمات والذي يمكن تأمله نظرياً.

والإنسان معزول وغريب في هذا الكون، قد خرج من الظلام والمجهول، ويسير إلى الظلام والمجهول. والحياة تدفُّق وجريان، وهو يحاول أن يتشبث بها. والوجود الذاتي غني بمتناقضاته، تتعايش فيه كل الأضداد، فالحرية تعايش العبودية، والتواصل مع الاعتزال، والخير مع الشر، والصدق مع الزيف، والسعادة مع الحزن، والحياة مع الموت، والازدهار مع الدمار. ويتجلى الوجود الذاتي الأصيل للعقل، ويشتغل الفكر بأموره العملية، والفكر تُرضيه النتائج العملية، بينما العقل ينكب على البحث الدائب، والإنسان عقل ووجود ذاتي، أو توتر بين القطب الأبولوني والقطب الديونيسي، أو بين المبدأ الثابت والمبدأ الدينامي. والعقل بدون الوجود حقيقة فارغة لاتؤدي في النهاية إلا إلى خواء عقلي ونزعة عدمية، في حين أن الوجود الذاتي بدون العقل

مجرد دافع أهوج عابث غير معقول.

إننى أصبح وجوداً ذاتياً حين أكفّ عن أن أكون مجرد موضوع لذاتى، فالوجود الذاتى انفتاح على العالم وفاعلية، ولكنها فاعلية لها حدودها التى لاسبيل إلى اجتيازها، وحدودها هى المواقف الحاجزة أو النهائية Grenzsituationen التى تصطدم بها الذات، فالإنسان كائن فان، وهو يَخْبر الفناء كحدّ لوجوده، ويحاول أن يُبعد عنه هذه الحدود إلى أقصى ما يستطيع، لكنه يَقْبَل بها ويحتملها. والموت هو واحد من أفجع حدوده، ومصدر قلقه أو هلعه، ولكنه يسمو بالروح، لأنه يلح عليها أن تعيش الحياة فى أصالة، وأن تعيشها الآن حالاً. والشعور بأن الموت معلّق على الرقاب، وأنه حاضر، يثير فى الإنسان شجاعته، ويهزّه ككل، ويسمو به عن الصَغَار، ويجعله لا يلتفت إلاّ إلى الأهم. والإثم حدّ آخر من الحدود، فالإنسان يحسّ الذنب، ولأنه حرّ يلهبه الإحساس بالذنب، فهو دائماً يتحسّر أنه كان من الممكن أن يختار غير ما اختار، وهو لا يستطيع إلغاء ما اختار، وليس بوسعه أن يطرح الحسرة والندم والإثم على ما اختار، ومع ذلك ليس أمامه إلا أن يقبل ويرضى عمّا اختار، لكى يستطيع أن يبنى وينشئ، ولأن ما اختاره اختاره بحرية، وحريته هى التى تصنع قدره، وقدره هو حريته. والوجود هو دائماً وجود فى موقف. والموقف هو مواجهة الحدّ الذى يقف فى وجه نشاطى الحر. والمواقف التى يتواجد فيها الإنسان – لاحظْ مواقف أنهس منصور– بعضها مفروض عليه كالمواقف الحاجزة، وبعضها يختاره اختياراً. وأنا ألقى كل المواقف بتطوير إمكانياتى، ومن ثم أصبح ذاتى، لكنى عندما أتردّى وأدع نفسى للسقوط ويستغرقنى الموقف ويسيطر علىّ، فإنى أفقد ذاتى وأزيّف وجودى، وعلى العكس فإنى عندما اختار المواقف وأصنعها وأسيطر عليها، فإنى أصنع وجودى وأعيشه أصيلاً. وليست الحرية إلا القدرة على الاختيار، والاختيار بمعنى الحرية، والحرية هى وجود الإنسان، وبقدر ما تكون حريتى يكون وجودى، ووجودى بمعنى أنى أعى أنى حر. وأنا مقيّد بما سبق أن اخترت، ومحدود بزمانيتى، لكنى حر تماماً داخل هذا الإطار، وأنا أعيش حريتى كنشاط وعفوية، ومن ثم كان العمل والالتزام أهم من التأمل والتنظير، وإن الوجود ليتجلّى ويتكشّف وأنا استخدم حريتى وتعرّفى عليها. وعندما أختار أفعل، وأعى فعلى، وأعى القيم التى يتمثلها، وأخاطر، وأدرك أن التزامى بقيم معينة هو شئ لايمكن أن أتجنبه.

وكل اختيار اختاره يحمل عبء قراراتى السابقة، واختيارى الأول يطبع كل وجودى اللاحق، ويرين على حياتى كأنه الخطيئة الأولى. وأنا مسئول عن هذا الاختيار الأول، ويعنى ذلك أنى أتحمل وزره أو ذنبه. وكل اختيار ضرب من المخاطرة، وأنا دائماً فريسة المفاضلة بين اختيارين، فإما اختار طريق السلامة والعمر المديد وأضحى بكمالى، وإما أختار تحقيق ذاتى وممارسة وجودى الممكن. ويؤدى التردّد والحيرة بين الاختيارين

إلى المزيد من الإحساس بالذنب. وقد أرى أن أخفف من إحساسي، فأتوهم وجود معايير خُلقية مطلقة، وأحاول أن أطابق حياتي عليها، ولكنني في أعماقي أدرك أنه لا وجود لمعايير ثابتة، وأن لجوئي إليها ليس سوى تبرير لرغبتي في الهروب من المسئولية، وأن الذنب يلاحقني، وأن الفكاك منه مستحيل!! وعندما تواجهني مواقف كهذه، وكأنها هوة تكاد تبتلعني، وعندما يتولاني الجزع ويمتلئ فؤادي بالهلع ولا أدري كيف أتصرف، ولا ماذا أختار، وأخاف من المسئولية وأخشى الحرية، عندها قد أعتنق فكرة فلسفية، أو نظرية علمية، أو أدين بدين سماوي، أو أصِم الموقف كله بأنه خواء لا يعني شيئاً، وأنهج نهجاً عدمياً!

وإذا كان وجودي يتولّد عن ذاتي، فإن وجود غيري يعكس هذه الذات، ولن أستطيع أن أحقق ذاتي إلا بمناصرة الذوات الأخرى، وبالتواصل الشعوري معهم، فالحرية لا تعيش إلا في عالم من الحريات، ولا يتحقق التواصل الأصيل إلا بين حريات، وليست حريتي إلا سعياً ذاتياً للتواصل بالذوات الأخرى من خلال الصراع الودي. وذاتي لاتكون ذاتاً أصيلة إلا إذا تفتّحت لغيرها من الذوات. وليس التواصل الوجودي صداقة، ولا علاجاً نفسياً، ولا اندماجاً والتحاماً، ولا احتراماً، لكنه يتجاوز ذلك جميعاً، ولا يمكن وصفه، لأنه ليس حقيقة موضوعية، بل هو صميم الحياة ونسيج الوجود!

لكن الوجود الإنساني في النهاية مآله للفشل، فلا مهرب من الحدود المفروضة عليه، وخاصة حدّ الموت، ومع ذلك فالإنسان مقدور عليه أن يكابد ويحاول. وهو بين محاولته وعبث المحاولة، وفي حضور الموت، ومع إحساسه بتناهي الوجود، وسوْرته لتجاوز الحدود، يخْبُر في أعماقه شعوراً بأنه ليس وحده، وأن حريته منحة، وأنه لاقيام لوجود الزمان المتناهي دون حقيقة متعالية، وأن المتعالي هو القوة الموجدة للإنسان.

ويصف ياسبرز حدود الوجود بأنها شاملة، بمعنى أنها محيطة به، تشمله وتغلّفه وتغمر كل ما يحتويه. **والشامل** هو الأفق النهائي الذي لا يُختبَر. و «**الوجود بما هو** » شاملٌ، أي أن تفكيرنا فيه وتصورنا له محدود، والتعالي هو الجهد الشخصي الملتزم المخلص لبلوغ الشامل في أي مجال من مجالاته. ومجالاته ثلاثة: **الشامل الكلي** وهو الله، **والشامل التجريبي** وهو العالم كما نخبره، **والشامل الذاتي** أو الذات. والشامل الكلي يحتويني كذات عارفة، ويحتوي العالم كموضوع للمعرفة. ويجهد الإنسان لبلوغ الشامل الكلي بطريقته، بأن يكتشف العالم على طريقة العلم، وتكون له بالشامل معرفة علمية تجريبية. أو قد يناقش العلاقة بينه وبين العالم، وتكون له بالشامل معرفة إبستمولوجية أخلاقية نفسية، وبها يتكشّف له وجوده الذاتي هو نفسه. أو قد يتجه مباشرة إلى البحث في الله، ولكن البحث في الله لن يكون إلا بالسير على درب الله واقتفاء أثر خطاه، من خلال لغة تمثيلية، ورموز، أو بالشفرة على حد تعبير ياسكال.

ويشبه الشامل خط الأفق الذى يرنو إليه البحّار دوماً بنظره، ولا يختفى ابداً من امام بصره، لكنه لايدركه قط. ومهمة الميتافيزيقا هى حلّ الشفرة وكشف الشامل، وهى مهمة شخصية بحتة يقوم بها كل فرد لحاله. وليس الفن والعلوم والاساطير الدينية والعقائد والتاريخ والفلسفة إلاّ لغات لقراءة الشفرة، وكلها تشير إلى ان الإنسان متفتح للمتعالى، وانه يريد اللامتناهى، وانه لاقيام للوجود الزمانى المتناهى دون دعامة أزلية لامتناهية، وانه لا وجود بدون حرية، وان التواصل لا غنى عنه للإنسان، وان الله خلف وجود الإنسان والعالم. ويسمى ياسبرز هذا الضرب من الإيمان بالإيمان الفلسفى، وقد شرحه ضمن محاضرته بنفس العنوان Der philosophische Glaube «(١٩٤٨).

●●●

مراجع

- G. Marcel : Situation fondamental et situations limites chez Karl Jaspers .
- Paul Ricoeur : Gabriel Marcel et Karl Jaspers.

●●●

اليافعى «عفيف الدين»

(٦٩٨ – ٨٧٨هـ) عبد الله بن أسعد، تكلم فى الفلسفة، ودافع عن الحلاّج وعبد القادر الجيلانى، ونسبتُه إلى يافع من حِميَر، ومولده ونشأته فى عدن، وله «نشر المحاسن الغالية فى فضل مشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية»، و«روض الرياحين فى مناقب الصالحين»، و«أسنى المفاخر فى مناقب الشيخ عبد القادر»، قال فيها الدكتور زكى مبارك: إن مؤلفاته تعد من المراجع فى فلسفة التصوف. وكتابه «نشر المحاسن الغالية» فيه شرح للأحوال والمقامات، ودوّن فيه أكثر المنظومات الصوفية، وهى فن وسط، فلا هى بالشعر المطبوع، ولا بالنظم المتكلّف، واظهر ما فيها الرمزية التى تصوِّر فيها الصبابة بأساليب حسّية وهى فى ذاتها معنوية من صميم الفلسفة الوجدانية، كقوله :

شربنا حُميّا الكأس فى قُدس حَضرة
واكرِمْ بها فى حضرة القُدس مِن خمرِ
لنا عُصِرت من كَرْم نور جمال مَن
سقانا وقد غبنا وحِرنا فما ندرى
سكرنا بها من شمِّها قبل شُربُها
نَشاوَى برَيّاها إلى آخر الدهر
أوَ السُكر ذا من رؤية الكأس أو أتت
به رؤية الساقى إلينا ذوى السكر

●●●

ياقوت الحَمَوِى

(٥٧٤ – ٦٢٦ هـ) ياقوت بن عبد الله الرومى، من الائمة الثُقات، له المعاجم الذائعة، ومنها «معجم البلدان»، و«إرشاد الأريب» ويُعرَف بمعجم الادباء. واصله من الروم، وأُسِر من بلاده وهو بعد صغير، وشراه بغدادى اسمه عسكر بن إبراهيم الحموى، فربّاه واعتقه واشتغل

بالنسخ والتجارة. وكتابه المعجم يؤرخ فيه للكثير من الفلاسفة.

ياقوت المستعصمي

من أهل بغداد، واشتهر بحسن الخط، وتوفى سنة ٦٨٩هـ وله مصنفات في الفلسفة، منها **«أسرار الحكماء»**، و **«فقرٌ التُقطتْ وجُمعت عن أفلاطون»**.

يامبليخوس

Iamblichos; Jamblique; Iamblichus

(نحو ٢٧٠ – ٣٣٠م) من دعائم المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة، وُلِد في خلقيس، وتتلمذ على فورفوريوس، وكعادة فلاسفة عصره دوّن شروحاً على أفلاطون وأرسطو، وله مؤلفات منها **«الترغيب في الفلسفة»**، و**«الحياة الفيثاغورية»**، و**«الرياضة العامة»**، و**«أسرار المصريين»**، والكتاب الأخير تأويل للديانات المصرية. وكانت كتبه مرجعاً للأفلاطونيين لقرنين من الزمان، وأسموه **«المُلهَم»**. ويبدو أنه حاول مزج الفلسفة بالدين والرياضيات فجاء مذهبه خليطاً إغريقياً شرقياً جعل البعض يتهمه بإسلام الفلسفة للخرافة والغيبيات الشرقية. وقال بصدور الموجودات عن بعضها، وكثرة مراتب الوجود وحدودها، ربما ليجمع آلهه اليونان والشرق في مذهبه، فالواحد مثلاً جعله واحدين، والعقل عقلين، وكان تقسيمه للنفس إلى نفسين، واحدة مفارقة وأخرى متعينة، خطوة هامة لفصل علم النفس عن الميتافيزيقا.



ـ يحيى بن البطريق

(أنظر يوحنا بن البطريق).



يحيى بن عَدِيّ

(٨٩٤ – ٩٧٥م) **أبو زكريا يحيى أو يوحنا بن حميد بن زكريا**، رئيس أهل المنطق في زمانه، نزيل بغداد، وبها توفي. وقيل كانت ولادته بتكريت، وكان يعقوبي النحلة، دافع عن إيمان الكنيسة السريانية ولاسيما فيما يتعلق بالتثليث، وقرأ على أبي بشر متَّى بن يونس، وأبي نصر محمد الفارابي، وكان ملازماً للنسْخ بيده، وكتب الكثير من كل فن، قال : «لقد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري، وكتبتُ من كتب المتكلمين ما لا يُحصَى»، وكان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة وأقل، وله تصانيف في التفاسير والنقول أحصاها القفطي ٣٩ مصنفاً بين كتاب ومقالة، ومنها : **«بعض حجج القائلين بأن الأفعال من خَلْق الله واكتساب العبد»**، وكتاب **«تفسير طوبيا»** لأرسطو طاليس، ومقال **«في الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي»**، و **«كتاب صناعة المنطق»**، و **«مقالة في أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل»**، و **«كتاب شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفرق بين**

الجنس والمادة»، و«مقالة فى أن حرارة النار ليست جوهراً للنار»، و«مقالة فى غير المتناهى»، و«فصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعى لأرسطوطاليس»، و«مقالة فى أنه ليس شئ موجود غير متناه لا عدداً ولا عظماً»، و«مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ»، و«مقالة فى تبين ضلالة من يعتقد أن علم البارئ بالأمور الممكنة قبل وجودها»، و«مقالة فى أن الكم ليس فيه تضاد»، و«مقالة فى عدة مسائل فى كتاب إيساغوجى»، و«مقالة فى أن الشخص اسم مشترك»، و«مقالة فى الكل والأجزاء»، و«مقالة فى تفسير المؤلفات الصغرى من كتب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة»، و«مقالة فى الحاجة إلى معرفة ماهيات الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض فى معرفة البرهان»، و«مقالة فى الموجودات»، و«مقالة فى أن كل متصل ينقسم إلى أشيا ينقسم دائماً بغير نهاية»، و«كتاب إثبات طبيعة الممكن وأقوى الحجج على ذلك والتنبيه على فسادها»، و«مقالة فى التوحيد»، و«مقالة فى أن المقولات عشرة لا أقل ولا أكثر»، و«مقالة فى قسمة الأجناس الست التى لم يقسمها أرسطوطاليس إلى أجناسها المتوسطة وأنواعها وأشخاصها»، و«مقالة فى البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجود الثلاثة: الإلهى والطبيعى والمنطقى»، و«كتاب الشُبهة فى إبطال الممكن»، و«مقالة فى تهذيب الأخلاق»، و«مقالة فى النفس».

ومما قاله أبو حيان التوحيدى عنه فى ترجماته: «كان مشوَّه الترجمة، ردئَ العبارة، ولم يكن يلوذ بالإلهيات، وكان ينبهر فيها ويضل فى بساطتها، ومع ذلك فإن ترجماته كانت أفضل من ترجمات بشر بن متّى، وكان يُصلِح له».

● ● ●

يحيى الكِنانى

(٢١٣ - ٢٨٩هـ) من أهل جيان بالأندلس، ونشأ بقرطبة، وسكن القيروان، واستوطن سوسة، وتوفى بها، واشتهر فى الفلسفة بكتابيه «الردّ على الشكوكية»، و«الردّ على المرجئة»، وهما من أحسن ما كُتب فى موضوعيهما، أو هكذا قال النُقّاد فى زمنه وبعد زمنه!

● ● ●

يحيى النحوى

المصرى، الإسكندرانى، كان قوياً فى النحو والمنطق والفلسفة فنُسب إليها واشتهر بها. وكان أسقفاً فى كنيسة الإسكندرية، وقال إبن بختيشوع الطبيب أن اسمه ثامسطيوس، وكان يعتقد مذهب النصارى اليعقوبية، ثم رجع عمّا يعتقده النصارى فى التثليث، واستحال عنده جعل الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً، واجتمع عليه الأساقفة بمصر يحاولون إرجاعه لمعتقده، وناظروه وغلبوه، ولكنه لم يرجع فعزلوه من منصبه، وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر والإسكندرية، ودخل على عمرو وقد عرف

موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع أهل ملّته فأكرمه، وسمع له في إبطال التثليث فأعجبه كلامه، وفي انقضاء الدهر ففتن به، وشهد من حججه المنطقية وألفاظه الفلسفية ما لم يكن للعرب بها أُنسٌ من قبل، واستمع له فيما طلبه من الإفراج عن كُتب مكتبة الإسكندرية، وقد شرح له النحوى أنها مكتبة جمعها الملوك منذ بطليموس فيلادلفوس من ملوك الإسكندرية، وأن عدد الكتب التي استطاع بطليموس جمعها فيها بلغت ٥٤١٢٠ كتاباً، وما زالت تتسع وتكبر مع سائر الملوك من أخلاف بطليموس من كل بقاع العالم، فأرسل عمرو يستفتي الخليفة عمر، فأفتى بأن هذه الكتب إن كان فيها ما يتفق مع القرآن ففي القرآن غناءٌ عنها، وإن كانت تخالف القرآن فليعدمها، وفرّقها عمرو على حمامات الإسكندرية لتُحرَق في مواقدها، واستغرق ذلك نحو الستة شهور، فذلك ما حدث من عمرو بن العاص ويحيى النحوى بشأن مكتبة الإسكندرية. ولا عبرة بمحاولات تبرئة العرب من حرق المكتبة، وإن حاول بعض المؤرخين ذلك فماذا يقولون عن ولاة العرب من حكام مصر الذين كانوا لا يبقون بها لأكثر من ستة شهور وأحياناً مدة شهر لا غير، وهَمُّهم في المقام الأول سرقة شُغل وعَرَق ومال المصريين! لا عَجَب أنه لم يكن فتحاً بل كان استعماراً!

وكان النحوى كثير التصانيف في الفلسفة، ومن ذلك ترجماته وشروحه على **قاطيغورياس**، **والعبارة**، **وأنالوطيقا الأولى أو تحصيل القياس**، **وأنالوطيقا الثاني أو البرهان**، **وكتاب الكون والفساد**، وجميعها لأرسطوطاليس، وله بعد ذلك كتاب **الردّ على بروقلوس** القائل بالدهر في ست عشرة مقالة، **وكتاب في أن كل جسم متناه، وموته متناه**، **وكتاب الردّ على أرسطوطاليس** في ست مقالات، **وكتاب الردّ على نسطورس**!

●●●

يزيد بن أنيسة

من الإباضية، وأصحابه يقال لهم **اليزيدية**، يقول: إن الله سيبعث رسولاً من العجم، وينزّل عليه كتاباً جملةً واحدة، ويترك شريعة المصطفى، ويكون على مِلّة الصابئة.

ويقول إن أصحاب الحدود من موافقيه، وغيرهم كفّار مشركون، وكلّ ذنب صغير أو كبير فهو شِرك. وكلامه في فلسفة الخلق، وفي المعاد، ومهمة الإنسان في الحياة كله مُلفّق ومغلوط وسطحي.

●●●

يعقوب البرادعي

مؤسس الكنيسة القبطية في مصر، والكنيسة السريانية عموماً ويقال لها **الكنيسة اليعقوبية**، وتوصف تعاليمه **بالمونوفيزية** أي القول بطبيعة واحدة للمسيح. والبرادعي من مواليد تلا، وتوفي في تل فرمه بمصر سنة ٥٧٨م، وكانت تسميته بالبرادعي لأنه لما أنهى تعليمه في القسطنطينية وادّعى مقالته في **المونوفيزية**

monophysisme، سخروا منه واضطهدوه، فهرب عبر سوريا إلى مصر، يضع على جسمه أسمالاً كبردعة الحمار ويتسول، ولهذا أطلقوا عليه البراذعي، والذين قالوا إنه البراذعي أخطأوا. وكان أقباط مصر من اليعاقبة، وكذلك السريان والأرمن فى مصر على مذهب يعقوب البرادعي.

●●●

يعقوب الرهاوى

من الرها، ومن اليعاقبة، يؤمن بالطبيعة الواحدة للمسيح ولله، وهو المذهب الذى يطلقون عليه المونوفيزية monophysisme. والرهاوى سريانى واضطهد بسبب عقيدته فارتحل كعادة المضطهدين إلى مصر، وقيل إنه أصلاً من إنديبا بالقرب من إنطاكية، ولد بها سنة ٦٣٣م ومات فى تل عدىّ سنة ٧٠٨، وانتخب أسقفاً للرها، وجاءت شهرته أثناء إقامته فى الرها فأطلقوا عليه الرهاوى، ولما استقال بسبب اضطهاده عكف على شرح الكتاب المقدس من نسخته اليونانية، وهو الذى أحيا النطق بالسريانية، ووضع لها صوتياتها، وألف كتاباً فى الفلسفة هو «الوجيز» عبارة عن معجم لشروح مفردات الفلسفة واللاهوت، وله الهكساميرون فى الخلق والمخلوقات فى سبعة أجزاء، ولم يكمله وأتمه جورجيوس العربى.

●●●

يعقوب المتزى Jaques de Metz

فرنسى من بلدة متز، كان دومينيكانى - يعنى يعقوبياً، وكتب باللاتينية، وتتلمذ عليه دوران دى سان بورسان، وعاش بين القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى، وله شروح على كتاب الأحكام، وكان أرسطياً فى توجهاته الفلسفية، وأوغسطينياً فى فلسفته اللاهوتية، ولم يناهض التوماوية.

●●●

يعقوبى «فريدريك هنرى»
Friedrich Heinrich Jacobi

(١٧٤٣ - ١٨١٩) ألمانى، من الإيمانيين، بل هو يعتبر من أبرز فلاسفتهم، وهم الذين يعلون الوجدان على العقل، ويؤسسون الاعتقاد على الإيمان باعتباره الأسبق على العقل، فالإنسان يؤمن أولاً ثم يفلسف أو يمنطق ما يؤمن.

واليعقوبى من مواليد دسلدورف، وتلقى تعليماً عملياً إلا أنه انصرف إلى الدراسات الفلسفية، وعارض المذهب العقلى وانتقد بشدة الاتجاهات العقلانية عند التنويريين. والواضح أن حركة اليعقوبى هى رد فعل المتدينين على مادية التنويريين، وكان يقول عن نفسه إنه عقلياً على دين الفطرة كالبدائيين، والفطرة هى التى تهديه فى أمور العقل، ولكنه مسيحى القلب، يعنى مسيحياً فى أمور العقيدة، فالوسيلة التى يسترشد بها هى إيمانه الوجدانى، فلولا الإيمان

لضل، ولولا أن الله جعل لنا الوجدان لكنا جميعاً عدميين، لأن العقل أعجز من أن يبلغ بنا إلى اليقين، فاليقين مرتقى لا يصل إليه إلا الإيمانيون، والعقل لا يفلح إلا في الشك ومعظم كتابات اليعقوبي محاضرات ومناقشات، وكانت له صلات حميمة مع غالب مفكري زمنه، ودخل معهم في محاورات، وتأثيره في عصره من مناقشاته التي اشتهرت عنه حتى اعتبروه من علامات هذا العصر الفكرية. ومن أقواله التي تُذكر له : بدون أنت لا وجود لأنا.

●●●

مراجع

- Jacobi : Werke. 6 vols.

●●●

ين كوانغ Yin Kuang

(١٨٦٠ - ١٩٤٠) صيني، مؤسس المذهب الإيماني، باعتبار الإيمان هو الدعامة التي لايمكن أن يستغني عنها أي اعتقاد، وأنه قوة روحية تعين على الاستمرار واحتمال الجهاد في سبيل المعرفة والحقيقة. وأنه لاسبيل للصين للصمود أمام موجات الإلحاد والمادية الغربية إلا بالعودة إلى عقائدها الإيمانية. وواجه ين كوانغ نقداً ومعارضة شديدين من العقلانيين على الطريقة الأوروبية، بدعوى أن الإيمانية مثالية فارغة المعنى، وأنها دعوة سلفية وليست السبيل القويم لما تنشده الصين من التقدم والأخذ بالعلوم والصناعة.

●●●

اليهودية
Judentum; Judaisme; Judaism

نسبة إلى يهوذا، أحد أسلاف النبي داود، وكانت قبيلته أكبر قبائل الأسباط الإثني عشر، وأطلق اسمه على إحدى المملكتين اللتين انقسمت إليهما مملكة سليمان بعد وفاته، لأنها كانت تضم سبطي يهوذا وبنيامين، ومن ثم فإن اليهودية جنسية سكان يهوذا، كما نقول المصرية جنسية سكان مصر، ثم صارت جنسية كل اليهود. واليهودية كديانة - في غير القرآن، نظامٌ في السلوك أكثر منها عقيدة، فهي **ثقافة اليهود**، بمعنى عاداتهم وأعرافهم ومعتقداتهم وفلسفتهم في الحياة كما وردت في **التوراة**، وهي كتاب التعاليم أو الوصايا أو الشرائع، ويضم أسفار موسى الخمسة بالإضافة إلى تاريخ الإسرائيليين، وهو ليس تاريخاً بالمعنى الاصطلاحي، لأنه لم يرد في الآثار والمؤلفات التاريخية المتواترة ما يؤيد هذه الأحداث رغم ضخامتها. وكانت التوراة في حاجة دائمة إلى التفسير، وهو أمر لم يكن يقوى عليه إلا الأحبار، وكان اليهود أول من مارسوا **التأويل**، وكانت تأويلاتهم شفاهية. والمشناه **Mishnah** هي مجموعة الشرائع التي جمعها معلمو الشريعة من صدور المؤمنين، والجمارة **Gemarah**

هى الشروح والتفسيرات التى وضعها الربّانيون أو الفقهاء على المشناه، ومنهما معاً يتكون التالمود كتاب اليهود الثانى، وتوجد منه نسختان، فلسطينية كتبت فى فلسطين فى القرن الثالث، وبابلية كتبت فى بابل فى القرن الخامس. وانقسم الإسرائيليون فريقين تجاه الشريعة الشفوية، **فالسامريون Samaritans** (نسبةً إلى السامرة عاصمة مملكة إسرائيل)، **والقرّاءون Karaites** (أنصار المقرا أو التوراة المقروءة)، **والصدوقيون Saducees** (نسبة إلى صادوق كبير كهنة سليمان)، **والأسينيون Essenes** أو النُسّاك، كانوا جميعاً من الرافضين الأخذ بها، بينما كان **الفريسيون Pharisees** أو الكتبية من أشد أنصارها. وتطورت الفريسية لتكون الخط العقلانى العلمانى الإسرائيلى، وأطلق عليها القرّاءون اسم **اليهودية الربّانية Rabbinic Judaism** نسبةً إلى أنها من تفسير الربّانيين أو الحاخامات. وبعد اندثار القرّاءين اختفت الصفة الربّانية، واقتصر فى اليهودية للدلالة على هذا الاتجاه السائر على **الهالاخاه halachah** أو **الطريق القويم**، ويعنون به طريق الاجتهاد فى التفسير والتأويل، وعلى كل فقد تفرع هذا الطريق إلى فرعين، واحد باطنى والآخر عقلانى، ويسمى الباطنى **القبالة Cabalah** (من قبول التأويل)، وانتهى إلى غنوصية وصوفية القول بمعنيين للتوراة، معنى ظاهر، وآخر باطن يختص به العارفون بالله، ويسمى كتاب الباطنيين **الزوهار Zohar** أو **الزاهر**؛ ويدور حول مسائل كلامية تأثر بها الفكر الإسلامى، وتطور إلى اتجاه يسمى **السفاردى Sephardic**، يختص به اليهود الذين نشأوا فى دائرة الثقافة الإسلامية فى الأندلس، وتثقفوا بالثقافة العربية، وتأثروا بعلم الكلام السُنّى والمعتزلى. ويسمى الاتجاه العقلانى عند اليهود الأوروبيين بالاتجاه **الاشكنازى ashkenazi**، وحالياً ينقسم المجتمع الإسرائيلى إلى يهود إشكنازيين وسفارديين. وكان الاشكنازيون من الداعين إلى **الاستنارة haskalah**، وتولدت بينهم الحركة الصهيونية كغيرها من الحركات المشيخانية التى تدور حول فكرة الخلاص المنتظر، كحركة **شبتاى تسفى** (١٦٢٦ - ١٦٧٦) الذى استطاع أن يعبئ يهود تركيا باعتبار أن تركيا هى الدولة التى تشغل فلسطين جزءاً من أراضيها، وادّعى الإسلام، ودعا أتباعه إليه حتى يستطيع من خلاله السيطرة على السياسة التركية وتوجيهها نحو اقتطاع اليهود أرض فلسطين، ومن هؤلاء كان يهود الدونم الذين تمكنوا من حزب تركيا الفتاة وأعلوا علمانية الدولة التركية، وعزلوها عن الشعوب العربية والإسلامية. ورغم أن النزعات المشيخانية تبدو دينية إلا أنها إلحادية، والحركة الصهيونية حركة يهودية بالمعنى القومى وليس الدينى. ويعتبر الصهاينة حركتهم أوج التطور فى الفكر اليهودى الذى يقولون إنه بدأ غيبياً طوباوياً، وانتهى واقعياً علمياً. ومع ذلك ظل الاتجاه الباطنى يتطور فى الفكر اليهودى، وتمثل فى الخط التقوى أو **الحسيدى hassidism**، وإن كان

يبدو ديناً إلا انه فى حقيقته تقوىً بدون دين، ونزعة مشيخانية تقول بوحدة الوجود وبالنبوة المفتوحة، وهو قول يجرّنا إلى المعتقدات اليهودية بشكل عام، وخاصةً ما يتعلق منها بالآخرة والبعث والحساب، وهى معان قلما يرد ذكرها عند اليهود، حتى أن هـ.ج. ويلز رفض اعتبار أنبياء إسرائيل أنبياء بالمعنى الذى نعرفه دينياً، ووصفهم بانهم ابطال قوميون. وقال ويل ديورانت إن اليهودية لا تكاد تكون ديناً، وتخلو من أى ذكر عن العالم الآخر. وقال بريستيد إن الديانة اليهودية مشتقة من الدياة الاتونية المصرية التى بشّر بها أخناتون، وإن التوحيد اليهودى يقوم على التوحيد الأتونى الذى كان أول رسالة توحيد فى العالم، وإن أدوناى إله إسرائيل قبل أن يتحول إلى يهوه هو نفسه أتون المصرى، وإن الختان، عادة مصرية ينفرد بها الشعب المصرى من دون شعوب العالم، وإن تحريم الخنزير وتصوير الله فى الرسوم والتصريح باسمه، كلها عادات دينية مصرية. وإن مزامير داود مشتقة من أناشيد أخناتون. وعلى أى حال فإن الاتجاهين الدينى والعلمانى سارا جنباً إلى جنب فى الفكر اليهودى، فعلى حين نجد اليهودية الأرثوذكسية أو الصحيحة Orthodox Judaism لمؤسسها شمشون هيرش (١٨٠٨ – ١٨٨٨) تسيطر على الحياة الدينية وتتمسك بالهالاخاه وبحرفية الطقوس والنصوص وتعادى اليهودية الإصلاحية، وحركة الموساد لمؤسسها إسرائيل ليبكين (أوروبا الشرقية) تتجة اتجاها ديناً أخلاقياً فى محاولة لمعادلة الاتجاه العلمانى المتزايد والدعوة للاندماج فى البيئة، فإن اليهودية الإصلاحية Reform Judaism (بدأت فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر) ترفض الطقوس وفكرة العودة إلى فلسطين، وتدعو للاندماج فى المجتمعات، وتفسر المشيخانية بأنها تفاؤلية وتقدمية، وتبرز النواحى الأخلاقية فى اليهودية دون نواحيها الغيبية، واليهودية المحافظة Conservative Judaism تفسر الألوهية بأنها القداسة أو الديمومة أو روح الخَلْق فى الشعب اليهودى، واليهودية التجديدية Reconstruction Judaism (مردخاى كابلان فى الولايات المتحدة) تفسر اليهودية تفسيراً ثقافياً أكثر منه تفسيراً شرعياً. والحركة الصهيونية (منذ بازل ١٨٩٧) برغم أنها إلحادية إلا أنها تستخدم المفاهيم الدينية كمفاهيم قومية لبعث الروح القومية والجهاد لإقامة الدولة الإسرائيلية بالقوة وتوطين اليهود فى أرض الميعاد. وعموماً فإن اليهودية تتسم بإيمانها بالمطلق الذاتى، وهو الله المقصور على اليهود، فإذا كان الله قد اختص اليهود بعبادته، فإن اليهود قد اختصوا الله بالوحدانية، ونتيجة لأنهم شعب الله المختار صاروا شعباً مقدساً، أى أنه شعب من الكهنة يرتبط بأرض اختصها بهم الله هى أرض الميعاد أو الأرض الموعودة.، ومن ثم تختلط مفاهيم الله والشعب والأرض لدى اليهود لتكون أساس الوعى الصهيونى.

والتوراة بالمقارنة إلى الإنجيل شرائع وأحكام،

بينما الإنجيل كتاب مواعظ ورموز وأمثال، ولهذا لم يَنْقَد اليهود لعيسى، وادّعوا عليه أنه كان مأموراً بمتابعة موسى وموافقة التوراة، فغيّر وبدّل، وعدّوا عليه تلك التغييرات، ومنها تغيير السبت إلى الأحد، وتغيير لحم الخنزير وكان حراماً في التوراة، والختان والغُسل وغير ذلك.

ولست أرى صواب المفسرين للقرآن الذين يقولون إن اليهودية مأخوذة من فعل هاد، أي رجع وتاب، وأن اسم اليهود قد لزمهم لقول موسى «إنا هدنا إليك» - أي رجعنا وتضرعنا. واليهود أمة النبي موسى، وكتابهم التوراة لم يكن أول الكتب المنزلة كما يذهب البعض، فقبله كانت صحف إبراهيم وقد زالت، إلا أن التوراة هو أول الكتب المنزلة كما هي بيننا. ويورد الشهرستاني حديثاً عن الرسول - قال: إن الله تعالى خلق آدم بيده، وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده» فأثبت للتوراة تقديراً لم يوله سائر الكتب. وتوروت كما تجيء في سفر الخروج تعني الفرائض، وتشتملها أسفار موسى الخمسة وهي باليونانية بانتاتيوكس، وجرت العادة منذ الترجمة اليونانية السبعينية أن يسمى كل سفر حسب محتواه، فالأول التكوين لأنه يصف نشأة العالم وبدء الإنسانية وظهور أمة إبراهيم، والثاني الخروج لأنه يتحدث عن خروج بني إسرائيل من مصر، والثالث سفر الأخبار أو اللاويين لأنه يحتوي على أخبار وطقوس الكهنة أبناء لاوي، والرابع سفر العدد بسبب الإحصاءات التي فيه، والخامس سفر تثنية الاشتراع وهو تكرار وتتمة لشريعة موسى. وهذه الأسفار الخمسة هي التي نزلت على موسى في رأي العبرانيين، ثم توسّعوا في مدلول التوراة فصارت هي كل الأسفار المدونة التي تحكي عمّا يسميه اللاهوتيون العهد القديم، وهي سبعة وثلاثون سِفراً: التكوين، والخروج، واللاويون، والعدد، والتثنية، ويشوع، والقضاه، وراعوث، وصموئيل الأول، وصموئيل الثاني، والملوك الأول، والملوك الثاني، وأخبار الأيام الأول، والأيام الثاني، وعزرا، ونحميا، وأستير، وأيوب، والمزامير، والأمثال، والجامعة، ونشيد الأناشيد، وأشعيا، وإرميا، ومراثي إرميا، وحزقيال، ودانيال، وهوشع، ويوئيل، وعاموس، وعوبديا، ويونان، وميخا، وناحوم، وحبقوق، وصفنيا، وحجي، وزكريا، وملاخي. واختصر العدد إلى ٢٢ سفراً فقط بعدد حروف الأبجدية العبرية. وقسّم اليهود الأسفار ثلاثة أقسام: أسفار الناموس وهي الخمسة التي نزلت على موسى، وأسفار الأنبياء كيشوع وأشعيا وإرميا وحزقيال، ثم الكتب وهي المزامير، والأمثال، وأيوب، ونشيد الأنشاد، وراعوث، والمراثي، والجامعة، وأستير، ودانيال ونحميا، وعزرا، وأخبار الأيام الأول والثاني.

وهذه الأسفار لم تُجمع معاً إلا بعد السبي، ووضعها عزرا الكاتب، وعاونه أحبار المجمع الكبير، بدافع أنهم يكتبون قوانين الحياة للشعب، وصار للأسفار سلطانها على السلوك، وصنعت للإسرائيليين نظرة عامة شاملة للكون والوجود. ثم كانت الشرائع في تزايد تدريجي مع

توالي العصور والمناسبات التاريخية والفكرية والاجتماعية والدينية. وهناك اختلاف أكيد في روح النص حتّمته المراجعات وتباين المصادر، وباختلاف التقاليد، فالأسفار الأربعة الأولى مصادرها أسباط الجنوب، ويطلق على ذلك المصدر اسم **التقليد اليهودي**، لأن الله فيها يحمل من البداية اسم **يهوا**، ثم هناك **التقليد الألوهيمي** ومصدره اسباط الشمال، ويحمل فيه الله اسم **ألوهيم**، والتقليد الكهنوتي ويتناول العبادات من الناحية الطقوسية، وأخيراً هناك **التقليد الاشتراعي** وهو الذى يربط الشريعة بتعديلاتها منذ يشوع حتى آخر الملوك. **وفلسفة سفر التكوين** تُرجع الخلق إلى إله واحد، وتعود بالإنسانية إلى أب واحد، ويتضمن السفر وعوداً وبشارات، ويتحدث عن المستقبل والماضى، وتتوثق الروابط فيه بين الله والشعب، فكلما عرف الشعب الله أقبل الله عليه، ووعدهم وعداً قطعه على نفسه معهم، وكان من قبل وعداً مضمراً مع آدم، ثم صريحاً مع نوح وإبراهيم، فلو أنهم وفّوا لوفّى الله، والأمر متروك للشعب أولاً وأخيراً. ويبرز سفر الخروج الحوادث التاريخية بشكل ملحمى، وأن الله هو الذى يسيّر الأمور، فالتاريخ إلهى والله هو كاتبه، والتفسير النبى هو الذى يسود هذا السفر الحافل، والتربية التى يأخذ بها الشعب هى التى ينعتق بها عن التعلّق بالماديات استعداداً لتلقى الشريعة، وتتوثق العلاقة بين الله والشعب بالوصايا وقوانين العهد، وتتأسس عليها عبادة الله العظيم القدوس فى سفر الأخبار، وتكون القوانين الناموسية التى يتأكد بها التوحيد، ويرتفع مستوى أخلاق الشعب المختار بالتدريج، ويكون سفر تثنية الاشتراع بمثابة وصية موسى الروحية التى تركها للشعب على أعتاب أرض الميعاد.

ويدّعى اليهود أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهى ابتدأت بموسى وتّمت به، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية. ولم يجيزوا النسخ وقالوا لا يكون بعد التوراة شريعة، لأن النسخ فى الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله. **ومسائل الفلسفة عند اليهود** لذلك تدور حول النسخ ومنعه، والتشبيه ونفيه، والقول بالقدَر والجبر، وتجويز الرجعة واستحالتها. والتوراة مليئة بالمتشابهات مثل القول بأن الله خلق آدم على صورته، وكلّم موسى، والتكليم الجهرى، والنزول على طور سيناء انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك. ويختلف **فلاسفة اليهود** فى القول بالقدر، **والربّانيون** فيهم كالمعتزلة عند المسلمين، أى عقلانيون، بينما **القرّاءون** كالجبرة والمشبهة. ووقع لهم من جواز الرجعة أمران: حديث عزير إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه، والثانى حديث هارون إذ مات فى التيه، فقال جماعة هو استتر وسيرجع، وقال آخرون بل مات وسيرجع. وقالوا بالتأويل، ويعبّرون مثلاً عن طلوع صُبح الشريعة بالمجيء من طور سيناء، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير، وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالاستواء والإعلان على فاران،

وقد ورد ذلك في التوراة أن الله جاء من طور سيناء وظهر بساعير، وعلا بفاران، ففيم الخلاف إذن بيننا وبينهم؟ الخلاف ليس في ذلك قطعاً، ولكنه فيما هو أهم من ذلك : في أخلاقية هذا الشعب ومادينه المفرطة وانغلاقة واستعلائه واحتكاره للمعرفة بالله وضنّه أن يبشر بها أو يبلغ بها بدعوى أن الله هو إله اليهود فقط لاغير، ومن ثم كانت دعوة الإسلام إلى الله ربّ العالمين وليس ربّ اليهود وحدهم.

يهودا اللاوى

Judaha-Levi;Yuda Hallévi; Yehuda Halevi

(نحو ١١٧٠٥ - ١١٤١م) أبو الحسن اللاوى، يهودى أندلسى من دائرة الثقافة الإسلامية، اشتهر بكتابه العربى «الخزرجى» أو «كتاب الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل» يهاجم الفلسفة كما عرضها ابن سينا وينقدها، ويعترف بفضل الغزالى عليه، ويتخذ من حكاية ملك الخزر الوثنى الذى قيل إنه تحوّل إلى اليهودية دعوى لتفضيلها على الديانتين المسيحية والإسلام، ويزعم أن الملك قد استدعى ثلاثة من العلماء المسيحيين والمسلمين واليهود، وأن كلاً منهم عرض عقيدته عليه فاختار الملك من بينها اليهودية دينا له، ورغم ان ذلك يعنى أن اليهودية أكثر معقولية إلا أن اللاوى كان من الرافضين للعقل، وادّعى ان اليهودية لاتقوم على العقل، ولكنها ديانة تاريخية حيث ينصر الله اليهود لأنهم آمنوا به، فالدليل على صحة الإيمان اليهودى بالله أن الله قد ميز اليهود شعبه عبر التاريخ واختصهم بنصره، ثم الدليل مرة أخرى - كما يقولون الآن - أنه نصرهم على العرب سنة ١٩٦٧، يعنى أنه ينصرهم دائماً وابداً، وهذا تفضيله لهم!



يواقيم الفيورى

Joachim von Fiore; Joachin de Fiore; Joachin of Fiore

(نحو ١١٣٥ - ١٢٠٢م) إيطالى، مؤسس الرهبانية الفيورية التى عاشت حتى القرن السادس عشر، وعرض مذهبه فى كتابه «وفاق العهدين Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti» (١٥١٩) وميّز فيه بين عصر الأب فى التاريخ، وهو عصر الشريعة والعهد القديم، وعصر الإبن وفيه الإيمان والنسكية المذهبية، ثم عصر الروح الآتى، وهو الذى تؤول الأمور فيه بالكامل إلى إحدى الكنائس النسكية، وكان المفروض أن يبدأ هذا العصر الجديد حسب تنبؤاته التاريخية سنة ١٢٦٠، وتأثرت بأفكاره الحركات الفرنسيسكانية.



اليوجا Yoga

فلسفة يعيشها معتنقوها، وتتم على

مرحلتين، الأولى رياضية وتسمى الهاثا يوجا **Hatha Yoga**، غايتها التحكّم فى التنفّس، وينسب إليها تحقيق معجزات فسيولوجية، حيث يسيطر اليوجى على وظائف جسمه اللاإرادية (التنفس وضربات القلب)، ويشكل فيها وضع الجسم **asana** ركناً مهماً، وخاصة الوضع المعروف باسم وضع اللوتس **lotus posture**، والثانية **تأملية**، وتتم على ثماني مراحل او تسع، ويستخدم فيها اليوجى فى المراحل الاربع الأولى **حيلة النقطة kasina** أو الزهرة الزرقاء من الطين، او اى شيء ليركز عليها انتباهه، حتى يصفو تفكيره تماماً فى المراحل الأربع التالية، ولا يعود يفكر فى شيء إطلاقاً.

واليوجا فلسفة هندية بوذية قديمة تهدف إلى تخليص العنصر الأزلى فى الإنسان وهو الروح، من أرسان زمانية الجسد وفنائيته، بحيث تعيده إلى مبدأ النرڤانا او السكون الابدى، ومن ثم تتوخى اليوجا استحداث حالة شعورية تتعطل فيها الملكات الذهنية ويتخلص فيها البدن من الشهوة والألم.

واليوجا إحدى مدارس ست كبرى فى الفلسفة الهندوسية، جمع اصولها ودوّنها لأول مرة **باتانجالى** فى القرن الثانى قبل الميلاد فى كتابه «**تعاليم اليوجا Yogabhasya**»، و**ڤيجنانا بهيكسو** فى القرن السادس عشر فى كتابه «**تفسير اليوجا Yogavarttika**».



مراجع

- Dasagupta, S.N: Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought.



يوحنا الإيطالى Joannis Italus

ويُعرَف أيضاً باسم **يوحنا هيباتوس**، اى من هيباتيا، وهو بيزنطى من القرن الحادى عشر الميلادى، وكان يؤمن بالفلسفة والعقل إيماناً مطلقاً، ورفض عقيدة التثليث المسيحى، ولم يستخدم الفلسفة لخدمة الدين، وإنما ذكر ان الفلسفة تعالج الواقع، والدين يحكى عن اللاّواقع أو يتناول اساطير لايمكن البرهنة عليها، ولذلك آثر موضوعات الفلسفة على موضوعات الدين. وكان تلميذه **أوستراتوس** هو اول من طبق المنهج الاسكولائى فى شرح ارسطو، واشتهر كشارح لارسطو، واتهمته الكنيسة كما اتهمت استاذه بالهرطقة، ولعنته سنة ١٠٨٢م.



يوحنا الباريسى

Johannes von Paris; Jean de Paris; John of Paris

(نحو ١٢٥٥ - ١٣٠٦) شهرته **يوحنا الأصم surdus**، ذو الساق الواحدة **monoculus**، راهب دومينيكانى، ولد فى باريس، وتعلّم بجامعتها وعلّم بها، وكان ارسطياً توماوياً

متعصباً، ودافع عن الاكويني وفلسفته ضد «إصلاح وليام دى لاميــر»، واخذ عليه الفرنسيسكان لذلك ستة عشر قولاً فصلوه بسببها من الجامعة. ودافع عن الحقوق المدنية وفصّل القول فى نوعين من الحقوق الإلهية، حقوق الكنيسة وحقوق الدولة، واتخذ فلسفتى الاكوينى وارسطو اساساً لكتابه «عن السلطة الملكية والسلطة البابوية De Potestate Regia et Papali» (١٣٠٢)، وتورط فى قضية دينية (١٣٠٥) لم تكن الكنيسة قد حسمتها بعد، أنكر فيها ان يتحول الخبز إلى جسد المسيح بعد تكريسه، فكفّروه ومنعوه من الوعظ تحت تهديد حرمانه.

●●●

يوحنا بن البطريق

يوحنا الترجمان، مولى المامون، ويشتهر باسم يحيى بن البطريق، وكنيته أبو زكريا، وكانت وفاته نحو سنة ٢٠٠هـ (٨١١٥م)، وكان اميناً فى الترجمة، حسن التادية للمعانى، ولكنه الكن اللسان فى العربية، وتغلب عليه الفلسفة عن الطب، وتولى ترجمة كتب أرسطوطاليس خاصةً، ومن ذلك كتاب السماء والعالم، وكتاب الحيوان. (انظر يحيى بن البطريق، وابن البطريق)

●●●

يوحنا الجندونى

Johannes von Jandun; Jan Duno; Jean de Jandun; John of Jandun

(نحو ١٢٨٦ - نحو ١٣٢٨م) أبرز ممثلى الرشدية اللاتينية فى القرن الرابع عشر. ولد فى قرية جاندن من إقليم شمبانى الفرنسى، وتعلم بجامعة باريس وعلّم بها معظم كتابات أرسطو، وكان يكتفى فى شروحه عليها بشروح ابن رشد اللاتينية، وكان ابن رشد عنده هو اكمل الفلاسفة، وكان يفضله علناً على توما الأكوينى، وانضم إلى مارسيليوس وأصدرا معاً كتاب «الدفاع عن السلام Defensor Pacis» (١٣٢٤) هاجما فيه السلطة البابوية وايدا الإمبراطور لويس الباڤارى فى خلافه مع البابا يوحنا الثانى والعشرين، وأكدا أن جمهور الناس هم المشترعون وليس البابا، ووجهت لهما الكنيسة عدة اتهامات فرّا بسببها إلى باڤاريا تاركين باريس، وصدر الحكم ضدهم بالحرمان والكفر. وكافاه الإمبراطور بان عيّنه أسقفاً على فيرارا، ولكنه توفى وهو فى الطريق إليها. والغريب أن يوحنا كان يسمى نفسه «الفرد المتطفل على مائدة ابن رشد»، وكان يقول إن الدين لا يتعارض مع الفلسفة، وأن لكلٍ أداته، واتهموه بانه يقول بحقيقتين.

●●●

يوحنا الدمشقي
Johannes von Damaskus; Jean Damascène; John of Damascus

(نحو ٦٧٤ – ٧٤٩م) أفلاطوني مُحدَث مسيحي، التزم الأناجيل في شروحه، لكنه كان يلجأ فيما سوى ذلك إلى الفلسفة اليونانية، ويعدّ آخر فلاسفة الآباء المسيحيين الإغريق. واشتهرت كتاباته في القرنين الثاني والثالث عشر، وأهميته أنه يجمع في مؤلفاته أقوال السابقين ويوفق بينها. ولعل أفضل مؤلفاته كتابه « ينبوع المعرفة » الذي أشهره كأفضل شرّاح النصرانية في العصور الوسطى، وتُرجم إلى العربية واللاتينية. وكان يوحنا من موظفي بلاط الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك قبل أن يعتزل في دير مار سابا في القدس، والكتاب كله مقتبسات من المصادر الإغريقية، وينقسم ثلاثة أقسام، الأول يتناول الجدل، والثاني يردّ فيه على الهراطقة، وفي الثالث يشرح صحيح العقيدة ومعنى الإيمان.

●●●

يوحنا دَنْس سكوتس
Johannes Duns Scot; John Duns Scotus

(انظر دنس سكوتس).

●●●

يوحنا السالسبوري
Johannes von Salisbury; Jean de Salisubry; John of Salisbury

(نحو ١١١٥ – ١١٨٠) إنجليزي من مواليد ويلتشاير، وتعلّم في فرنسا وتوفي بها، وهو من المدرسيين العتاة، وكان يكتب باللاتينية، وله أسلوبه الرصين الذي يدرجه ضمن كتّاب النثر المرموقين، وكان غزير الإنتاج وخاصة في مجال الخطابات، وله مؤلفات « التاريخ الأسقفي **Historia Pontificalis** » (١١٦٤)، و« مجمل مبادىء الفلسفة **Entheticus de Dogmate Philosophorum** » (١١٥٥) وهو جماع معارفه في الفلسفة القديمة، غير أن أهم مؤلفاته هو « السياسي **Policraticus** »، و« الجامع في المنطق **Metalogicon** » (١١٦٠)، واشتهر بهما باعتباره « الشخصية الرئيسية في العلم الإنجليزي »، أو أفضل مَن يكتب عن الشخصيات الفكرية لعصره تفهماً لفلسفاتهم ومناهجهم. وكانت طريقته تقوم على الشك ولكنه ليس كل الشك، فالشك التام هو ضرب من الخُلف، وليس صحيحاً أننا نعجز عن بلوغ المعرفة لأي شيء، فنحن نملك أجهزة تحصيل المعرفة وهي الحواس والعقل والقلب، وكل من ليست لديه أدنى ثقة بحواسه فهو إلى عالم الحيوان أقرب، وكل من لا يعتقد بتاتاً فيما يصل إليه عقله من نتائج ويشك في كل معارفه فإن الأمر معه سينتهي حتماً إلى أن لا يعرف حتى إذا ما كان يشك، وكل من يشك في إمكانية أن يستفتي قلبه، وفي مصداقية إيمانه، فإن سيحرم نفسه نعمة التوجه إلى الأمور بيقين، والتعامل معها عن ثقة في نفسه كإنسان، وهي أهم نقطة أو النقطة

الأساسية التى عليها تقوم كل معرفة لاحقة.

●●●

يوحنا لاروشيل

Johannes von La Rochelle; Jean La Rochelle; John of La Rochelle

(نحـو ١١٩٠ – ١٢٤٥) فـرانسـيسكانى، درس فى باريس، وحل محلّ الإسكندر الهالى على كرسى اللاهوت بجامعة باريس، ومؤلفاته اغلبها فى الفلسفة والأخلاق، وله «المجمل فى الرذائل Summa de Vitiis»، و«مقال فى النفس وفى الفضائل Tractatus de Anima et de Virtutibus»، و«الوجيز فى علم اللاهوت Summa Theologicae Disciplinae»، و«الوجيز فى أبواب الإيمان Summa de Articulis Fidei»، ومؤلفات أخرى كثيرة من هذا النوع عن النفاق والربا والحرب المشروعة والقوانين والمبادىء. ويوحنا فى الفلسفة من اتباع ابن سينا ويقول مثله بأن النفس العاقلة هى جوهر بسيط قادر على إحياء الجسم والقيام بكل وظائفه. وهو يجعل مقابل العقل الذى يعقل المعقولات المخلوقة، العقل الذى يعقل الحق وهو الله. ويرتب الملكات ترتيباً تصاعدياً يبدأ من الحس الذى يدرك المحسوسات، والخيال الذى يدرك الأشكال، والعقل الذى يدرك طبيعة الأشياء، ثم العقل المستفاد الذى يدرك المجردات. ويقول عن الإحساسات إنها متحصلات ما يقع على أعضاء الحس عن طريق الوسائط كالهواء للسمع، والابخرة للشم، والبَشْرة للمس. وتتجمع هذه الاحاسيس فى الحس المشترك الذى يؤلف بينها جميعاً فتكون صورة الإحساس العام او الصورة المُدركة.

●●●

يوحنا النحوى Joannes Gramaticus

(أنظر يحيى النحوى).

●●●

يودل (فردريك) Friedrick Jodl

(١٨٤٩ — ١٩١٤) من أبرز دعاة الوضعية فى المانيا. وُلد فى ميونخ وتعلّم بها، وعلّم فى براغ وڤيينا، وتدور كتاباته غالباً فى مجال الفلسفة وتاريخها والأخلاق وعلم النفس وعلم الجمال، ويرفض ان يخوض فى الميتافيزيقا، ويقول إن ساحة المعرفة هى فقط الساحة التى يمكن اختبارها والتجريب على موضوعاتها، وليست هناك معرفة قبلية، وكان يفضل الواقعية النقدية على الفلسفة الظواهرية، وفلسفته طبيعية ليس فيها مكان للدين، ويقول: إننا لا نحتاج إلى وسيط بيننا وبين الطبيعة إلا إرادتنا الشجاعة والمتفهمة، ولا نطمع ان نعثر خارج الطبيعة على اى من الأسرار التى قد نؤمّل فيها ان تكون بديلاً عن الطبيعة، فنحن والطبيعة متواجهان ونقف وحدنا، ونستشعر اننا هكذا آمنون طالما لدينا العقل نفكر به، وطالما ان الطبيعة تسيّرها القوانين. وانكر يودل ان يوجد إله، ولكنه مثل جون ديوى لم يرفض فكرة الله باعتباره رمزاً لكل المُثل العليا التى يمكن ان يهفو إليها البشر.

●●●

من أعمال يودل

- Leben und Philosophie David Humes. 1872.
- Lehrbuch der Psychologie. 2 vols. 1897.
- Kritik der Idealismus. 1920.

●●●

يوسف السُمعاني

(١٦٨ – ١٧٦٨م) لبناني مـاروني من حصرون، وُلد في طرابلس وعاش في روما، وكان أميناً لمكتبه الفاتيكان، ثم رئيساً لأساقفة صور، ومات في روما، ومؤلفاته بالعربية واللاتينية، وله «المنطق»، و«الإلهيات»، و«اللاهوت»، وهو جامع للمعارف وليس له رأى، وعربيته بها غرابة، وأهل قريته حصرون أقاموا له تمثالاً بها سنة ١٩٢٨.

●●●

يوسف القرضاوى «الدكتور»

إسلامي مصرى تجنّس بالجنسية القطرية، من مواليد ١٩٢٦م، تعلّم بالأزهر ويعمل عميداً لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، والمدير المؤسس لمركز بحوث السُنّة والسيرة والنبوية بنفس الجامعة، وله أكثر من ثلاثين كتاباً، أبرزها «فقه الزكاة» قال عنه **أبو الأعلى المودوى** إنه كتاب هذا القرن في الفقه الإسلامي، و«الحلال والحرام» طبع أكثر من ثلاثين مرة وترجم إلى العديد من اللغات، و«الإيمان والحياة»، و«العبادة في الإسلام»،، وكلها في فلسفة الدين الإسلامي بخاصة.

ويقول القرضاوى: إن الحركة الإسلامية تقوم على **فلسفة العمل الجماعى الشعبى المحسوب** والذى ينبثق من **ضمير الأمة**، ويعبر عن شخصيتها، وآلامها وآمالها وعقيدتها، وأفكارها وقيمها الثابتة، وطموحاتها المتجددة، وسعيها إلى الوحدة. وليس من العدل تحميل الحركة الإسلامية مسئولية كل ما عليه مسلمو اليوم من ضياع وتمزّق وتخلّف، فكل ذلك حصيلة عصور الجمود وعهود الاستعمار، وإن كان عليها بلا شك قدرٌ من المسئولية يوازى ما لديها من أسباب وإمكانات مادية ومعنوية هيأها الله بها، واستخدمتْ بعضها، وأهملتْ بعضها الآخر، وأساءت استخدام البعض الثالث.

ويقول: إن **الحركة الإسلامية** عليها أن تراجع نفسها وتشجع النقد الذاتي من داخلها وتتقبله وتستمع إليه وإن كان موجعاً. ولا يجوز الخلط بين الحركات الإسلامية والإسلام نفسه، ونقد الحركة لا يعنى نقد الإسلام، وإن كان بعض العلمانيين ينقدون الحركات الإسلامية لينفذوا إلى نقض الإسلام وأحكامه وشرائعه. ولقد عصم الله الأمة أن تجتمع على ضلالة، ولكنه لم يعصم أى جماعة منها أن تخطىء أو تضل، خصوصاً في القضايا الاجتهادية التى تتعدد فيها وجهات النظر. ولعل بعض المخلصين لم يروا فتح باب النقد حتى لا يلجه من يحسنه ومن لا يحسنه، فذلك نفسه هو العذر الذى تعلل به بعض من رأى سد باب الاجتهاد، والواجب أن يُفتَح الباب لأهله، وفى النهاية لن يبقى إلا النافع، ولن يصح

إلا الصحيح.

ويقــــول: إنه لامانع من تعدد الحركات الإسلامية إذا كان فى التعدد تنوّع وتخصص، وبشرط أن يحسن الجميع الظن ببعضهم البعض وأن يتسامحوا فى مواطن الاختلاف، وأن تكون لهم وقفة واحدة فى القضايا الكبرى. وعلى الحركات أن تنتقل من الكلام إلى العمل على مستوى العصر، وأن يتوجه عملها إلى النخبة والجماهير معاً، ولسوف تنجح الحركة الإسلامية عندما تصبح حركة كل المسلمين لا حركة فئة من المسلمين.

وينقد القرضاوى فى الحركات الإسلامية أن بعضها يكتفى بالتنظير دون العمل انتظاراً لقيام الدولة الإسلامية، ومن آفاتها غلبة الناحية العاطفية عند المتضمّين إليها على الاتجاه العقلى والعملى، والاستعجال فى خوض المعارك قبل أوانها وفيما ليس لها به طاقة. ويأخذ على بعض العاملين بها نفورهم من الأفكار الحرة والنزعات التجديدية، وضيقهم بالمفكرين. ويرى أن اتبّاع أهواء العامة أخطر من اتبّاع أهواء السلطان، وأن الاستبداد السياسى ليس مفسدة للسياسة فحسب بل وللإدارة والاقتصاد والأخلاق والدين، وللحياة كلها.

والقرضاوى مع التيار الإسلامى الوسطى، ويعتقد أنه التيار الأقدر على الاستمرار، فالغلو قصير العمر. وتجتمع فى الوسطية الإسلامية السلفية والتجديد والثوابت والمتغيرات، والفهم الشامل للإسلام. ومن الواجب ترشيد الصحوة الإسلامية وليس احتواؤها، والعدل يقتضى تحميل الشباب والشيوخ جُرم التطرف والمغالاة، فإذا جنح الشباب فى الحركات الإسلامية للتطرف، فالشيوخ هم السبب بسبب نفاقهم، والشباب ضاق ذرعاً بالنفاق، فلمّا تناقض الشيوخ مع أنفسهم اختار الشباب أن يسيروا فى الطريق وحدهم دون عوْن الشيوخ. ولم يكن للمؤسسات الإسلامية دور فى الترشيد لأنها لم تعايش مشاكل الشباب. والخلاف من طبيعة الكون واختلاف الطبائع، ولا خطر من الخلاف العلمى إذا اقترن بالتسامح. ولعل أكبر الخطأ اليوم هو الابتداع فى الدين والجمود فى شئون الدنيا، وكان الأحرى بالأمة أن تفعل العكس، فتتّبع فى أمور الدين، وتبتدع فى أمور الدنيا. ومن العلماء من قصّر فى واجب التبليغ، ومنهم من سار فى ركاب السلطان، ومَن جعل نفسه فى خدمة إصدار الفتاوى للسلطة.

●●●

يوسف كرم

(توفى سنة ١٩٥٩م) مصرى، مسيحى، مولده ووفاته فى طنطا، تعلّم الفلسفة فى باريس، وتولى تدريسها بجامعة الإسكندرية، وهو أميل إلى التأريخ للفلسفة، وله فى ذلك ثلاثة مؤلفات تعتبر من أفضل ما كُتب فى هذا المجال، وهى: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، و«تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر

الوسيط»، و«تاريخ الفلسفة الحديثة»، غير ان يوسف كرم له نسقه الفكرى الخاص ورؤياه المتميزة، وحاول ان يضع لنفسه مذهباً فى الفلسفة فى كتابيه «العقل والوجود» (١٩٥٦)، و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٦٦). ومن رأيه أن العرب والمسلمين والمصريين وشعوب الشرق الأوسط عموماً لم يعرفوا الفلسفة إلا من اليونان، وما عرفوه قبلهم كان مما يقال له ما قبل الفلسفة. والشرقيون بإزاء الفلسفة متفاوتون مع ذلك، وعلى عكس ما يزعم العبرانيون ان التوراة هو المصدر الذى تستقى منه الفلسفة اليونانية يقول يوسف كرم إنهم جهلوا الفلسفة، وكل ما كان لديهم منها شذرات عامة مختلطة بالدين، وكذلك الفرس والهنود والصينيون، فقد قصروا مهمة النظر العقلى على تمحيص الدين وإصلاحه، ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق فى تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً. ولما عرفوا الفلسفة اليونانية اصطنعوا منها أشياء وانكروا أشياء، وضل منهم نفر كثير، انتهجوا نهجاً فى التعريف والتحليل والاستدلال، فكان لها على الدين الاثر الظاهر، وقامت بوحيها مدارس فى علم الكلام.

ويوسف كرم برغم أنه مؤرخ للفلسفة، ومدرس لها إلا انه لا يرى إلا ان المؤرخ او المدرس هو فيلسوف أيضاً، لانه لا يمكن ان يكتفى بهذا الدور لنفسه، فيكون كالببغاء تقتصر مهمته على حكاية اقوال الفلاسفة دون تدبّر ومن غير ان تكون له احكامه فيها . ومذهب يوسف كرم الذى اختاره لنفسه هو المذهب العقلى، ويطلق عليه بالفرنسية intellectualisme، وينفى ان يكون المعنى الذى يقصد إليه هو المذهب العقلى الآخر rationalisme، والفارق بين الاثنين ان هذا المذهب الآخر يؤسس للعقل ضد الدين، وذلك ما لا يقصد إليه، وإنما مذهبه هو المذهب العقلى المعتدل modéré، وهو الذى سبق افلاطون إلى بعض لمحات منه، ولكن ارسطو هو زعيمه الاول الذى استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، واسهم فيه الفلاسفة الإسلاميون- وبخاصة ابن سينا وابن رشد- باللسان العربى المبين. ويعود يوسف كرم إلى هؤلاء جميعاً كما يقول يؤيد شروحهم وادلتهم، ويبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. ويقول: لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان، او صارت تُروَى لمحض التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، وليس ذلك فقط بل مع اعتقاد ان الآراء الحديثة قد نسختها. ومذهب يوسف كرم هو مذهب إحيائى لبعث هذا القديم، اعتقاداً «بان الحق مكنون فى هذا القديم الذى نبعثه».

وينتقد المذهبين الحسى والمادى المحدثين على اساس إنكارهما للمعقول وردّه إلى المحسوس وما يترتب على ذلك من اقوال لهما فى الحكم والقياس والاستقراء، وانتقد الشكيين كديكارت، والتصوريين، وعنده ان نظرية ارسطو التجريدية صحيحة، فالحس متصل

بالأشياء، والعقل يكتسب المعرفة بتلقى مادتها من الحس، والحياة العقلية ترتبط بالحياة الحسية والبدنية، مع تمايزهما بالطبيعة والفعل. ويقول: إن في النفس عقلين، أحدهما المتعقل ونسميه العقل اختصاراً، ونسميه أيضاً العقل المنفعل، والآخر هو العقل الفاعل أو الفعّال بالقياس إلى المنفعل لأنه الذى يجرد ماهيات المحسوسات ويعرضها على العقل المنفعل فيخرجه من القوة إلى الفعل. والعقل هو كل شيء حتى فيما بعد الطبيعة، ومسائل الفلسفة عموماً لا تعالَج إلا بالعَقل، ودعاة التجربة البحتة من الماديين لا ينكرون دور العقل إلا لفظياً، لأنهم يستخدمون عقولهم في استعراض كل شيء ومحاولة الوصول إلى حلول في كل معضلة. ويقول يوسف كرم: فلنستخدم نحن أيضاً عقولنا لبيان أصول ما بعد الطبيعة». ويقول: المذهب السليم في فلسفة الوجود والماهية، وفى العلة والمعلول، أن العقل هو الذى يرتب كل شيء، وهو علة الأشياء جميعاً. وأرسطو أشاد بالعقل أيما إشادة ورفعه فوق سائر القوى الداركة، وقال إنه أشرف جزء في الإنسان، وفعله ألذ فعل لأنه تصوُّر الأمور الجميلة الإلهية، وهو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئاً إلهياً. وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية، فلا ينبغى اتّباع الذين يحثّونا على أن نفكر أفكاراً إنسانية لكوننا أُناسى، وأفكاراً فانية لكوننا فانين، بل يجب أن نعمل كل ما فى وسعنا لكى نحيا وفقاً لهذا الجزء الذى هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علواً كبيراً، قوة وكرامة». ويقول يوسف كرم: فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقاً ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق فى تفسير الوجود وفى تدبير الحياة. والفلسفة تبدو فى معظمها إن لم نقل فى كلها، مشبعة بالشك والإنكار، حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطاً كبيراً من التفاؤل أو السذاجة، لمعارضة الشك، ومناصرة اليقين. ولكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا، فيستنير وجه الفلسفة فى نظرهم، ويحل الإيمان فى قلوبهم، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح».

●●●

يوليانوس المرتد Jullianus Apostatus

الإمبراطور فلافيوس كلوديوس يوليانوس، اشتهر باسم المرتدّ، فقد درس ليكون مسيحياً، ولكنه جحد المسيحية وأنكر أن يكون المسيح ابن الله، وأن يكون إلهاً وأمه من البشر. ويوليانوس من مواليد سنة ٣٣١م فى القسطنطينية، وتوفى سنة ٣٦٣ فى قطسيفون (سليمان بك اليوم بالعراق)، وكان خاله قسطنطين الأكبر، وكان ما اجتذبه فى المسيحية فى أول الأمر أخلاقها المتسامحة والمحبة التى تدعو إليها، إلا أن تحوله لدراسة الفلسفة وأسفاره من أجل التلقى على سدنتها جعلت منه عدواً للمسيحية، فقد كره فيها الجانب الميتافيزيقى ووصفه بالخرافة، ورغم أنه

عاش كالحكماء في بيت متواضع إلا أنه في رسالته إلى ثامسطيوس سنة ٣٦١م أعلن حياده إزاء كل المذاهب، ورغم ذلك تصدّى للمسيحيين بالذات وكتب هجائيته المشهورة ضد أصحاب اللّحىَ من أهالي أنطاكية عاصمة المسيحية في زمنه، وتوالت رسائله التي يناقش فيها أهل هذا الدين الجديد ويدحضه من منطلق فلسفي محض، وأشهر هذه الرسائل «الردّ على الجليليين»، وقد استوجب ذلك أن يردّ عليه كليمنضوس السكندري «الردّ على الإمبراطور يوليانوس أو الدفاع عن دين النصارى المقدس». وكانت هذه الرسالة هي آخر رسائله، وبعدها أصيب في الحرب مع الفرس، وتوفي ولم يدم ملكه إلا عشرين شهراً.

●●●

يونغ «كارل جوستاف»
Karl Gustav Jung

(١٨٧٥ - ١٩٦١) مؤسس علم النفس التحليلي، أو الفلسفة النفسية التحليلية، سويسري، ابن قسيس، وُلد في كيسفيل ودرس في بازل، وعمل مساعداً لبلويلر وبييرجانيه في باريس، وصحب فرويد لفترة في زيورخ حتى طمع الأخير أن يخلفه على عرش التحليل النفسي، ويكون له كما كان يوشع لموسى النبي، وانتخب يونغ رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي (١٩١١)، ولكن اجتهادات يونغ في التحليل أدت إلى القطيعة بينهما (١٩١٤)، فمع أن يونغ قبل مبادىء فرويد الأساسية، إلا أنه اضطر إلى تعديل بعضها، وإضافة أخرى، بسبب معتقداته الدينية والفلسفية، واتخذت هذه الأفكار شكلاً خاصاً به، أطلق عليه يونغ اسم **علم النفس التحليلي Analytische Psychologie**، ليميز منهجه عن منهج فرويد وأدلر في التحليل النفسي. ويختلف يونغ عن فرويد في تأكيده على **العلّية والغائية** معاً، فسلوك الإنسان ليس مشروطاً بتاريخه الفردي والأجناسي (العلة) بل وكذلك بأهدافه وطموحاته (الغائية)، وكل من الماضي كواقع، والمستقبل كإمكان، يقود سلوك المرء في الحاضر، أي أن نظرة يونغ مستقبلية بقدر ما هي نظرة إلى الماضي. وكذلك تتميز نظرية يونغ بتأكيدها على **الأصول الأجناسية** الخاصة بالجنس البشري ككل، وهو ما أسماه **اللاشعور الجمعي**، فافترض أنه بالإضافة إلى الخبرات الشخصية المكبوته التي يختزنها اللاشعور الشخصي أو الفردي، فإن اللاشعور يحتوي بقايا خبرات الأجداد التي هي مصدر العادات والأعراف والديانات والاتجاهات الأجناسية الموروثة، والتي تميز الإنسان كحيوان أولاً، وكإنسان ثانياً، والتي تميز السلالات الأجناسية، ويطلق عليها يونغ اسم **الأنماط الأثرية**، ومن ثم فالتدين اتجاه إنساني عند يونغ، والإنسان به حاجة إلى الاعتقاد الديني والدخول في الخبرات الميتافيزيقية الاعتقادية. وأدخل يونغ مفهوم **الانبساط والانطواء** في تقسيم الشخصية، فالنمط المنبسط يميل إلى الاجتماع

ويتعامل مع الواقع ويتسم بالتفاؤل. والنمط المنطوى يميل إلى اعتزال الواقع والناس، ويعيش فى قوقعة عاله، ويميل إلى التشاؤم. ويرتبط هذا التقسيم للشخصية بتقسيم آخر لوظائفها الأربع: الإحساس والتفكير والانفعال والحدس، وتتميز الشخصية، بالإضافة إلى انبساطها أو انطوائها، بسيطرة إحدى هذه الوظائف على بقية الوظائف، بحيث تكون لدينا شخصية منبسطة أو منطوية، مفكرة أو انفعالية أو حسية أو حدسية، فالمنبسط المفكر مثلاً يتعامل مع الواقع لأنه الواقع، ويميل إلى فهمه وتنظيمه تنظيماً يقبله العقل، بينما المنطوى المفكر يتعامل مع الواقع، ليس كواقع فى ذاته يفرض نفسه عليه، ولكن كمجال يُبرز فيه قدرته على التنظير والفهم، ويُثرى به ذاته المفكرة.

ويقوم منهج يونغ فى العلاج النفسى على مراحل أربع كلها من صميم الفلسفة، الأولى مرحلة أو **منهج تداعى الكلمات**، بذكر كلمات للمريض يستجيب لها بكلمات من عنده، ويقاس الزمن الذى يستغرقه المريض للردّ بالكلمة الاستجابة على الكلمة المثيرة، ويدرس المعالج العلاقة بين الكلمتين، ويربط بينهما وبين اضطراب المحتوى الفكرى عند المريض. والمرحلة الثانية هى **تحليل العَرَض**، بتقويمه ودراسة معناه بالنسبة للمريض. والثالثة هى **تحليل السوابق المرضية** فى تاريخ المريض، لإعانته على فهم العلاقة بين سلوكه الحالى وسلوكه الماضى. والرابعة تحليل لاشعوره كما يظهر فى الأحلام والأوهام والسلوك العام، ويدرسها يونغ بوصفها شواهد ظاهرة للقوى اللاشعورية، وليس بوصفها أقنعة رمزية. وانتقد يونغ تأويلات فرويد للمكبوت، وقال بضرورة معاملة المادة المكبوتة كما هى، وليس باعتبارها شيئاً مختلفاً عن ظاهرها. ولا يتدخل المعالج بطريقة يونغ ليوجه أفكار المريض، ولكنه يدخل الموقف بوصفه صديقاً للمريض ورفيق رحلة إلى المجهول. ولا يجلس امامه كخبير او مرشد، ولكنه يكون أكثر ديموقراطية وتعاطفاً، ولا يكتفى بأن ينقل إليه معلوماته، بل يمنحه صداقته الدافئة. واهم كتبه «**محاوله لعرض نظرية علم النفس التحليلى Versuch einer Derstellung der psychoanalytischen Thoerie**» (١٩١٣)، و«**الأنماط السيكولوجية Psychologische Typen**» (١٩٢١)، و«**العلاقات بين الأنا واللاشعور Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten**» (١٩٢٨)، و«**علم النفس والدين Psychologie und Religion**» (١٩٣٩).



مراجع

- Jung Institut, Zurich: Studien zur analytischen Psychologie C.G. Jungs. 2 vols.



اليونسية

فرقة من المرجئة، أصحاب يونس النمرى،

تفلسفوا فقالوا: الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والمحبة بالقلب، فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن، ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي، ولا يُعاقَب عليها، وإبليس كان عارفاً بالله، وإنما كفر باستكباره وترك الخضوع له.

وتطلَق اليونسية أيضاً على فرقة من غلاة الشيعة أصحاب يونس بن عبد الرحمن، وفلسفتهم شطحٌ محض.

●●●

انتهى الكتاب بحمد الله ومنّه

والشكر لله، وله أسجد وبه أومن

●●●

الجمع التصويرى والإخراج الفنى شركة

إى . إم جرافيك ت : ٢٨٤٢٢٤٤

فهرس الموسوعة

باب التاء

باب الزاى

باب الصاد

باب الضاد

باب الطاء

باب القاف

باب الواو

باب الياء

تمت الفهرس بحمد الله وجميع
الحقوق محفوظة للمؤلف

●●●

موسوعة الفلسفة والفلاسفة

هى أكبر موسوعة بالعربية وتضم ألفاً وأربعمائة وستين فيلسوفاً ومدرسة فلسفية ، وتجمع كل المشهورين الأعلام فى الفلسفة العربية ، والشرقية ، والنصرانية ، واليهودية، والإسلامية ، والعربية ، والمصرية . والموسوعة رَصْدٌ لفلسفات هؤلاء الفلاسفة ، ونقدٌ مذهبىٌ لأنساقهم الفلسفية ، نحاول به التأصيل لهؤلاء الفلاسفة ولفلسفاتهم جميعها، وإنّا لنرجو أن نكون قد وفقنا فيما ننشده، راجين أن نضيف إلى الموسوعة فى كل طبعة قادمة بإذن الله .

دار مدبولى للنشر